

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DORACI ENGEL

SOBRE A (IM)POSSIBILIDADE DE AGÊNCIA EPISTÊMICA

Porto Alegre

2017

DORACI ENGEL

SOBRE A (IM)POSSIBILIDADE DE AGÊNCIA EPISTÊMICA

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

Orientador: Prof. Dr. Felipe de Matos Müller.

Porto Alegre

2017

DORACI ENGEL

SOBRE A (IM)POSSIBILIDADE DE AGÊNCIA EPISTÊMICA

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

Aprovada em: ____ de _____ de 2017.

Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Felipe de Matos Müller (Orientador)

Profa.. Dra. Kátia Martins Etcheverry

Prof. Dr. Rodrigo Borges

Prof. Dr. Carlos Augusto Sartori (UFSM)

Prof. Dr. Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (UFC)

Para Ana Maria

AGRADECIMENTOS

Registro aqui a minha gratidão a Cláudio de Almeida e Felipe de Matos Müller, pelo privilégio de tê-los como professores. A Stephen Hetherington, pela generosidade de me receber no meu estágio (doutorado sanduíche) na UNSW, Austrália. A inspiração e as lições destes professores foram cruciais para minha pesquisa.

Agradeço também a Markos Valaris, pelo cuidado de escrutinar o meu trabalho durante o período que estive na UNSW. A Kátia Etcheverry e Rodrigo Borges, pela qualidade das observações e aconselhamentos durante a banca de qualificação deste trabalho.

A André Neiva e a três avaliadores anônimos, que contribuíram em partes importantes do que está escrito aqui. Aos colegas e professores do Programa de Pós-Graduação da PUCRS, por suas inúmeras contribuições na minha formação geral como estudante de filosofia.

Por fim, mais uma vez, meu agradecimento especial a Felipe de Mattos Müller, por sua paciência e sabedoria. Eu não poderia ter escolhido melhor orientador.

Agradeço ainda à sociedade brasileira (CNPq e Capes), pelo financiamento da minha pesquisa e a toda equipe do Programa de Pós-Graduação da PUCRS, pelo ambiente profissional e acadêmico estimulante do qual tive e tenho a honra de poder participar. Obrigado a todos!

RESUMO

Este trabalho examina a possibilidade de agência no domínio epistêmico - a visão compartilhada por muitos filósofos de que possamos ser ativos, ao invés de passivos, em relação à a formação de nossas crenças e as nossas manifestações de conhecimento. Ele apresenta vários sentidos em que essa visão é articulada na literatura e conclui que a noção de agência epistêmica é plausível apenas em sentido indireto, no sentido das diferentes ações que realizamos com intuito de melhorar nossos compromissos epistêmicos. Trata-se de um tipo de agência prática, como qualquer agência, que não nos autoriza a pensar que possamos estar agindo genuinamente quando cremos ou conhecemos.

Palavras-chave: Epistemologia; Teoria da Ação; Racionalidade Epistêmica; Racionalidade Prática; Conhecimento.

ABSTRACT

This work examines the possibility of agency in the epistemic domain - the view shared by many philosophers that we can be active, rather than passive, in relation to the formation of our beliefs and our manifestations of knowledge. It presents various senses in which this view is articulated in the literature and concludes that the notion of epistemic agency is plausible only in an indirect sense, in the sense of the different actions that we perform in order to improve our epistemic commitments. It is a kind of practical agency, like any agency, that does not allow us to think that we may be acting genuinely when we believe or know.

Keywords: Epistemology; Theory of Action; Epistemic Rationality; Practical Rationality; Knowledge.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1 Porque não há agência no domínio epistêmico: pressupostos	17
1.1 A concepção padrão de agência	17
1.2 Agência humana <i>por excelência</i>	19
1.3 Razões para agir.....	21
1.4 O problema das razões “certas” e “erradas”	24
1.5 Ações de conhecimento?.....	27
1.6 O problema das razões “certas” e “erradas”, novamente	31
1.7 Estados epistêmicos.....	36
1.8 Atitudes epistêmicas.....	41
1.9 A metáfora da atividade.....	42
1.10 Ações epistêmicas: <i>asserção</i>	44
1.11 Ações epistêmicas: <i>aceitação</i>	48
2 Agência doxástica: onde está a atividade?.....	52
2.1 Crer por vontade.....	52
2.2 Voluntarismo doxástico: Mathias Steup.....	56
2.3 Controle reflexivo.....	60
2.4 A atividade está na inferência: Paul Boghossian.....	71
3 Conhecimento, decisão racional e habilidade.....	78
3.1 O modelo instrumentalista.....	78
3.2 Conhecimento como exercício de habilidade.....	86
3.3 Conhecimento como conquista de um agente.....	90
3.3.1 John Greco.....	92
3.3.2 Ernest Sosa.....	94
3.3.3 Linda Zagzebski.....	103
3.4 Conhecimento é habilidade: Stephen Hetherington.....	113
Conclusão	129
Referências	136

Introdução

Entrar pela porta dos fundos. Eis aí uma boa metáfora quando tentamos explorar, como farei aqui, a possibilidade de ação genuína no domínio epistêmico. Estou me referindo à experiência de entrar em uma casa e se deparar com uma certa desarrumação que os anfitriões não nos mostrariam normalmente. E que, por uma questão de etiqueta, nem podemos esperar que nos mostrassem. A primeira coisa que notamos é que não há mais uma divisão clara entre objetos epistêmicos e práticos. Razões teóricas ou epistêmicas e razões práticas estão imbricadas e as últimas podem se sobrepor as primeiras. Nos damos conta que não podemos ser agentes epistêmicos sem ao mesmo tempo sermos agentes práticos. E esta é uma constatação perturbadora. Não apenas porque a ideia de que possa haver ação no domínio epistêmico parece não fazer parte da tarefa filosófica de estabelecer as condições de conhecimento e justificação racional, que permitiu à epistemologia se apresentar com uma disciplina independente, mas porque talvez tais ações não sejam, de fato, possíveis.

A ideia de que atitudes epistêmicas, como crer, julgar, inferir e conhecer, envolvem algum tipo de ação de nossa parte é motivada fundamentalmente pela discussão sobre a natureza das normas epistêmicas. Desde John Locke, pelo menos, os conceitos epistêmicos fundamentais de justificação e conhecimento têm sido tratados em termos normativos. Obrigação intelectual, responsabilidade epistêmica, permissibilidade, garantia etc. são expressões correntes no vocabulário epistemológico. E o que se pretende genericamente com a noção de agência epistêmica é conferir um *status* positivo a essas noções. Pensa-se que somos epistemicamente responsáveis por nossas atitudes cognitivas da mesma forma como somos moralmente responsáveis por nossas ações. Foi assim na origem do debate, no âmbito das discussões sobre o voluntarismo doxástico e da ética da crença, nos anos de 1980. E é assim agora, quando boa parte do interesse epistemológico se volta para temas clássicos da filosofia prática e da filosofia da ação na expectativa de se encontrar um conceito unificado do que são razões normativas – o que determina que alguma coisa seja razão para outra.

No terreno da ação racional, razões normativas são entendidas como fatos que contam a favor de alguma ação ou atitude. São fatos que determinam se um agente *deve* ou não fazer alguma coisa ou adotar alguma atitude. Mas que tipo de fatos são esses? Para atuar como razões esses fatos devem envolver os estados representacionais do agente, como crenças e desejos, ou razões podem ser articuladas em termos de fatos não-mentais?

Podemos falar em ação racional levando em conta apenas o conteúdo das atitudes do agente sem considerar o estado mental em que ele se encontra? É possível avaliar o que um agente deveria ou não fazer em uma determinada circunstância independentemente do valor de se adotar essa ação? A ideia de que existe um tipo especial de valor – o valor epistêmico – que governa as atitudes epistêmicas é legítima? Em que sentido? Essas são algumas das questões que emergem do esforço de se tentar estabelecer um elo entre o que a tradição entende por razões epistêmicas, frequentemente subsumidas pelo conceito de justificação epistêmica, e a noção de razões normativas que resulta de certas releituras recentes da filosofia prática.

Como sugeri no parágrafo inicial, a tese que pretendo desenvolver aqui envolve os bastidores deste debate. Não irei me ocupar da farta teorização sobre princípios e normas epistêmicas. A questão relevante aqui não é se as normas que governam as atitudes epistêmicas são ou não verdadeiras. Minha pergunta é anterior. É identificar como normas, que estabelecem padrões de correção para os estados de crença e conhecimento, se conectam causal e normativamente com a noção de agência, no âmbito da ação racional. É tentar explicar por que, às vezes, exibimos em nosso comportamento cognitivo uma capacidade de seguir normas epistêmicas. Essa capacidade é apenas uma habilidade natural de refletir e, entre outras coisas, refletir sobre as regras que nos governam? Ou ela é uma capacidade no sentido de sermos capazes de nos ajustar e eventualmente escolher se queremos ou não adotar essas normas em nossas vidas? A ideia de agência epistêmica é relevante por isso. Como expressa o famoso princípio *dever* implica *poder*, é aparentemente um requerimento da normatividade em geral que, para que alguém possa ser sujeito a uma norma, ele deve ao menos poder ser capaz de se ajustar a ela.

Também parece ser um requerimento geral da normatividade que normas possam regular *causalmente* o comportamento dos agentes e, particularmente, que elas possam ser violadas. No entanto, a maioria das normas epistêmicas, como as normas relativas à crença (uma crença é correta se e somente se é suportada pela evidência ou uma crença é correta se e somente se é verdadeira) são apresentadas frequentemente como verdades conceituais ou necessárias. E verdades necessárias não são algo que possamos seguir ou não e, neste sentido, não são normas que possam *regular* nosso comportamento.

Como verdades necessárias, normas epistêmicas são *constitutivas*. Elas nos dizem como as coisas deveriam ser para serem o que são, mas não oferecem qualquer direção

para nossas condutas.¹ Regular o nosso comportamento é o trabalho da agência. É a agência que explica por que, ocasionalmente, nós temos a capacidade de seguir normas epistêmicas. E é também a agência que explica por que, mesmo quando exibimos essa capacidade em nosso comportamento, não há qualquer garantia de que as coisas serão como deveriam ser. A *acrasia* (quando alguém apesar de saber o que é melhor a ser feito, faz outra coisa) é um fenômeno comum no âmbito das nossas deliberações práticas. Eu estou inteiramente consciente que fumar faz mal, decido que não irei mais fumar e, mesmo assim, acendo um cigarro. O estudo desses casos é particularmente interessante porque revela uma das complexidades da agência humana: como o que se toma como dimensão normativa (o que devemos ou não fazer) ou como dimensão avaliativa (o que é bom para nós fazermos) pode se encontrar com a dimensão descritiva (o que nós tipicamente fazemos).

Se, do ponto de vista da normatividade epistêmica, o conceito de razões normativas pode, de fato, atender ao propósito de unificar essas três dimensões é uma questão que deixarei em aberto. Assim como também deixarei em aberto a questão de decidir se o fenômeno da *acrasia* pode ter um paralelo epistêmico (alguém que aceita conscientemente uma proposição enquanto também aceita que é epistemicamente errado aceitá-la).² Meu esforço é mais básico neste sentido. É examinar se a agência pode ter o

¹ De acordo com Peter Railton (1999), uma noção mínima de norma envolve, pelo menos, duas dimensões: uma semântica, que consiste em descrever quais são as condições de correção em questão, e outra epistemológica, que envolve uma explicação de como podemos nos conformar a essas condições, ou seja, de como a norma *regula* o comportamento dos agentes supostamente sujeitos a ela. É o que ele chama de “força normativa”, algo que ocorre na interioridade da mente do indivíduo e anda lado a lado com a “liberdade normativa” – o fato central da normatividade de que normas devem poder ser violadas, pois do contrário não seriam normas. Assim, por exemplo, se assumirmos a verdade como norma básica de correção da crença como meta epistêmica única e constitutiva, veremos que, se um agente tiver essa meta particular – ter crenças verdadeiras –, a norma se tornará inerte, pois o agente não poderá violá-la. Se, por outro lado, o agente não tiver essa meta, ele não poderá agir e assim não será um agente.

² Alguns autores, como Christopher Hookway (2001), sustentam que essa forma de crença irracional pode fazer sentido. Porém, neste caso não como um problema do processo de formação de crença ou do julgamento, mas como um problema da ação ou da deliberação sobre o que fazer. Concordo com essa visão, mas discordo que esse tipo de *acrasia* possa ser epistêmica. Como mostrarei mais adiante, a estrutura das normas que governam a investigação e a deliberação é diferente da estrutura das normas que governam atitudes epistêmicas, como crer, julgar, inferir e conhecer. É importante notar também que a *acrasia* é basicamente um problema de motivação, de não se ter a motivação apropriada. Estes casos sugerem que entender e aceitar uma proposição que expressa o meu compromisso com uma norma não é suficiente para me motivar a agir de acordo. Porém, ter uma motivação para agir é diferente de ter uma motivação para crer, julgar, inferir ou conhecer. A ideia de que possa haver motivação epistêmica genuína, de que sejamos motivados diretamente por um desejo pela verdade (Sosa 2011) é problemática do ponto de vista causal dos estados epistêmicos. Por outro lado, não há dificuldade de vermos como podemos ser motivados genuinamente por qualquer desejo, incluindo o desejo pela verdade. Só que, neste caso, nós não estamos mais falando de motivação epistêmica, mas de motivação prática, como ocorre tipicamente quando investigamos ou deliberamos sobre a verdade de uma proposição. A *acrasia* que ocorre no âmbito da investigação e da deliberação, que são atividades *práticas* orientadas para a verdade, envolve a mesma

papel que a epistemologia normativa atribui a ela. Isto é, se podemos ser agentes epistêmicos em um sentido direto, de que haja uma conexão (causal e normativa) entre duas estruturas teóricas que a tradição trata como distintas, a do raciocínio prático e a da racionalidade teórica ou epistêmica. Neste sentido trata-se muito mais de localizar um território – a interseção possível entre epistemologia e ação – do que de teorizar sobre um território já estabelecido.³

O certo é que não há muitas referências ao termo “agência epistêmica” na literatura. Poucos autores a mencionam explicitamente ao explicar objetivamente o que eles querem dizer com essa noção: Baron Reed, Ernest Sosa, Sarah Wright, Pascal Engel, Kieran Setiya e não muitos mais. Os três primeiros no âmbito do debate sobre virtude epistêmica e dois últimos com intuito justamente de negar que tal conceito seja possível, que possamos ser genuinamente ativos em relação aos estados epistêmicos básicos de crença e conhecimento.

Também não há uma entrada para o tópico “agência epistêmica” em enciclopédias. No entanto, um número crescente de filósofos, cientistas e pesquisadores de diferentes áreas usa os termos “agência” e “agente” para designar vários tipos de atitudes ou episódios cognitivos ou epistêmicos. Frequentemente é apenas um uso formal referindo-se ao sujeito de uma sentença. Porém, muitas vezes a intenção é estabelecer uma analogia entre as atitudes de crer por razões ou, redundância à parte, conhecer por razões e agir por razões. Outras vezes ainda o objetivo é reduzir as atitudes epistêmicas a um estado supostamente mais básico de agir racionalmente. Argumentarei neste trabalho que essa analogia é apenas aparente e que reduzir atitudes epistêmicas a ações é

fraqueza da vontade de quando decidimos que não é bom fazer determinada coisa e a fazemos mesmo assim. Por exemplo: eu sei, todas-as-coisas-consideradas, que eu deveria pesquisar outras fontes antes de aceitar uma tese (proposição) como verdadeira; eu exibio esse compromisso em meu comportamento (sou um bom pesquisador), mas eu nem sempre faço isso.

³ Localizar um território e teorizar sobre um território já definido são tarefas distintas. Como mostrarei a seguir, “agência epistêmica” não é um conceito estabelecido. No entanto, os conceitos de agência e de epistêmico são. Agência é um tema proeminente da filosofia da ação. E o mais longe que o esforço de relacionar ação e epistemologia nos levou até aqui é consequência, em grande medida, dos influentes trabalhos de Timothy Williamson (2000) e Hawthorne e Stanley (2008) sobre o ato de asserir, como um tipo de ação governada por normas epistêmicas. No entanto, nenhum destes autores reivindica o conceito relevante de “agência epistêmica”. E os que o reivindicam nem sempre têm em mente uma teoria da ação específica para dar suporte às suas reivindicações. Definir claramente de que tipo de ação estamos falando quando nos referimos a atividades epistêmicas, como pensar, inferir, formar crenças, conhecer, levantar e rejeitar hipóteses, julgar etc, é uma tarefa em aberto. É um trabalho que exige amplitude e precisão, mas que tem os seus custos. Leitores mais familiarizados com os debates específicos, tanto no âmbito da filosofia da ação quanto na epistemologia, poderão sentir falta da profundidade e do detalhamento que seria normal se estivéssemos teorizando sobre um território estabelecido.

implausível, pois há diferenças estruturais cruciais – normativas e de causalidade – entre os estados de crer e conhecer e o estado, seja ele qual for, de agir por razões.⁴

Decidir que *p*, aceitar que *p*, imaginar que *p*, asserir que *p*, conjecturar sobre *p* etc, são todos episódios que envolvem algum tipo de agência mental. São coisas que nós fazemos e não coisas que apenas acontecem conosco. Mas a atividade aqui é realmente epistêmica? Em que sentido?

No âmbito da filosofia da mente há vários proponentes da ideia de que tudo ou quase tudo que passa em nossas mentes – raciocinar, julgar, decidir, aceitar, prestar atenção a alguma coisa ou outra – são instâncias de agência epistêmica. “Ações mentais, incluindo julgar que *p* e decidir que *p*, têm a mesma fenomenologia de fazer algo e não a fenomenologia de se ser apresentado a alguma coisa como sendo o caso, como na percepção, ou como algo que nos acontece como a imaginação não intencionada” (Peacocke 2007).⁵

Outros pensam que nossos estados mentais, especialmente crenças, envolvem uma certa disposição para julgar, que é expressa na noção kantiana de *espontaneidade*. É a ideia de que não somos meros observadores do que acontece em nossas mentes, mas que a *faculdade do entendimento*, para usar a terminologia de Kant, diferentemente da percepção, é ativa e em um certo sentido livre. “Julgar, concluir sobre o que pensar, é algo do qual nós somos, em princípio, responsáveis – algo que fazemos livremente em oposição a algo que meramente acontece em nossas vidas” (McDowell 1984: 438).

Há também aqueles que sugerem que a agência envolvida na formação de crenças diz respeito à própria natureza do raciocínio e que realizar uma inferência é uma forma de ação. “Inferir é uma ação mental de nível pessoal, consciente, voluntária” (Boghossian 2014:2). Enquanto outros ainda (Sosa 1997, 2007; Zagzebski 2000 e Greco 2003), preferem identificar o exercício de agência epistêmica diretamente no processo de aquisição de conhecimento. “[c]rença é conhecimento quando é apta: isto é, quando sua correção é atribuível à competência exercida em condições apropriadas” (Sosa 2007: 92).

A minha estratégia neste trabalho consiste em examinar diferentes abordagens sobre o que poderia ser agência epistêmica disponíveis na literatura. Mostrarei que, na maioria delas, o conceito de agência epistêmica, como denotando um tipo de agência

⁴ Essa é também a posição, com diferentes ênfases, de Kieran Setiya (2013) e Pascal Engel (2010, 2013).

humana intencional genuína, refere-se, na verdade, a um tipo de relação indireta entre ações e estados epistêmicos. Observarei ainda que outras vezes o que se pretende é estabelecer uma falsa analogia entre atitudes epistêmicas e ações intencionais. E concluirei que mesmo a explicação talvez promissora de agência epistêmica na literatura – uma que considera o conhecimento como uma forma *direta* de ação – esbarra na dificuldade de explicar como esse tipo de redução seria possível.

A hipótese de que atitudes epistêmicas como crer, julgar ou inferir e conhecer possam ter o mesmo tipo de explicação racional que se aplica à ação intencional ou que possa haver uma forma genérica de explicação racional (o conceito de razões normativas) que se aplica tanto a atitudes epistêmicas quanto a ações me parece insatisfatória para suportar uma noção substantiva de agência epistêmica. Isto porque – e aqui está o centro da minha tese – a causalidade de agir por uma razão não é a mesma de crer por uma razão ou conhecer por uma razão.⁶ Porém, ao defender a tese de que não há ação genuína (direta) no domínio epistêmico, não quero dizer que não possa haver uma interpretação que torne o conceito de agência epistêmica (no sentido de ação epistêmica direta) plausível, embora eu não tenha a menor ideia de que interpretação poderia ser esta.

É inegável que nossas ações afetam ou influenciam nossa situação epistêmica. E mesmo se considerarmos como epistêmicas apenas aquelas atividades que têm objetivos ou consequências epistêmicas, como a investigação ou a deliberação sobre a verdade de uma proposição, veremos que a relação (causal) é indireta. Os cuidados que eu tomo ao longo de uma investigação certamente influenciam a qualidade da evidência que suporta minha crença. Mas conduzir uma investigação com competência não revela nada de especial sobre a natureza epistêmica da crença que eu formei. Essa é uma qualidade prática. Ela pode ser epistêmica apenas em um sentido indireto, a medida em que ela tem como meta alcançar a verdade sobre a proposição.

As abordagens que me interessam aqui são aquelas que defendem que podemos ser de algum modo ativos em relação a atitudes epistêmicas como crer, conhecer, intencional, entre outras.⁷ Ou, ainda, que sugerem que ser um agente epistêmico é

⁶ Crenças, na definição tradicional que estou adotando aqui, são estados psicológicos que têm como objeto uma proposição. Já o termo “proposição” é definido como um objeto abstrato portador primário do valor de verdade compartilhável de várias atitudes mentais.

⁷ Na definição que estou empregando aqui, atitudes epistêmicas dizem respeito a estados mentais cujo conteúdo são proposições (ver nota acima). São atitudes que manifestam a relação cognitiva entre um indivíduo (em geral, uma pessoa) e uma proposição. Muitos consideram que desejos, sentimentos, lembranças, temores entre muitos outros estados mentais, que *prima facie* envolvem algum tipo de atividade

constitutivo dessas atitudes e, neste sentido, é condição necessária de qualquer atitude epistêmica. Minha tese é que atitudes epistêmicas, como *crer*, *intencionar*, *conhecer* e outras tipicamente epistêmicas como *julgar* e *inferir* não são coisas que nós fazemos. Não são ações. Elas não são eventos datáveis. Ao invés disso, são estados duradouros ou permanentes (não se pode fazer uma linha do tempo dentro de um estado, apenas da passagem de um estado para outro) e, como tal, obedecem a outro tipo de normas e razões.

Que atitudes epistêmicas sejam estados, não algum tipo de evento, processo ou ação, não quer dizer obviamente que não há nada que possamos fazer para alterá-los. Nossas crenças mudam, afinal. Nosso conhecimento de agora não é o mesmo de minutos atrás e é trivial atribuir essas mudanças à nossa suposta agência epistêmica. Não há dúvida de que fazemos coisas por razões cognitivas – melhorar nossa situação epistêmica, por exemplo – e que fazemos coisas com *consequências* cognitivas. O próprio estado de conhecimento é frequentemente entendido como o resultado do exercício de certas habilidades e disposições intelectuais. É certo que o desenvolvimento de habilidades e disposições para o conhecimento envolve várias ações de nossa parte. Mas isso também significa dizer que o conhecimento é uma *produção*, é algo que nós intencionalmente fazemos?

Em um sentido muito amplo, o termo *agência* pode se empregar a qualquer coisa ou entidade que tenha uma relação causal com outra. Este trabalho, entretanto, lida com um sentido bem mais estreito de agência, que interessa particularmente aos filósofos: o sentido de *agência humana*. E, para concluir que não há agência epistêmica genuína na atividade humana, irei me valer basicamente de dois pressupostos que, como veremos, representam interpretações canônicas na literatura da ação e na literatura epistemológica.

O primeiro diz respeito à agência. Trata-se do que chamo aqui de *modelo padrão de agência*, porque deriva da visão filosófica amplamente dominante do que se entende por ação. Refiro-me à uma certa ortodoxia, segundo a qual a ação deve ser explicada em termos de intencionalidade da ação intencional, desenvolvida a partir dos influentes trabalhos de G.E.M. Anscombe (1957) e Donald Davidson (1963). Uma ortodoxia que se complementa com a tese davidsoniana de que razões não são apenas causas, mas são

mental, podem ser atitudes epistêmicas. Não irei considerar esses estados aqui, como também não tratarei de nenhuma polêmica particular sobre as questões lógicas e semânticas envolvidas nas atribuições de relações cognitivas a proposições. Irei me ater prioritariamente aos verbos proposicionais que são centrais na avaliação do comportamento epistêmico, especialmente *crer* e *conhecer*.

também causas racionais. É a ideia de que os eventos que constituem uma ação e, neste caso, uma ação racional, devem ser causados pelas razões certas, compatíveis com as intenções do agente (e não através de cadeias causais desviantes).⁸

E o segundo diz respeito ao aspecto epistêmico. Argumentarei que há um limite para que possamos considerar uma ação como epistêmica, que é o contraste causal e normativo entre a estrutura das razões para agir (racionalidade prática) e das razões para crer e conhecer (racionalidade epistêmica).

Um dos objetivos secundários deste trabalho é distinguir atitudes genuinamente epistêmicas de ações supostamente epistêmicas. Isto porque, se consideramos seriamente os pressupostos que estou assumindo aqui, seremos levados a concluir que a ideia de que possamos ser de algum modo ativos em relação às nossas crenças e outros estados epistêmicos decorre, em grande parte, de se considerar como *ação* a atividade mental que ocorre quando formamos ou revisamos crenças e adquirimos conhecimento. Assim, defenderei que episódios mentais, como crer, conhecer, julgar e inferir, que para muitos são paradigmáticos do exercício de agência epistêmica, são, de fato, atitudes epistêmicas e não ações epistêmicas.

Este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, são apresentados os pressupostos e os argumentos que irão orientar, nos capítulos seguintes, o exame de diferentes propostas de agência epistêmica na literatura. No capítulo dois, são examinadas as abordagens que tentam localizar o exercício relevante de agência na atitude epistêmica básica de crer. São apresentadas teorias que relacionam a formação de crenças com o controle volitivo (Steup 2000, Ginet 2001), com o julgamento reflexivo (McDowell 1998, Moran 2001) ou com o julgamento inferencial (Boghossian 2014). Por fim, o capítulo três, considera as propostas que vinculam o exercício de agência diretamente ao estado de conhecimento – teorias que tratam o conhecimento como o resultado do exercício virtuoso de certas habilidades e disposições cognitivas (Zagzebski 2000, Sosa 2003, 2009, Greco 2009) ou como uma forma direta de ação (Hetherington 2011a).

⁸ A discussão clássica do problema das cadeias causais desviantes está em Davidson (1980) e Goldman (1970). Não tratarei desse assunto.

1 Por que não há agência no domínio epistêmico: pressupostos

Neste capítulo apresento as concepções dominantes do que a literatura define como “agência” e “epistêmico”, que adotarei como pressupostos neste trabalho. Estabeleço uma distinção entre atitudes epistêmicas e o que alguns consideram ações epistêmicas e apresento os argumentos – um de natureza metafísica e outro conceitual – contra a convicção mais geral de que possamos ser de algum modo ativos, ao invés de passivos, em relação aos estados epistêmicos de crença e conhecimento.

1.1 A concepção padrão de agência

De acordo com uma versão familiar de agência, que estabelece as condições do que alguns chamam de *agência humana por excelência* (Velleman 1992; O'Brien 2007), um agente realiza uma ação, se ele faz ϕ *intencionalmente*, *têm razões para* ϕ , pode ser *reflexivamente consciente* de ϕ , *é livre* para ϕ e, assim, *é responsável* por fazer ϕ . A essas condições costuma-se adicionar a exigência, conhecida como cláusula causal, de que a relação entre a intenção para fazer ϕ e a ação de fazer ϕ seja de causação pelos estados mentais do agente.

Em uma tentativa de oferecer uma taxionomia do que a literatura apresenta agora como *agência epistêmica*, Pascal Engel (2013) sumariza essa versão, digamos, plena ou madura de agência humana (*full-blown agency*, na definição de Michael Bratman), nas seguintes condições mínimas: um agente faz ϕ se e somente se: i) ele tem uma razão para ϕ que é constituída pelo menos por uma intenção; ii) a razão e a intenção causam um movimento corporal de modo apropriado e iii) ele poderia ter agido diferentemente (possibilidades alternativas).⁹

A despeito dos problemas que o modelo acima pode apresentar – há vários que o próprio Engel reconhece¹⁰ –, penso que ele reflete adequadamente o que em geral se considera serem a concepção e a teoria *padrão da ação humana*. Trata-se de uma visão

⁹ Note-se que o sentido de fazer aqui é de fazer intencionalmente o que, conforme o modelo padrão de ação intencional que estou adotando neste trabalho, significa agir. De acordo com essa visão, o que racionaliza uma ação é a sua intencionalidade. Agir intencionalmente é o mesmo que agir racionalmente que, por sua vez, é o mesmo que agir. Assim, todas as referências ao termo ação neste trabalho dizem respeito a ação intencional e a ação racional.

¹⁰ O principal deles é o problema das cadeias causais desviantes. Como definir o que é modo apropriado, não desviante, sem incorrer em algum tipo de circularidade? Como explicar em que consiste causação não-desviante sem apelar para alguma noção primitiva não analisável de agência ou controle? Davidson (1973) afirma que a teoria padrão da ação pode explicar apenas as condições necessárias para agência. Já Goldman (1970) argumenta que estabelecer a causação apropriada é uma questão empírica, que independe de qualquer assunção filosófica sobre o que é ser um agente.

que concebe a ação em termos de intencionalidade (Anscombe 1957, Davidson 1963) e que explica a intencionalidade com uma teoria da ação em termos de causação pelos estados mentais do agente e eventos (Davidson 1963, 1981; Goldman 1970, Mele 2003).

Donald Davidson (1980) afirma que uma ação, em um sentido básico, é algo que um agente faz que é “intencional sob alguma descrição”, sugerindo que há uma relação conceitual entre ação genuína, de um lado, e intenção, do outro. Não pretendo explorar aqui as várias inflexões que esses dois conceitos têm na literatura. Também não irei me envolver com as dificuldades notórias do como individuar uma ação que é intencional sob uma descrição e não sob outra. Nem tampouco tomar partido no debate se as razões do agente em agir são, de fato, as causas da ação. Assumirei, com a maioria, que explicar ações em termos de intencionalidade e intencionalidade em termos de causação racional ainda é a abordagem mais plausível para a ação humana.

É certo que se pode usar a expressão “agente” para virtualmente qualquer coisa que tenha o poder de causar alguma coisa (uma substância química, um terremoto, um termostato que aciona o motor de um refrigerador etc.). Mas é esse sentido mais estreito, denotando a realização de ações intencionais, que, desde Aristóteles e Hume, entre outros, tem realmente interessado aos filósofos. É importante notar que algumas das propostas que examinarei aqui resistem à visão de que agência envolve necessariamente ações intencionais. Minha avaliação, entretanto, é que o tipo de ação não-intencional reivindicada como tipicamente epistêmica por essas teorias é perfeitamente compatível com a explicação causal oferecida pelas teorias intencionais.

Por fim, também é importante ressaltar que algumas das propostas recentes de agência epistêmica referem-se a diferentes tipos de agência, que, a rigor, não têm – ou não precisam ter – qualquer relação conceitual com o modelo padrão de ação adotado neste trabalho. Esse é caso, por exemplo, das teorias de agência coletiva (que se refere a ações de grupo), de agência relacional (que diz respeito a relações interpessoais e ao seu impacto causal na ação individual), de agência artificial (que explora a noção de ação na robótica e em sistemas de inteligência artificial), entre outras.

Uma das vantagens da adoção do modelo causal de ação intencional é justamente mostrar que o escopo de ações que poderiam ser consideradas epistêmicas é, de fato, muito menor do se costuma pensar.¹¹ No âmbito da filosofia da ação, esta é, de longe, a

¹¹ Uma taxionomia atualizada sobre os diferentes tipos de agência disponíveis na literatura pode ser encontrada em Schlosser (2015).

visão dominante, e, por isso, irei adotá-la como critério para definição do conceito relevante de agência neste trabalho.¹²

Como veremos nas diferentes propostas que serão examinadas aqui, a atribuição de agência é em grande medida uma questão de níveis de ação. Assim, é comum associar o exercício de agência a ações que envolvem *mais* ou *menos* que as condições (i)-(iii) listadas acima. Muitos resistem, por exemplo, à ideia de que ações tenham que ser intencionais, que muitas vezes fazemos coisas sem qualquer intenção.

Outros (Dancy 2000, Alvarez 2000) argumentam que ações – mesmo ações humanas – não necessitam instanciar estados mentais e eventos (como crenças, intenções e desejos) e alguns sugerem que podemos atribuir agência a seres incapazes de realizar ações intencionais ou incapazes de formar representações mentais. E há ainda os que defendem a possibilidade de que as múltiplas instâncias da agência humana são melhor explicadas sem a alocação de representações mentais ou mesmo que todas as instâncias de agência seriam melhor explicadas sem a alocação de representações mentais.¹³

Deixando de lado momentaneamente qualquer controvérsia potencial, o fato é que essas propostas raramente são incompatíveis com o modelo padrão de agência que estou assumindo neste trabalho. Isto porque este não é um modelo de agência *em si* (em um sentido geral), mas de um *tipo* de agência. Refiro-me à agência humana que envolve, em geral, ações *intencionais*, ações *conscientes*, bem como ações *autônomas* ou *livres*, embora não necessariamente, como veremos em algumas das propostas que apresentarei aqui.

Para evitar confusão não irei antecipar o que cada autor entende como sendo as noções relevantes para a agência. O peso de cada uma dessas características e a maneira como elas são agrupadas dependem de conceitos de fundo, tais como consciência reflexiva, liberdade de julgamento, autoconsciência ou autoconhecimento, autonomia

¹² De acordo com esse modelo, identificado como evento-causal, ser um agente é tão somente ser movido de modo apropriado por razões. Assim, uma ação é algo que nós fazemos e não algo que simplesmente acontece conosco, se ela é “intencional sob alguma descrição”, como sugere Davidson (1980, ensaio 3) ou se ela está sob a mesma árvore de ação de uma ação intencional, como propõe Alvin Goldman (Goldman 1970). Para uma famosa defesa da visão humeana de que ações são o resultado de estados mentais do agente e eventos, ver Davidson 1980 – especialmente o ensaio 4 – no qual Davidson contesta a sugestão popularizada por Roderick Chisholm (atribuída, por sua vez, a Thomas Reid) de que como agentes racionais seríamos dotados de um certo poder de rastrear fatos e estados de coisas, conceitualmente mais básico do que o poder de causação.

¹³ Ver Schlosser (2015) para uma visão geral sobre as diferentes posições disponíveis na literatura.

intelectual, responsividade a razões etc.¹⁴ Elas correspondem, como veremos, às várias maneiras a partir das quais os diferentes autores tentam expressar sua convicção de que o que ocorre no âmbito da cognição humana não é algo que simplesmente acontece conosco, mas é algo que fazemos.

1.2 Ação humana *por excelência*

É comum que o modelo padrão de agência – as condições (i)-(iii) – seja criticado por ser muito exigente. Porém isso, como argumentei acima, é apenas dizer que existem versões menos exigentes. A objeção mais frequente – e contundente, a meu ver – é uma que critica justamente o contrário: a falta de certas exigências. Segundo alguns autores, a teoria padrão da ação simplesmente não instância a "ação humana *par excellence*", como define David Velleman (2002).

Trata-se da ideia de que o modelo padrão de ação falha em capturar a participação do agente na ação, o que fica evidenciado especialmente no problema das cadeias causais desviantes. Muito resumidamente, é o problema de que sempre parece possível que os estados mentais relevantes e eventos causem o evento ou ação relevante (um certo movimento, por exemplo) de um modo que não corresponde à intenção do agente. As razões que causam a ação são diferentes da intenção. Como mostra o famoso exemplo de Davidson. O montanhista segura o companheiro de escalada na corda. O companheiro está solto no ar e há o risco de os dois despencarem. O montanhista avalia a situação e forma a intenção de se livrar do peso excessivo soltando a corda que os une. Esse pensamento o deixa nervoso e o nervosismo o faz soltar a corda (Davidson 1973). Vê-se aqui uma lacuna entre a intenção do montanhista e o seu comportamento. Seu comportamento não é causado por sua intenção seguindo a rota causal apropriada e, por isso, não pode ser considerado uma ação.¹⁵ A ação aqui é claramente não-intencional e, de acordo com a teoria padrão da ação, sequer seria uma ação.

Nesta história [Velleman se refere à teoria padrão da ação em geral] razões causam uma intenção e uma intenção causa movimentos corporais, mas ninguém – isto é, nenhuma pessoa – faz qualquer coisa. Eventos psicológicos ocorrem

¹⁴ As várias inflexões conceituais por trás das noções de intenção, consciência, liberdade ou autonomia e a relação entre um conceito e outro são difíceis de mapear. Irei tratá-las informativamente no âmbito das próprias teorias.

¹⁵ Como assinali na nota 10, o problema das cadeias causais desviantes é a principal dificuldade para o modelo padrão de agência, como exercício de ação intencional.

dentro de uma pessoa, mas a pessoa serve apenas como arena para esses eventos. Ela não participa ativamente” (Velleman 1992: 461).¹⁶

De acordo com Velleman, o agente deve ser o “dono” das atitudes que causam a ação.¹⁷ E essa conexão, segundo ele, é um aspecto primitivo, não-analisável, do que é ser um agente. Contudo, como veremos a seguir, propostas que descrevem um tipo de ação humana *plena*, nas quais o agente necessita possuir, exercitar ou instanciar certas propriedades cognitivas – ter consciência reflexiva, ser sensível a razões, ter controle racional sobre suas motivações etc – não são incompatíveis com as condições (i)-(iii). Elas revelam apenas que a teoria padrão não pode explicar o que é ser um agente *pleno*. Ou seja, as condições (i)-(iii) talvez não sejam suficientes para descrever esse tipo mais exigente de agência, mas ainda assim são necessárias, como aponta Davidson (1973).

Assim, a fim de delimitar minimamente o vasto território de propostas e teorias que percorrei neste trabalho, resalto que: (a) são propostas que dizem respeito à agência humana, definidas genericamente nas condições (i)-(iii) e (b) são propostas que não necessitam preencher os requisitos do que alguns chamam de agência humana *por excelência* para reivindicar o conceito relevante de agência epistêmica.

1.3 Razões para agir

O que, de fato, parece ser decisivo para ideia de que somos agentes é que as ações devem ser causadas de *modo certo* pelo agente (devem estar conectadas apropriadamente à intenção do agente). E, antes disso, devem ser “intencionais sob alguma descrição” (Davidson 1980, ensaio 3). Para usar um outro exemplo de Davidson, a ação do cirurgião de atropelar o seu paciente com seu carro pode ter o efeito de remover o apêndice do paciente, mas não é uma ação sob a descrição remover o seu apêndice (Davidson 1980:111). Fazer com que algo seja o caso é muito diferente de fazer algo. Do mesmo modo, prestar atenção a *p*, lembrar que *p*, aceitar que *p*, conjecturar sobre *p*, são ações mentais que podem ter o efeito de me fazer crer *p* ou conhecer *p*, mas não são ações sob a descrição de crer *p* ou conhecer *p*.

¹⁶ No original: “In this story, reasons cause an intention, and an intention causes bodily movements, but nobody—that is, no person—does anything. Psychological and physiological events take place inside a person, but the person serves merely as the arena for these events: he takes no active part.”

¹⁷ O significado da expressão “dono” aqui está relacionado com o problema das cadeias causais desviantes. O agente é “dono” da ação quando sua ação está alinhada de modo certo (não desviante) com a sua intenção. O que, segundo Velleman, exigiria um certo tipo de *consciência* primitiva do agente daquilo que ele está fazendo.

Basicamente, o que modelo padrão de ação nos ensina, é que uma ação, para ser uma ação e não algo que apenas acontece conosco, deve ser racional. Ou seja, não basta que haja uma sequência causal de eventos que produz um certo movimento corporal. É preciso que o evento seja produzido por uma razão. É o que Davidson chama de *intenção com a qual* o evento é produzido, que irá assegurar que a causação obedeça a rota certa. Ela deve se basear apropriadamente na razão pela qual ela é causada e não em qualquer razão disponível do agente.

Grande parte da atração da ideia de agência epistêmica deve-se a semelhanças na estrutura normativa de agir por razões e crer ou conhecer por razões. Vejamos, por exemplo, o caso da crença: uma crença, para ser justificada, deve ser baseada na razão apropriada, que não é qualquer razão, mas a razão que justifica a crença. Independentemente de tomarmos razões como estados mentais ou fatos a relação “ser uma razão para x fazer ψ ” é aparentemente a mesma relação do que literatura epistemológica define como “relação de suporte epistêmico”, no sentido de algo “ser uma razão para x crer p ”.

De acordo com o modelo padrão da ação, que estou assumindo neste trabalho, agir intencionalmente é agir por uma razão. E agir por uma razão é agir de um modo que possa ser racionalizado pelas premissas de um silogismo prático, que consiste genericamente de uma premissa maior – a meta ou desejo do agente – e uma premissa menor – a crença de que determinada ação é o melhor meio para alcançar esse fim (Davidson 1970, 1980; Goldman 1970; Audi 1986).

Seguindo essa visão, o que racionaliza uma ação são as razões *motivacionais* e o movimento dessas razões para a ação, que são tratadas também como razões *explicativas*.¹⁸ Assim, razões motivacionais são concebidas como estados psicológicos do agente que tornam possível a explicação do que o agente está fazendo, no sentido de que podem ser citadas na explicação causal de sua ação.¹⁹ O agente age porque ele tem um

¹⁸ A questão de se explicar as ações intencionais como sendo as razões do agente para agir foi durante muitos anos um dos principais debates da filosofia da ação. Como já antecipei, minha escolha aqui é pelo modelo predominante. Nesta concepção, a explicação das razões da ação são explicações causais, que citam os desejos, intenções e as crenças meio/fim como as causas da ação (Goldman 1970).

¹⁹ Para muitos, esta é a principal contribuição de Donald Davidson à teoria padrão da ação: razões motivacionais não são simplesmente causas, mas são causas racionais. Para que possam ser citadas na explicação causal de uma ação, as razões precisam estar relacionadas de modo apropriado (não desviante) com as motivações do agente. Para que seja uma ação intencional, ela precisa também ser produzida por uma razão, de tal modo que a razão em questão é a razão pela qual ela é produzida, assegurando-se assim

complexo desejo/crença que explica e motiva sua ação. Ou seja, as razões motivacionais são as únicas razões relevantes para a justificação ou racionalidade da ação.

É certo que razões epistêmicas podem justificar e assim fazer todo o trabalho explicativo de uma ação. Porém, apenas em um sentido indireto, como mostrarei ao longo deste trabalho. A literatura sobre racionalidade prática costuma fazer uma distinção entre razões explicativas e razões justificativas ou, conforme outra terminologia, entre razões motivacionais (que causam e explicam a ação) e razões normativas (que a justificam). Razões epistêmicas são razões justificativas ou mais controversamente normativas. Elas podem explicar a ação se o agente, *todas as coisas consideradas*, de fato as empregar na ação. A participação das razões justificativas na ação, no entanto, é indireta. Elas são razões *pro tanto* para ϕ . Elas falam a favor de ϕ e de se fazer ϕ , mas podem não ser decisivas para *motivar* o agente. O balanço geral de suas razões poderá levá-lo a fazer diferente.

Contrariamente a diferentes teorias voluntaristas de ação intencional, segundo as quais possuir metas ou intenções são atos da vontade, que não envolvem necessariamente a posse de estados mentais causalmente eficazes (Melden 1961, Ginet 1990, Sehon 2005), e de abordagens que explicam a ação intencional como sendo causada por certas propriedades intrínsecas, não redutíveis do agente (Chisholm 1964; Taylor 1966; Lowe 2008), assumirei que uma ação preenche os padrões normativos que se aplicam a ela apenas se ela preenche os padrões da racionalidade prática, que é diferente da racionalidade epistêmica, cujos requerimentos são neutros ou opacos em relação às razões contingentes sobre fatos do nosso sistema motivacional.

O que não quer dizer que razões epistêmicas sobre a verdade da crença de que p com base na crença de que q não possam ser incluídas nesses fatos. Ou, mais precisamente, que crenças sobre razões normativas em geral (epistêmicas ou não) não possam ter também um papel explicativo para criaturas racionais e, assim, motivar no agente a intenção ou o desejo relevante de ajustar suas atitudes a essas crenças. Quer dizer apenas que crenças normativas, que explicam por que agentes racionais devem ter determinados desejos e atitudes, não contam elas mesmas como razões motivacionais e, assim, não estão envolvidas na cadeia causal da agência. A menos, é claro, que elas

que a causação tenha uma rota correta, não desviante. Para que possa ser considerada uma ação, a ação deve seguir o padrão de racionalidade prática enunciado acima.

representem efetivamente o desejo do agente de agir de acordo com elas. Mas, novamente, a relação aqui será indireta.

Nos casos paradigmáticos de racionalidade prática, razões normativas, como já antecipei, são fatos, aspectos do mundo, que contam a favor de agirmos de uma determinada maneira. Porém, podemos não estar conscientes desses fatos ou podemos estar conscientes e não sermos movidos por eles e, em particular, podemos agir pela razão de que p mesmo que p não seja uma proposição verdadeira. Para agirmos basta que estejamos motivados, de modo não desviante, pela crença de que p , pouco importando a verdade ou falsidade da crença.

1.4 O problema das razões “certas” e “erradas”

Há várias características que diferenciam a racionalidade epistêmica da racionalidade prática. Do ponto de vista da ação, a mais relevante delas é a que envolve o papel do desejo, da vontade, indispensável na motivação (causal) da ação racional. Já do ponto de vista epistêmico, a diferença crucial reside nas regras de correção da crença que, como veremos a seguir, podem ser generalizadas para outros estados epistêmicos. Tradicionalmente, pensa-se que razões para *querer* crer, ou seja, motivadas pela vontade de crer, não são boas razões para crer. E isso parece ser assim, não só em decorrência da diferença na natureza da motivação, mas porque há também um contraste normativo entre o tipo de razão certa e o tipo de razão errada para crer. Uma crença é correta somente se ela for baseada em evidência suficiente ou, de acordo com outra visão, se e somente se ela for verdadeira.²⁰

Uma junta de médicos conclui que o paciente está sendo acometido por uma doença grave que o levará à morte em poucos meses. O paciente tem uma razão para crer que irá morrer. Esta é a evidência (a razão epistêmica) que resulta do diagnóstico dos médicos. Mas ele também tem o desejo de não morrer e sabe-se objetivamente que manter uma atitude positiva diante da doença é uma excelente razão pragmática para que o paciente creia que irá se recuperar. Quais são as razões “certas” e “erradas” neste caso?

²⁰ Para Mark Schroeder, a assimetria entre motivação para agir e motivação para crer é o que explica, por exemplo, por que parece mais difícil crer em Deus pelas razões pragmáticas de Pascal do que pelo argumento teológico de Anselmo. A razão que Anselmo nos oferece é epistêmica, ela pretende ser suportada diretamente pela evidência de Deus, enquanto Pascal desenvolve um raciocínio indireto, que mesmo sendo bem-sucedido, parece não tornar a crença em Deus mais racional, *enquanto* crença. (Schroeder 2012: 459).

. Casos como este, em que razões pragmáticas parecem se sobrepor à razões epistêmicas, tem alimentado o debate sobre a distinção entre o tipo de razões certas e erradas para crer. Para alguns autores, como Derek Parfit (2011), essa distinção é vantajosa porque permite que se amplie a discussão sobre racionalidade para outras atitudes ou estados proposicionais, além de crenças. São atitudes que exibem as mesmas características da relação que razões pragmáticas tem com as crenças, como é o caso, por exemplo, da formação de intenções.²¹

Seguindo uma terminologia de Parfit, vários autores têm sugerido que o contraste entre razões práticas ou pragmáticas e razões epistêmicas ou teóricas pode ser melhor compreendido mediante uma distinção entre razões *estado-relacionadas* (razões dadas pelo estado mental do agente) e razões *objeto-relacionadas* (razões dadas pelo conteúdo que aquela atitude deve ter para que o agente possa ser tomado como racional). Pensa-se que razões do tipo “certo” para atitudes epistêmicas devem ser suportadas pelo objeto ou pela evidência e razões do tipo “errado” são aquelas baseadas apenas nos benefícios de se estar em um determinado estado de ter tal atitude (razões pragmáticas ou estado-relativas).²²

Basicamente, o que Parfit argumenta é que a relação “ser uma razão para” entre os fatos sobre os objetos que desejamos e os desejos para os quais esses fatos são razão não pode ser reduzida a uma relação naturalista, como no modelo crença-desejo que prevalece na literatura. Assim, eu somente tenho uma razão para realizar uma ação, quando realizar essa ação traz como resultado que eu tenho uma razão de desejar esse resultado. Para Parfit, ter uma razão para agir é ter uma razão para desejar, que é dada

²¹ Um dos exemplos mais proeminentes da distinção entre razões do tipo “certo” e do tipo “errado” com relação a intenções é o quebra-cabeça da toxina, de Kavka (Kavka 1983). É o caso, detalhado na nota 59, em que é oferecida uma recompensa para que a pessoa forme a intenção de fazer algo que terá um mau resultado e em que a recompensa está vinculada como a intenção, não com a ação. Basta formar a intenção de tomar a toxina, não é preciso agir de acordo com ela. O que os filósofos observam com relação a esse caso é que há uma assimetria de motivação – é mais difícil (impossível, talvez) formar a intenção com base na motivação de ganhar uma recompensa do que com base na motivação de receber a recompensa para realizar a ação. Trata-se de uma assimetria também de razões. Ela afeta a racionalidade da ação, mas não da intenção. Mas como intenções não podem ser formadas desvinculadas do seu objeto, que é a ação, formar a intenção de tomar a toxina para ganhar a recompensa, sem intencionalmente as consequências ruins de se tomar a toxina, é uma tarefa provavelmente impossível.

²² A observação intuitiva aqui é o tipo certo de razão para crer é a evidência que *p*. E que considerando que *p* é o objeto da crença que *p*, o tipo certo de razão para crer é suportado pelo objeto do qual ela é razão para. Da mesma forma como no exemplo da toxina. O que dá errado com a ideia de formar a intenção de tomar a toxina é que o incentivo é ganhar a recompensa. Ou seja, a intenção não vem acompanhada da razão correspondente de realmente tomar a toxina, que é o tipo certo de razão para a intenção. Ela simplesmente não é suportada pelo objeto do qual a intenção é razão para.

não pelo estado mental (o desejo e a crença de que determina ação é meio para determinado fim), mas pelo resultado objetivo da ação. Trata-se de algo que é bom por si só, independentemente de ser bom ou desejado por alguma pessoa.²³ A moral por trás da distinção, sugerida por Parfit, não é que razões epistêmicas, que correspondem ao que ele chama de razões objeto-relativas (relativas ao conteúdo alético da ação ou da atitude), são as razões do tipo certo e que razões pragmáticas relacionadas com o desejo ou com estado mental em que o agente se encontra sejam do tipo errado de razões. Sua sugestão é que a própria distinção entre racionalidade prática e racionalidade epistêmica é equivocada. Para ele, razões práticas (no caso aqui estado-relativas) simplesmente não parecem ser razões. Como escreve Engel:

Posso desejar crer *p*, e através de alguma rota desviante, me causar a crença que *p*. Mas meu desejo para crer não pode ser uma razão genuína para crer. Apenas razões que são baseadas na minha suficiente evidência de que *p* é verdadeiro podem ser razões. Meu desejo de ter uma crença que trará conforto, prazer ou alívio, por mais justificado que posso estar do ponto de vista prático ou prudencial, não pode ser uma razão genuína para crer (Engel 2013: 166).²⁴

Porém, como observa também Engel, o fato que sempre parece ser possível que um desejo ou uma intenção tome uma rota desviante,²⁵ não quer dizer que somente razões para crer ou para intencionar são razões genuínas. Ou seja, que razões pragmáticas para querer crer ou querer intencionar, não são razões. Elas podem não ser as razões adequadas para crer ou conhecer, mas são perfeitamente boas para agir.²⁶ Ao afirmar que um desejo é racional se as crenças sobre a base na qual ele é formado são fatos que seriam razões

²³ Na visão de Parfit, razões estado-relativas são razões “autointeressadas” (*self-interested*). Elas são razões que dizem respeito ao desejo de que certos eventos aconteçam para o nosso próprio bem prático. Essas razões podem ser usadas para definir o que é bom para nós. Porém, elas contrastam com as razões objeto-dependentes, que são razões “onipessoais”. Segundo Parfit, estas são as únicas razões normativas que nós todos temos para agir, considerando os eventos de um ponto de vista imparcial e impessoal. Ele conclui que razões onipessoais podem ser reconhecidas, pesadas e comparadas com nossas razões pessoais (estado-dependentes) da mesma perspectiva pessoal com a qual respondemos às razões pessoais vinculadas aos nossos autointeresses (Parfit 2011, seção 13).

²⁴ No original: “I can desire to believe that *p*, and through some deviant route, cause myself to believe that *p*. But my desire to believe cannot be a genuine reason to believe. Only reasons which are based on my sufficient evidence that *p* is true can be reasons. My desire to have a belief which will bring me comfort, pleasure or relief, as justified it can be from a practical or prudential point of view, cannot be a genuine reason to believe.”

²⁵ É importante notar novamente que o problema das cadeias causais desviantes não tem uma resposta satisfatória na literatura. Porém isso não quer dizer que o quadro evento-causal, predominante na filosofia da ação, que explica nossas razões para agir em termos de razões estado-relativas, seja equivocado. Ele pode ser insuficiente, mas ainda assim necessário para explicarmos a ação intencional (Davidson 1980).

²⁶ De acordo com a tradição, uma das características que distinguem razões epistêmicas de razões práticas ou pragmáticas é a exclusividade das razões epistêmicas. Razões epistêmicas respondem unicamente a verdade da evidência, enquanto que razões práticas responde a uma multiplicidade de fatores. Como escreve Timothy Scanlon: “desde que crer é crer que algo é verdadeiro, o único tipo de razão que alguém pode ter para crer – para sentir a convicção, emprega-la em pensamento posterior, e assim por diante, é uma razão para pensá-lo como verdadeiro (Scanlon 1998:35).

caso eles ocorram, Parfit se compromete com a tese de que só há um tipo de racionalidade, a racionalidade epistêmica. Trata-se de uma pressuposição. Ou, mais precisamente, de uma idealização que, como tal, somente pode fazer sentido em termos puramente procedurais (razões para agir *seriam* apenas aquelas razões fixadas por aquilo que o agente *iria* desejar se seus desejos *fossem* maximamente responsivos à evidência). Mas, em se tratando de razões para agir, que é o foco quando falamos de agência, isso é, no mínimo, controverso. Como escreve Jussi Suikkanen:

Se formarmos um conjunto substancialmente ruim o suficiente de desejos maximamente coerentes e consistentes, ainda assim não podemos garantir que a pessoa irá querer evitar um futuro de agonia. Se, pelo contrário, estipularmos que ninguém conta como inteiramente racional a menos que deseje evitar agonia no futuro, então estamos assumindo razões substanciais ao invés de usar a racionalidade para as razões que temos. Essa visão deixaria de ser uma visão baseada em desejos (Suikkanen 2009:5).²⁷

O que Suikkanen quer dizer com o trecho acima é que razões para agir devem ser baseadas em desejos que representam efetivamente os estados mentais do agente e não em desejos ideais. E a tese comumente aceita aqui é uma que remete ao famoso dualismo de Sidgwick (1874) que aponta para uma espécie de *incomensurabilidade* entre razões práticas e epistêmicas. Conforme essa concepção, não há como comparar nossas razões para alcançarmos as coisas que são melhores para nós com nossas razões para alcançarmos o que é melhor de um ponto de vista objetivo, impessoal. Assim, do ponto de vista da ação, ou seja, da agência, agir sobre razões práticas ou sobre razões epistêmicas é igualmente racional. Voltarei a este ponto mais adiante.

1.5 Ações de conhecimento?

É conhecido o esforço de alguns autores (Hawthorne e Stanley 2008, Williamson 2005 e Littlejohn 2014) de tentar unificar razões epistêmicas e razões práticas em torno do que a literatura consagrou como norma do conhecimento. Resumidamente, essa norma diz o seguinte: “Quando a escolha de S é *p*-dependente é apropriado para S tratar a proposição que *p* como uma razão para agir se e somente se S sabe que *p*.” (Hawthorne e Stanley 2008).²⁸

²⁷ No original: “If we make a substantially bad enough set of desires maximally coherent and consistent, we still cannot guarantee that the person will want to avoid a future of agony. If, in contrast, we stipulate that no-one counts as fully rational unless she desires to avoid future agony, then we are assuming substantial reasons instead of using rationality to account for what reasons we have. This view would no longer be a desire-based view”.

²⁸ No original: “Where S’s choice is *p*-dependent, it is appropriate for S to treat the proposition

Do ponto de vista do modelo padrão de ação que estou assumindo neste trabalho, a tese de que para agir racionalmente é preciso conhecer enfrenta basicamente duas dificuldades. Primeiro, ela não é uma verdade normativa. Saber que p não é necessário, nem suficiente para que seja permissível para S tratar a proposição que p como razão para agir. E, segundo, ela não nos diz nada sobre a natureza da ação, sobre a suposta agência que ocorre quando exercitamos, instanciamos ou manifestamos o conhecimento prévio que p . Ações manifestando conhecimento podem ocorrer independentemente da influência de um item de conhecimento, seja esse item de conhecimento, um estado mental primitivo, não-analisável, como sugere Williamson, ou um estado híbrido, como ensina a tradição.

A chave para entender como a norma do conhecimento poderia unificar razões epistêmicas e razões práticas é a noção *ações de conhecimento*.²⁹ São ações que manifestam que S sabe que p , como asserir conscientemente, se mover conscientemente de uma determinada maneira, responder conscientemente a uma pergunta etc. Elas representam o que Gilbert Ryle (1949) classificou de *ações inteligentes*. São ações que manifestam conhecimento prático, um conhecimento-come, do mesmo tipo que está presente em atividades como tocar piano, ler um texto, escrever uma carta etc. Elas são *inteligentes* porque manifestam conhecimento proposicional, conhecimento de fatos ou conhecimento-que.

Todas as ações inteligentes são manifestações de conhecimento-que? Esta é a pergunta de Ryle. E sua resposta, como sabemos, é não. Algumas ações são realizadas inteligentemente (expressando, portanto, conhecimento-que) sem terem que ser guiadas por qualquer instância de conhecimento-que prévio. Um pianista talentoso pode executar uma nota específica no piano, sem que essa demonstração de conhecimento-come seja precedida ou governada por um conhecimento-que associado (como, por exemplo, conhecer objetivamente a inclinação correta dos dedos em relação às teclas, o ritmo, a força aplicada nas mãos etc.). Ele provavelmente adquiriu algum conhecimento-que quando apreendeu a tocar piano ou a executar essa nota específica. Mas agora que ele já sabe, ele não precisará implementar esse conhecimento-que para executar a nota. Ele poderá inclusive ter desenvolvido sua própria técnica, sem que seus movimentos atuais

that p as a reason for acting if and only if S knows that p .”

²⁹ “Knowing actions”, no original cunhado por Stephen Hetherington (2013).

tenham qualquer relação causal ou normativa com o conhecimento-que que um dia talvez ele tenha adquirido.

É importante notar que, quando filósofos como Jason Stanley e Williamson afirmam que toda manifestação de conhecimento-come é uma manifestação de conhecimento-que (Stanley e Williamson 2001), eles não estão se referindo a habilidades como tocar piano, andar de bicicleta, disparar uma flecha etc. Eles estão se referindo a habilidades cognitivas ou a “ações de conhecimento”, como escreve Stephen Hetherington (2013). E como ocorre com relação a qualquer ação, habilidades cognitivas como asserir, formular corretamente uma hipótese ou responder acuradamente a uma pergunta não envolve (não precisa envolver) qualquer trabalho teórico prévio para concluirmos que tais ações manifestam conhecimento-que. Se aplicarmos a norma do conhecimento essas ações (*r* é razão para A fazer *x* se e somente se A sabe que *r*), veremos que o conteúdo dessas ações é justamente o conhecimento-que que está sendo asserido, aceito ou expressado na nossa resposta.

Há, portanto, uma diferença entre ações inteligentes que são demonstrações de conhecimento-come e manifestações de conhecimento-come que para serem inteligentes precisam ser instâncias de conhecimento-que. É esse segundo tipo de ação inteligente que está sob a mira da crítica anti-intelectualista de Ryle. Não irei explorar o argumento de Ryle aqui. Escrevendo na primeira metade do século passado, seu alvo não era o tipo de visão externalista sobre conhecimento-que que prevalece atualmente na literatura. O que ele pretendia mostrar – e mostrou, a meu ver – é que o componente da justificação no conhecimento-que não pode ser requerido coerentemente como parte do que está sendo gerado e, assim, constituir a *inteligência* dentro da ação inteligente.³⁰ E o seu raciocínio continua perfeitamente válido. Aqui está uma generalização desenvolvida por Stephen Hetherington:

Suponha a título de redução que qualquer ação inteligente A apenas existe em parte porque existe alguma instância prévia C de conhecimento-que. Note que tal uso de C é uma ação, presumivelmente uma ação inteligente. Chame esta ação

³⁰ Na redução ao absurdo apresentada no segundo capítulo de “The Concept of Mind” (1949), Ryle nota que o que torna uma ação inteligente, distinta e superior a um comportamento de outra forma indistinguível é que a primeira, mas não a última é “guiada por proposições regulatórias”, que distinguem sua ação como inteligente. De tal modo que para que uma ação seja inteligentemente executada é preciso haver uma consideração prévia de uma proposição e a execução desta operação, ela mesma, pode ser mais ou menos inteligente, mais ou menos estúpida. Logo, agir inteligentemente requer uma operação prévia de considerar uma proposição e considerar uma proposição inteligentemente requer a ação prévia de considerar uma proposição. E, assim, sucessivamente.

de A1. Então nossa assunção intelectualista inicial para a redução também se aplica a A1: deve ter havido uma instância de C1 de conhecimento-que precedendo e supervisionando a generalização de A1. Agora este uso de C1 é uma ação inteligente – que podemos chamar de A2. E assim por diante até o infinito. Enfrentamos uma necessidade sem fim de várias ações pertinentes – A1, A2, A3, ... – para sequencialmente e conjuntamente constituir A. No entanto, ninguém pode realizar uma infinidade de tais ações – A1 (= usar C para gerar A), A2 (= usar C1 para gerar A1), A3 (= usar C2 para gerar A2) etc., como precursor para realizar até mesmo uma única ação inteligente A. Ainda assim, ações inteligentes são realizadas. Então, não é assim que elas são realizadas. Por redução, em outras palavras, nem toda ação inteligente, manifestando conhecimento-come, precisa ser precedida e supervisionada – se é para ela existir como uma ação inteligente – por algum conhecimento-que (Hetherington 2013: 26-7).³¹

Se o argumento de Hetherington estiver correto, como penso que está, então a tese de que existem “ações de conhecimento”, no sentido de que há uma conexão normativa entre conhecimento e ação, que pode ser unificada em torno da chamada norma do conhecimento, não é verdadeira. Ela não se aplica a ações inteligentes em geral. E também não se aplica a ações inteligentes em particular, como asserir que p , aceitar p , responder acuradamente que p etc. Ela pode ser uma verdade normativa *epistêmica*, que, no entanto, pode não ter qualquer repercussão sobre o raciocínio prático do agente. Pelo menos não uma repercussão direta. Como mostrarei mais adiante, agir ou não com base em razões epistêmicas (que respeitem normas epistêmicas) é uma decisão prática. E o fato, por exemplo, de um agente realizar um ato de fala que não preenche os padrões de correção da asserção (A deve asserir p se e somente se A conhece p) não significa que ele não está asserindo.

De acordo com modelo padrão de agência que estou considerando neste trabalho, o que um agente precisa para tratar uma razão como premissa em seu raciocínio prático é ter uma crença justificada de que p é o melhor meio (M) para seus fins (F), sejam eles quais forem. Se p é verdadeira e, assim, um caso de conhecimento é uma outra questão. Do ponto de vista da correção do raciocínio prático, o que o agente deve assegurar é de

³¹ No original: “Suppose for *reductio* that any given intelligent action A exists only in part because it has been preceded and overseen (whether with awareness or not) by some already existing instance K of knowledge-that. Notice that such a use of K is an action,¹⁰ presumably an intelligent one.¹¹ Call that action A1. Then our initial intellectualist *reductio* assumption applies also to A1: there needs to have been some instance K1 of knowledge-that preceding and overseeing the generation of A1. Yet this use of K1 is an intelligent action—which we may call A2. And so on, ad infinitum. We confront an unending need for various pertinent actions—A1, A2, A3, . . . —to have sequentially and jointly contributed to the constituting of A. However, no one can have performed an infinitude of such actions—A1 (= using K to generate A), A2 (= using K1 to generate A1), A3 (= using K2 to generate A2), etc.—as a precursor to performing even a single intelligent action A.¹² Still, intelligent actions are performed. So, that is not how they are performed. By *reductio*, in other words, not every intelligent action, manifesting knowledge-how, needs to have been preceded and overseen—if it is to exist as an intelligent action—by some knowledge-that.”

que ele tem *razões* que justificam p e que, por isso, ele sabe que p é M para F e não simplesmente de que ele crê que sabe que p é M para F.

O que é tratar alguma coisa como razão para ação ou como premissa em um raciocínio prático? É mesmo necessário conhecer p para agir com base em p ? Eis aqui um caso apresentado por Jessica Brown (2008) que talvez esclareça melhor a questão:

Cirurgião: Um estudante está acompanhando o trabalho de um cirurgião por um dia. Pela manhã ele o observa examinando clinicamente um paciente A que tem uma doença no rim esquerdo. A decisão é remover o rim a tarde. Mais tarde, o estudante observa o cirurgião já na sala de cirurgia com o paciente A anestesiado na mesa de cirurgia. O cirurgião consulta os registros do paciente. O estudante está intrigado e pergunta uma das enfermeiras: “O que está acontecendo? Por que ele está olhando os registros do paciente? Ele esteve clinicando o paciente esta manhã. Será que ele não sabe qual é o rim que precisa ser operado?” E a enfermeira responde: “Claro, que ele sabe qual é o rim. Mas imagine o que seria se ele removesse o rim errado. Ele não deve operar sem antes consultar os registros do paciente” (Brown 2008: seção 3).³²

A motivação de Brown é a mesma que move outros autores que defendem a chamada infiltração pragmática (estados epistêmicos são sensíveis ao risco prático da verdade ou falsidade da proposição). Para esses autores, em virtude da repercussão prática que a remoção do rim errado teria na saúde do paciente, o cirurgião deveria considerar a “re Checagem” antes de decidir. Em um sentido ordinário é exatamente assim que as coisas acontecem. Porém, a discussão interessante aqui é se o cirurgião *deveria* ou não considerar a “re Checagem” como premissa no seu raciocínio prático, considerando que este aspecto prático *afeta* a verdade da proposição. Será que afeta? Como? E se o cirurgião falhasse em reconhecer a necessidade de “re Checagem” como premissa? Sua crença inicial (justificada) de que ele sabe que p seria irracional e, assim, ele não poderia usá-la como razão para agir?

É fácil reconhecer que o cirurgião teria sido tremendamente negligente se não considerasse a necessidade de “re Checagem” no seu raciocínio prático (afinal, verificar os registros do paciente antes de uma cirurgia faz parte do protocolo médico). E isso

³² Surgeon: A student is spending the day shadowing a surgeon. In the morning he observes her in clinic examining patient A who has a diseased left kidney. The decision is taken to remove it that afternoon. Later, the student observes the surgeon in theater where patient A is lying anaesthetized on the operating table. The operation hasn't started as the surgeon is consulting the patient's notes. The student is puzzled and asks one of the nurses what's going on:

Student: I don't understand. Why is she looking at the patient's records? She was in clinic with the patient this morning. Doesn't she even know which kidney it is?

Nurse: Of course, she knows which kidney it is. But, imagine what it would be like if she removed the wrong kidney. She shouldn't operate before checking the patient's records.”

certamente é razão para ele agir de acordo com o protocolo. Porém – e aqui está ponto –, esta não é uma razão *epistêmica*, no sentido de ele deve tratar o protocolo com razão evidencial para crer justificadamente e, assim, saber qual é o rim que deve ser operado.

Em resumo, como veremos mais adiante, razões para agir não exibem a mesma estrutura causal e normativa das razões para crer ou conhecer. Tratar razões práticas como um tipo de razão epistêmica talvez faça sentido se atribuirmos certas propriedades metafísicas à relação entre conhecimento e ação. Mas que propriedades poderiam ser essas, senão as propriedades causais de um estado mental prévio causando outro estado, como no modelo padrão de ação descrito acima? No caso específico da norma do conhecimento, essa conexão, para não ser ociosa, teria que assegurar que o conhecimento, já presente, *constitui* as ações de conhecimento e, assim, permite que uma ação seja *conhecível*. Mas diante de uma reivindicação substancial desse tipo, como superar a carga cética, apontada por Ryle e Hetherington? Como defender, sem circularidade, o princípio de que qualquer ação será uma ação de conhecimento se e somente se o agente tem o conhecimento que a ação manifesta?

1.6 O problema das razões “certas” e “erradas”, novamente

E se o que chamamos de razões certas para crer (razões objeto-relativas ou epistêmicas, reguladas pelas normas da crença forem apenas um tipo razão para agir (razões estado-relativas ou práticas)? Ou, ainda, se as razões práticas que suportam nosso conhecimento-como não forem um tipo de razão epistêmica, regulada pela norma do conhecimento, como sugerem Williamson, Hawthorne e Stanley, entre outros? Mas, ao contrário, se todo conhecimento for um tipo de conhecimento-como e o que acabamos de definir como razões estado-relativas (práticas) forem as únicas razões genuínas que nós temos?

Noções centrais da epistemologia, como crença justificada (racional) e conhecimento, podem ser resignificadas de uma perspectiva inteiramente “praticalista”³³? Podemos nos referir coerentemente a esses conceitos independentemente das normas

³³ O termo “praticalista” se refere especificamente a um tipo de revisão à análise tradicional do conhecimento, proposta por Hetherington. No entanto, ele pode ser generalizado para outras propostas, de inspiração wittgensteiniana, segundo as quais o conhecimento é apenas um tipo de habilidade prática. Voltarei a este ponto no capítulo 3.

epistêmicas que são exatamente o que assegura que algo possa ser uma crença justificada ou um caso de conhecimento, em primeiro lugar?

Questões como essas são combustível para um tipo forte de pragmatismo que corresponde, a meu ver, ao ambiente conceitual mais promissor (talvez o único) em que poderíamos falar genuinamente em agência epistêmica. A tese pragmatista aqui não é a da comensurabilidade epistêmica, de que razões práticas podem se sobrepor a razões epistêmicas. Ele é mais forte do que isso. Ela sugere que as normas epistêmicas relevantes são normas práticas, a medida em que estão presentes (são parte) da racionalidade prática. Assim, por exemplo, a distinção entre tipos certos ou errados de razões para atitudes epistêmicas não pode ser estabelecida pela distinção entre razões epistêmicas (dadas pelo objeto da atitude) e razões práticas (dadas pelo estado mental). Todas as razões seriam de um único tipo: seriam razões práticas ou estado-relativas. Esta é, por exemplo, a posição de Mark Schroeder:

Exatamente como você pode querer ir para a praia, você pode querer que Jack vá à praia. Assim, ao invés de assumir que “querer” é polissêmico ou ambíguo entre essas duas construções linguísticas, assumo que “querer” tem o mesmo significado e estrutura sintática, mas que em “você quer ir à praia” há um pronome silencioso entre “querer” e “para”. Nesta visão, para a qual há evidência adicional da sintaxe, “você quer ir para a praia” significa aproximadamente “você quer a si mesmo para ir para a praia” – e é por isso porque tomamos desejos (quereres) como tendo objetos proposicionais, mesmo quando eles são desejos sobre o que fazer (Schroeder 2012: 463).³⁴

Basicamente o que Schroeder pretende dizer na citação acima é que o *slogan* de que o tipo certo de razão são razões suportadas pela evidência objeto da crença é falso. Isto porque desejos tomam proposições como seus objetos, da mesma forma como qualquer atitude epistêmica. O problema, segundo ele, é que não há como definir, sem algum tipo de arbitrariedade, por que razões suportadas pelo objeto da crença (a evidência de que irei para a praia) e da intenção (a ação de ir à praia) são do tipo certo, enquanto razões suportadas pela evidência do desejo ou pelo estado mental do agente são do tipo errado? Ele argumenta que todas as características (crer com base na evidência de que eu

³⁴ No original: “Just as you can want to go to the beach you can want Jack to go to the beach. So rather than assuming that ‘want’ is polysemous or ambiguous between these two constructions, linguists assume that ‘want’ has the same meaning and syntactic structure, but that in ‘you want to go to the beach’ there is a silent pronoun between ‘want’ and ‘to’. On this view, for which there is additional evidence from syntax, ‘you want to go to the beach’ means approximately, ‘you want yourself to go to the beach’—that’s why we take desires (wants) to have propositional objects, even when they are desires about what to do. And the same evidence goes for intention.”

irei à praia e intencionar com base na crença de que irei para a praia) estão presentes também nas atitudes que resultam do estado mental do agente.

Schroeder afirma que existem razões dadas pelo estado mental do agente, que são razões certas para adotar atitudes e não apenas para não as adotar. Especificamente, ele sustenta que podem haver razões do tipo certo estado-relativas para não intencionar ou não crer. Para usar o exemplo do próprio Schroeder: pode ser racional para um agente não intencionar ir para a praia se ele está esperando uma previsão mais detalhada do tempo. Ele pode refrear por um instante o desejo de ir à praia.

Segundo Schroeder, o fato de nós termos esse tipo de controle sobre razões estado-relativas mostra que a distinção entre razões estado-relativas e razões objeto-relativas é equivocada. Ele argumenta que as razões certas neste caso não envolvem necessariamente o objeto da intenção, que é a ação de ir à praia, nem o objeto da crença, que é a evidência de que estou indo à praia. Assim, como também poderia seria uma razão do tipo certo para o paciente não crer (não assentir) a proposição da junta médica de que ele irá morrer em poucos meses, conforme indicam os exames e toda evidência clínica. A razão do paciente para não crer ou suspender o juízo é dada pelo seu estado psicológico. Ele quer crer que ele não irá morrer. Só que há um detalhe: crer que ele não irá morrer também pode ser uma razão do tipo certo objeto-relativa, pois sabe-se empiricamente que manter uma atitude positiva diante da doença pode ajudar na recuperação.

Para Schroeder, entretanto, todas as razões nesses casos são razões práticas. Elas consistem nos custos e benefícios das atitudes em questão. De tal modo que razões epistêmicas ou objeto-relativas seriam apenas uma subclasse de razões estado-relativas. Assim, como Bratman (2000 e 2001), para quem nós exercemos uma espécie de autogovernança epistêmica quando planejamos nossas ações para o futuro, Schroeder também pensa que normas epistêmicas são importantes para manter nossas ações alinhadas com nossas intenções para o futuro.

Elas são normas de racionalidade prática (basicamente normas de consistência e de coerência meios-fins) que funcionam como premissas no raciocínio do agente sempre que ele delibera sobre seus planos. São normas que “nos permitem coordenar e controlar nossas próprias ações através do tempo (ou de coordenar nossas próprias ações com as ações de outros agentes) e, de tomar decisões, às vezes em que temos mais recursos cognitivos disponíveis” (Schroeder 2012:483).

Na sua visão, são os benefícios que a verdade traz para o raciocínio prático (é melhor raciocinar com base em premissas verdadeiras do que falsas) que explica por que a evidência é uma razão do tipo certo. Mas explica também por que, quando as razões evidenciais são de algum modo inconclusivas – o diagnóstico dos médicos compete com o efeito que uma atitude positiva do paciente pode ter sobre a evidência –, suspender o juízo ou evitar formar uma determinada crença também pode ser um tipo certo de razão.

É importante notar, entretanto, que, desde que Richard Foley (1993) introduziu o debate sobre comensurabilidade epistêmica na literatura (a tese de que razões epistêmicas podem ser solapadas por razões práticas), há um relativo consenso de que razões para se abster de crer ou para não formar uma intenção são diferentes de razões para não crer ou não intencionar. E este é um fato que o próprio Schroeder parece reconhecer. Ele nota que refrear a intenção de fazer A não é apenas uma questão de ausência de intenção em relação a A. É uma atitude positiva, da mesma forma como evitar crer p não é a ausência de crença, mas uma atitude positiva de buscar ou esperar mais evidência sobre p .

Desde que refrear seja uma atitude, a teoria objeto-relativo/estado-relativo pode se aplicar a razões para ela, afinal – o tipo certo de razões apresentado no meu argumento acabará sendo o de razões que têm seu suporte no objeto da suspensão de juízo ao invés de no objeto da crença” (Schroeder 2012:476).³⁵

Schroeder ressalva, entretanto, que a distinção razões certas e erradas para crer ou intencionar somente fará sentido se admitirmos que pode haver um estado de razões, cujo objeto é a suspensão da crença que é diferente do objeto da crença. E por que não haveria esse estado? Do ponto da tradição, razões para suspender a crença de que p são razões práticas que decorrem do estado psicológico de insegurança em que o sujeito se encontra em relação à evidência (Feldman 2000).

Porém, o fato de haver tal estado, em que o sujeito está emocionalmente dividido entre crer no diagnóstico médico e o desejo de crer que ele irá se recuperar, não quer dizer que o objeto dessas atitudes seja diferente. Ambos envolvem razões evidenciais para não crer p , que, no entanto, são diferentes quando a atitude é evitar a crença de que p por evidência insuficiente e quando a atitude é não crer p por que esta é a evidência. Ou seja, o fato de haver um estado aparentemente comum de razões para não crer p não anula a distinção entre razões práticas e epistêmicas. A razão do paciente suspender o juízo em

³⁵ No original: “Since withholding is an attitude after all, the object-given/state-given theory can apply to reasons for it after all—the right-kind reasons featured in my argument will simply turn out to be reasons which bear on the object of withholding rather than on the object of belief.”

relação ao diagnóstico médico e adotar uma atitude positiva diante da doença não deixa de ser uma razão evidencial.

É importante notar que mesmo que a decisão do paciente de adotar uma atitude positiva nesse caso não fosse uma boa razão epistêmica (não é verdade que atitudes positivas diante da doença auxiliam na recuperação), ainda assim o raciocínio do paciente ao suspender o juízo sobre o diagnóstico continuaria sendo governado pela evidência. Ele não assentiu ao diagnóstico dos médicos porque ele estava psicologicamente inseguro e, assim, não tinha evidência suficiente de sua verdade.

O que é, de fato, próprio da distinção entre razões objeto-relativas e razões estado-relativas é que ela se aplica a *atitudes epistêmicas* e não à *ações epistêmicas*, como é o caso tipicamente da investigação ou de qualquer atividade deliberativa que tenha como objetivo descobrir ou estabelecer a verdade sobre *p*. Olhando sob esta perspectiva, vê-se que o esforço de Schroeder de mostrar que razões epistêmicas podem ter algumas características de razões práticas apenas reforça o contraste entre razões para crer, intencionar, conhecer etc. e razões para agir, que estou tentando explorar neste trabalho.

Que o estado mental do agente determine quais são suas razões para crer ou intencionar e que essas razões sejam reguladas por normas epistêmicas não quer dizer que ele não possa agir por qualquer outra razão. Casos de *acrasia* (nos quais o sujeito crê ou intenciona uma coisa e faz outra) acontecem corriqueiramente no âmbito da ação e não parecem envolver qualquer tipo de irracionalidade. Na verdade, esses casos apenas reforçam o contraste entre razões epistêmicas e razões para agir, conforme ressaltéi na seção anterior. Como escreve Engel, “embora possa haver razões erradas para crenças e outros estados epistêmicos, não há razões erradas para ações” (Engel 2013: 160). Ou seja, qualquer razão (sendo uma razão que possa fazer parte como premissa em um silogismo prático) pode ser boa para a ação, inclusive razões epistêmicas, como mostrarei mais adiante.

1.7 Estados epistêmicos

Muitos autores tratam epistêmico como sinônimo de cognitivo e esta é precisamente a ideia que irei perseguir aqui. Estarei interessado em atividades cognitivas que possam ser consideradas também atividades epistêmicas. Assim, episódios envolvendo cognição, como crer, julgar, conhecer, calcular, conjecturar, raciocinar podem – controvérsias à parte – ser considerados atividades epistêmicas.

Em geral, se considera que o que distingue uma atividade cognitiva como epistêmica e, portanto, como um caso de agência epistêmica, é a sua relação com a verdade. Pense-se, por exemplo, que a verdade é a meta de toda investigação. Ou ainda, às vezes, que a verdade é a única meta que tem valor intrínseco do ponto de vista epistêmico.³⁶ Como afirma Alvin Goldman:

A aquisição da verdade é frequentemente desejada e apreciada por si só, não por outras finalidades. Não seria de surpreender, então, que normas intelectuais devam incorporar crença verdadeira como um valor autônomo, além da sua contribuição para fins biológicos ou práticos (Goldman 1986: 98).³⁷

O chamado “problema do valor” em epistemologia não é o meu foco aqui. Contudo, há um aspecto neste debate que é crucial para a ideia de agência epistêmica. Trata-se de como se pode estabelecer a relação entre valor epistêmico e ação. Uma coisa é afirmar que a aquisição da verdade é *intrinsecamente* valiosa ou, como sustenta Goldman, é a *única* coisa que é intrinsecamente valiosa do ponto de vista de uma teoria epistemológica, seja ela qual for. Outra, bem diferente, é fazer a mesma afirmação do ponto de vista dos agentes, ou como escreve Kvanvig, dos “organismos” sobre cuja atividade cognitiva o filósofo está teorizando.

Pode ser o caso que a verdade seja o bem primário do ponto de vista do projeto teórico da epistemologia e, ainda assim, ser o caso que sistemas cognitivos alvejem uma variedade de valores diferentes da verdade. Talvez, por exemplo, eles tipicamente alvejem o bem-estar ou a sobrevivência ou talvez até sucesso reprodutivo, com a verdade não tendo qualquer papel (Kvanvig 2005: 286).³⁸

Assim, o problema de restringirmos o epistêmico ao monismo de valor não é que ele seja falso do ponto de vista teórico. É que ele não nos diz nada sobre a suposta atividade, sobre a suposta agência que exercitamos ou instanciamos quando perseguimos esse valor. Ter crenças verdadeiras confiavelmente produzidas mostra apenas que há coisas que nós fazemos que produzem esse resultado. A relação é indireta. Não se está

³⁶ O debate sobre o valor da verdade envolve nuances que fogem do escopo deste trabalho. Por isso tentarei tratar a questão da maneira mais ampla possível. Direi que crer a verdade é *prima facie* bom. Mas me mantereis neutro em relação à questão de que crer a verdade é *intrinsecamente* bom, em algum sentido lógico, constitutivo ou essencial a criaturas racionais. Minha preferência especulativa, como mostrarei ao longo deste trabalho, é tratar a verdade, não como um valor em si, mas com um valor contingente para que possamos alcançarmos as coisas que valorizamos.

³⁷ No original: “Truth acquisition is often desired and enjoyed for its own sake, not for ulterior ends. It would hardly be surprising, then, that intellectual norms should incorporate true belief as an autonomous value, quite apart from its contribution to biological or practical ends.”

³⁸ No original: “it might be the case that truth is the primary good that defines the theoretical project of epistemology, yet it might also be the case that cognitive systems aim at a variety of values different from truth. Perhaps, for instance, they typically value well-being, or survival, or perhaps even reproductive success, with truth never playing much of a role at all.”

dizendo que a formação de crenças é alguma coisa que nós fazemos, mas meramente que as coisas que nós fazemos influenciam, de diferentes formas, a formação de crenças.³⁹

Para tentarmos fazer justiça à retórica de que somos de algum modo ativos em relação aos estados epistêmicos básicos de crença e conhecimento, precisamos buscar um sentido mais amplo para o epistêmico. Talvez deva-se adotar uma perspectiva que não se abstraia de antemão das motivações e consequências causais envolvidas nas atividades cognitivas. Mas que perspectiva poderia ser esta?

Vamos admitir, a título de argumento, que somos agentes epistêmicos, isto é, que somos genuinamente (causalmente) movidos por uma curiosidade natural de descobrir certas verdades e que isso tem valor intrínseco para nós. Por que descobrir a verdade pela verdade (por pura curiosidade) sobre *qualquer* objeto, independentemente da sua importância prática para nós, poderia ter algum valor? Qual é o valor de em uma tarde preguiçosa na praia, se pegar um punhado de areia e contar cuidadosamente os grãos? (Sosa 2003b: 156).

Para os defensores da ideia de que a verdade é a meta epistêmica primária, descobrir o número exato de grãos por pura curiosidade, sem que isso tenha qualquer valor adicional (não leva a outras coisas que valorizamos) não quer dizer que descobrir a verdade sobre o número de grãos não tenha valor. Do ponto de vista epistêmico contar os grãos de areia ou responder acuradamente qual é a 323ª entrada da lista telefônica de Wichita, Kansas, para usar um exemplo de Goldman, tem o mesmo valor de qualquer outra verdade mais relevante do ponto de vista prático para nós. Podemos avaliar a crença de que há um determinado número de grãos de areia em nossa mão do ponto de vista de sua justificação, se os observamos e contamos com a atenção requerida. Mas, embora possa ser avaliado epistemicamente, contar os grãos de areia ou decorar a lista telefônica de Wichita, obsessões à parte, não parece ser algo que valha *intrinsecamente* a pena de se fazer.

³⁹ O *locus classicus* para uma definição mais detalhada desse tipo de influência está no debate sobre voluntarismo doxástico (Heil 1983 e Alston 1988). Alston enumera três tipos de controle e um tipo de influência voluntária que um agente pode ter sobre suas ações. Um tipo de controle direto básico, que é a capacidade de executar uma ação diretamente por meio da vontade. Um tipo de controle direto não-básico, que diz respeito à ações em cadeia que irão resultar na ação final desejada. Um tipo de controle indireto de longo alcance, que envolve a execução de ações diretas que irão contribuir ao longo do tempo para os propósitos do agente e um tipo de influência indireta, que, segundo ele, é única relação possível da ação intencional com a crença (ver Alston 1988).

Explicar por que certas verdades valem a pena de serem perseguidas e outras não é, portanto, um desafio para o chamado monismo de valor.⁴⁰ Se consideramos a natureza teleológica da ação intencional (agir é tomar algo como meio para um determinado fim) veremos que observar a verdade de crenças particulares só nos interessa à medida que isso nos permite realizar nossos objetivos práticos. Por outro lado, se consideramos uma certa visão familiar, segundo a qual o conhecimento é valioso porque é praticamente mais útil que crença verdadeira⁴¹, veremos que o que nós queremos é saber como verdades particulares se conectam com outras verdades e, assim, resultam em conhecimento. Então, por que não assumir que, do ponto de vista da agência, a meta epistêmica é o conhecimento? Afinal, conhecimento, na definição tradicional, implica crença verdadeira e, além disso, envolve um outro conceito epistêmico fundamental que é a justificação ou racionalidade da crença que, para muitos, é exatamente o que distingue uma atividade cognitiva como epistêmica ou bem-sucedida.

Para dos defensores do chamado monismo de valor (a tese de que a verdade é a nossa meta primária e que todas as outras metas tem apenas valor instrumental, à medida que nos auxiliam a alcançar essa meta primária), o conhecimento não pode ser a nossa meta por razões conceituais. Em geral, se assume que a meta epistêmica de crer a verdade e evitar o erro também é mais naturalmente entendida em termos teleológicos. De tal modo, que dizer que crer que p é justificado ou injustificado é avaliar a crença de que p em relação a essa meta. E se admitirmos uma epistemologia avaliativa ou instrumental nesse sentido conceitual – como é o caso, por exemplo, do confiabilismo de Goldman – veremos que o conhecimento, embora mais desejável que crença verdadeira, não pode ser a meta.

De acordo com confiabilistas como Goldman e Marian David, entre outros, o que justifica o conhecimento é a sua base *não-epistêmica* (crença verdadeira), que é o único

⁴⁰ Goldman (2002: 61) e Alston (2005:32) reconhecem essa dificuldade. Eles argumentam, cada um a seu modo, que nem todas as crenças verdadeiras são intrinsecamente valiosas para nós, mas apenas aquelas que dizem respeito a verdades, tópicos ou domínios de “interesse” ou “importância” para nós. Mas quais são as verdades que são realmente importantes para nós? Nem Goldman, nem Alston avançam sobre essa definição. Mas, presumivelmente, são verdades, tópicos ou domínios” que têm algum valor prático para nós. E, se for assim, qual é mesmo o valor das chamadas “crenças triviais”, que não tem qualquer valor prático para nós? Elas devem ter um valor, pois do contrário como poderíamos avaliá-las do ponto de vista da sua correção epistêmica, que é definida pela meta intrínseca da verdade?

⁴¹ Estou me referindo aqui ao sentido de utilidade sugerido por Platão no *Mênon*. Ao responder sobre qual é a diferença entre ter uma opinião correta (crença verdadeira) e ter conhecimento sobre o caminho correto para Larissa, Sócrates dá a entender que conhecer o caminho é melhor, porque é mais útil, no sentido de ser uma qualidade mais duradouro ou estável, do que ter (mera) crença verdadeira.

valor capaz de prover “uma âncora independente” para se entender os conceitos epistêmicos de justificação e conhecimento. Como explica David:

Em particular qualquer tentativa de entender justificação relativamente à meta do conhecimento iria inverter a direção explicativa e tornaria toda a abordagem circular e nada esclarecedora. Afinal, conhecimento é para ser explicado em termos de justificação e não o contrário. Isto não quer dizer que seja em geral errado falar de conhecimento como uma meta, nem que epistemólogos não desejam ter conhecimento. Entretanto, isso significa que é má epistemologia evocar a meta do conhecimento como parte da teoria do conhecimento porque isso é inútil para propósitos teóricos: a meta do conhecimento não tem um papel teórico a desempenhar dentro da teoria do conhecimento (David, 2001)⁴²

E se a epistemologia não for sinônimo da teoria do conhecimento evocada por Goldman e David? Isso seria mesmo má epistemologia? Como já mencionei anteriormente, não há como sermos agentes epistêmicos sem sermos agentes práticos. O que significa dizer que se quisermos, de fato, admitir o fenômeno relevante de agência epistêmica, o domínio do epistêmico não poderá se restringir aos limites da análise tradicional do conhecimento.

Em primeiro lugar, é preciso admitir que o conceito de justificação epistêmica não pode se restringir apenas a crenças, que claramente não são ações. Ele terá que incluir coisas que possam ser tomadas como atividades genuínas, como habilidades, disposições e particularmente ações. E, em segundo lugar, terá que se admitir provavelmente a existência de outras metas epistêmicas intrínsecas, além da verdade da crença. Seja quais forem essas metas – conhecimento ou conhecimento associado a outras metas intelectuais, como entendimento, sabedoria etc., como sugere um influente ramo da epistemologia da virtude (Zagzebski 2001, Kvanvig 2005, entre outros) é importante que essas metas sejam intrínsecas. Isto porque, do contrário, estaríamos novamente diante de um tipo trivial de agência epistêmica indireta, no qual o valor de perseguir uma meta epistêmica é extraído de valores práticos adicionais.

Do ponto de vista da teoria padrão da agência humana, que apresentei na seção 1.1, o que motiva uma ação é um desejo por um fim e a crença de que determinada ação é o melhor meio para alcançar esse fim. Neste sentido é indiferente se esse desejo é descrito como *desejo* ou *amor* pela verdade, como sugere, por exemplo, Ernest Sosa

⁴² No original: “In particular, any attempt to understand justification relative to the knowledge-goal would invert the explanatory direction and would make the whole approach circular and entirely unilluminating. After all, knowledge was supposed to be explained in terms of justification and not the other way round. This does not mean that it is wrong in general to talk of knowledge as a goal, nor does it mean that epistemologists do not desire to have knowledge. However, it does mean that it is bad epistemology to invoke the knowledge-goal as part of the theory of knowledge because it is quite useless for theoretical purposes: The knowledge-goal has no theoretical role to play within the theory of knowledge.”

(2007) ou se é apresentado como desejo pelo conhecimento ou pelo entendimento, como preferem Linda Zagzebski (2001, 2013) e Jonathan Kvanvig (2005).

Como atividade cognitiva, a função desse desejo é nos oferecer uma caracterização verdadeira (factiva) do mundo e se o conhecimento é factivo (implica verdade), então temos aí mais uma razão para ficarmos com a meta do conhecimento ou do entendimento, ao invés de simplesmente com a meta da verdade. Ela é mais ampla (oferece mais possibilidades ao conceito de agência epistêmica) e não impede que se continue caracterizando o epistêmico pela meta da verdade.

Estou fazendo esta digressão porque pretendo admitir – contrariamente à minha intuição – que possa haver agência epistêmica genuína. Isto é, que possa haver um tipo de ação epistêmica motivada causalmente pelo desejo genuíno de obter a verdade (não pelo valor prático da verdade), independentemente de termos que decidir se a verdade é a meta epistêmica primária ou não. Assim, irei admitir a hipótese de que se possa caracterizar uma atividade cognitiva como epistêmica apelando para conceitos como conhecimento ou entendimento, que são mais abrangentes e que, afinal, envolvem o conceito de verdade.

1.8 Atitudes epistêmicas

Uma parte relevante do meu trabalho consiste em separar o conceito de atitudes epistêmicas da noção de ações epistêmicas. É porque atitudes epistêmicas não são ações epistêmicas que defendo a tese de que não pode haver agência epistêmica em um sentido genuíno e que, portanto, o uso da expressão “agente epistêmico” é, de algum modo, inadequado. As atitudes epistêmicas que emergem das diferentes teorias que examinarei a seguir, especificamente *crer que p* , *julgar reflexivamente que p* , *inferir que p* e *conhecer p* são atitudes proposicionais e não ações tomadas com base em proposições.

Tipicamente quando alguém se refere a atitudes epistêmicas ele tem em mente *crer*, *intencionar*, *julgar*, *inferir* que alguma coisa é o caso. Da mesma forma em relação à atitude de *conhecer* que envolve, por definição, um estado factivo. Genericamente, pode-se dizer que uma proposição é algo que pode ser expressado em uma sentença declarativa. Ela é o significado ou conteúdo dessa afirmação, que por sua vez é identificado como o conteúdo dos estados epistêmicos eles mesmos. Penso que essa caracterização, embora sumária, é suficiente para o meu propósito de mostrar, como

veremos mais adiante, que conceitos epistêmicos e conceitos intencionais ou de ação não denotam as mesmas propriedades causais e normativas.

Embora crer que p , julgar que p , inferir que p , conhecer que p se pareçam com agir como se p fosse o caso ou, talvez, pareçam mostrar uma certa disposição de agir de modo que poderia ser considerado racional se tomássemos p como sendo o caso, essas atitudes elas mesmas não envolvem a realização de qualquer tipo de ação. E também não necessitam da ocorrência de qualquer evento mental ou físico que possa ser referido como o ato de crer que p , julgar que p , inferir p ou conhecer que p . Entretanto, como vimos com a teoria padrão da ação, na seção 1.1, a ocorrência de um evento que cause apropriadamente o estado epistêmico é crucial para que possamos estabelecer o conceito relevante de agência.⁴³

1.9 A metáfora da atividade

O trabalho argumentativo que pretendo desenvolver aqui baseia-se fundamentalmente no contraste metafísico e conceitual entre atitudes epistêmicas, que são atitudes proposicionais, e ações *baseadas* em proposições. Crer que p , julgar ou inferir que p com base em q , conhecer que p são estados estáticos. Como nota Kieran Setiya (2013), verbos como crer e conhecer, diferentemente de outros verbos que têm duas formas linguísticas no presente – a forma progressiva ou contínua, reportando a uma ação em andamento e a forma *perfeita*⁴⁴, indicando o fato de que alguma coisa aconteceu – o uso do verbo crer não reporta a um ato completado ou evento. Ao invés disso, ele descreve um estado ou condição permanente que, do ponto de vista metafísico, é parte daqueles objetos que não podem ser instanciados *perfeitamente* e, neste sentido, se referir a alguma coisa feita.

O mesmo pode-se dizer também de outros verbos epistêmicos como julgar ou inferir. Quando usados no presente simples esses verbos não admitem uma forma contínua – “o cão está latindo”, “ele está fritando peixes” – e outra perfeita indicando um processo habitual ou uma sequência repetida de ações – “o cão late”, “ele fritou peixes”.

⁴³ Ver Schlosser 2015 para uma visão geral da literatura sobre agência e ação no âmbito da filosofia da ação.

⁴⁴ O presente perfeito (*present perfect*, em inglês) é um tempo verbal que não existe na língua portuguesa. Contudo não é difícil entender a sua aplicação. Ele é empregado basicamente para descrever ações e eventos, que (i) começaram no passado e ainda ocorrem no presente - “I have studied English since 2010” (Estudo inglês desde 2010) e diz respeito a ações que (ii) ocorreram em um tempo indeterminado no passado – “I have traveled to Australia” (Viajei para a Austrália) e (iii) ações que acabaram de acontecer – “I have just finished the work” (Acabei de fazer o trabalho).

Eles admitem apenas um uso não-habitual. Quando dizemos “ele infere que p ”, “eu sei que p ” não estamos nos reportando ao ato ou evento de ser inferido ou ser conhecido, mas ao estado em que o sujeito se encontra quando infere que p ou sabe que p . Assim, diferentemente de latir, fritar, de verbos que têm um uso tanto contínuo como perfeito, verbos epistêmicos não podem ser usados no presente contínuo denotando um evento ou processo habitual que tenha as características do presente perfeito (iniciar em um tempo $t1$ e manter em um tempo $t2$).

Essa distinção é importante para mostrar que a causalção envolvida na atitude de crer por razões, por exemplo, é inteiramente diferente do que ocorre quando agimos por razões. Não há qualquer impedimento de nos referirmos à atitudes epistêmicas no presente simples, como quando dizemos: “creio que o céu é azul”, porém sem o sentido de habitualidade, de um conjunto ou sequência de episódios temporais.

Como ocorre tipicamente quando estamos lidando com relações de significado ou de conteúdo, estados epistêmicos demandam *sincronicidade*. “Alguém sabe alguma coisa *por* ou *durante* um tempo particular. Se pode saber alguma coisa por anos, mas não vir a saber, resolver ou descobrir essa coisa por anos. Por outro lado, enquanto se pode levar anos para resolver, descobrir ou vir a saber alguma coisa, não se pode levar anos para saber essa coisa” (White 1978: 130).⁴⁵ O mesmo pode ser dito, como veremos mais adiante, com o próprio White, em relação às demais atitudes epistêmicas (como julgar ou inferir) que estou considerando neste trabalho.

Que atitudes tipicamente epistêmicas sejam estáticas não quer dizer que elas não possam ser feitas por razões no sentido, por exemplo, de alguém que crê que p com base em q . Porém crer que p porque você crê que q é uma relação de conteúdos proposicionais (uma relação de significado, portanto) e não de causalção de um estado mental por outro.⁴⁶ Como observa novamente Setiya: a explicação de *porque* aqui é uma que cita apenas estados presentes. “Quando você crê que p com base em q , sua crença é explicada pelo fato de que você crê agora que q . Seja qual for a explicação que está sendo evocada aqui, ela contrasta com uma que remete a crenças prévias, como quando você crê que p porque

⁴⁵ Como já mencionei, conhecer, assim como crer, são verbos diferentes da maioria dos verbos de ação. Eles designam estados duradouros, permanentes e, como tal, não podem ter uma conjugação no modo progressivo (presente contínuo) como um processo que acontece ao longo do tempo.

⁴⁶ É claro que quando o agente percebe a relação lógica entre q e p isso passa a fazer parte do seu estado mental e pode eventualmente fazer com que ele aja de acordo. Porém a relação entre estados mentais não é uma relação entre proposições como quando dissemos que S crê p porque crê q .

você *cria* que *q*” (Setiya 2013: 182). Ou seja, não importa como o suposto agente formou a crença que *p* – a motivação ou os fatos de sua psicologia. O sentido de causação aqui é meramente metafórico (se toma um estado presente como se ele estivesse *produzindo* outro estado presente) e não de uma ação ou de um evento causado por uma causa prévia.

1.10 Ações epistêmicas: asserção

É comum na epistemologia sermos defrontados com certos conceitos que denotam ações, mas que se apresentam como atitudes epistêmicas. Curiosamente (ou não), como nota Hans Rott, são conceitos que começam com a letra “a”. Dizemos frequentemente que o sujeito aceita *p*, assente à *p*, afirma *p* ou assere *p*. Neste trabalho irei me concentrar em duas destas atitudes ou ações. A atitude de aceitação de uma proposição, que muitos pensam ter o mesmo *status* epistêmico de crer uma proposição e a atitude ou ato de asserção, que, segundo alguns, estaria vinculado *diretamente* (constitutivamente) às atitudes de crer ou conhecer.

Na maioria das vezes, a asserção é descrita como uma ação que pode ser analisada por suas propriedades epistêmicas, no sentido de quão bem ela se ajusta a determinadas normas de correção que se aplicam à crença e eventualmente também ao conhecimento. Neste sentido, asserir é tão somente manifestar ou expressar uma crença ou um item de conhecimento. A diferença está na natureza comunicativa e social da asserção. Aserir é se comprometer publicamente com a verdade de *p*, com o conhecimento de *p* ou simplesmente com a crença que *p*, dependendo da regra com que os diferentes autores individualizam o ato de asserir.

Assim, asserir que *p* pode ser entendido como a ação de representar a si mesmo como crendo que *p* (Davidson 1984: 268). Ou, se incluirmos a regra do conhecimento, representar a si mesmo como sabendo que *p* (Unger 1975: 253-70). Mas o que significa representar a si mesmo como crendo ou sabendo uma proposição? Desde Moore reconhecemos que há algo de errado com asserções do tipo “está chovendo, mas eu não creio que está chovendo” – que asserir ou representar a si mesmo como crendo que *p* *implica*, em algum sentido, crer que *p*.⁴⁷ Assim, como parece ainda mais óbvia a

⁴⁷ Para uma visão detalhada sobre as implicações epistemológicas do tipo peculiar de irracionalidade envolvido nas asserções mooreanas ver De Almeida (2009).

absurdidade de asserir “está chovendo, mas eu não sei que está”. O que sugere que asserir também implica, em algum sentido, saber que *p*.

Talvez as normas da asserção, especialmente a norma do conhecimento desenvolvida por Williamson – alguém deve asserir *p* apenas se sabe que *p* (Williamson 2000:243) – sejam realmente a melhor explicação para a impropriedade das asserções mooreanas. Mas as explicações que elas oferecem dizem respeito ao conteúdo das asserções, não ao seu caráter supostamente ativo. O fato de o falante estar dando um sinal público de que ele está tomando uma proposição como verdadeira ou de que ele reconhece a si mesmo como conhecendo tem interesse apenas pelo conteúdo epistêmico (pela correção do ponto de vista de verdade e evidência) *daquilo que está sendo dito* e não pelo fato de ao asserir *algo está sendo dito* (Kvanvig 2009: 148).

Normas epistêmicas de asserção podem ser condições necessárias para que uma asserção possa ser considerada correta do ponto de vista *epistêmico*, porém não são suficientes para estabelecer o que é fazer uma asserção. Para alguns, ao sugerir que a norma do conhecimento é *constitutiva* da prática de asserir, Williamson estaria também respondendo à questão sobre a natureza do ato de asserir. Ele estaria dizendo que não há asserção fora do domínio epistêmico.

Para outros, entretanto (DeRose 2002, Engel 2008, Kvanvig 2009), a linguagem normativa empregada por Williamson é perfeitamente compatível com a possibilidade de que haja outras normas (morais, estéticas e sociais, predominantemente) e que a norma do conhecimento possa ser violada em situações nas quais considerações práticas se sobrepõem às considerações puramente epistêmicas.

O próprio Williamson reconhece que às vezes não sabemos o que asserimos.⁴⁸ Há várias situações em que o falante sequer crê o que ele asser (casos de mentira ou asserções irônicas, por exemplo), outras em que ele asser uma crença verdadeira acidentalmente (os famosos casos Gettier). E outras ainda, como nas “asserções

⁴⁸ Williamson nota, por exemplo, que eu posso asserir “Este é seu trem!” em uma circunstância na qual não estou certo de que este é seu trem, apenas porque é muito importante que você pegue o trem. A regra aqui é prudencial: se este não for o seu trem, você não irá me criticar por não o saber (Williamson 2000:256).

altruístas”, descritas por Jennifer Lackey (2007), razões epistêmicas podem fazer o falante asserir coisas que contrariam suas próprias crenças.⁴⁹

Defensores da ideia de que asserção é um tipo (constitutivo e único) de ação epistêmica dirão que esses casos não contam como asserções genuínas, pois não têm o *status* epistêmico requerido pela norma do conhecimento (ou outra qualquer outra regra epistêmica que se venha adotar). Esta, entretanto, não é a visão majoritária. Assim como crenças sustentadas com base em razões não-epistêmicas não deixam de ser crenças, também asserções que violam as normas epistêmicas ou são feitas com base em outras normas não deixam de ser asserções.

Por outro lado, é perfeitamente compreensível que as normas epistêmicas se apliquem a qualquer asserção. O fato de fazermos asserções que violam normas epistêmicas ou que sejam solapadas por outras regras, não quer dizer que as normas não estejam operando. Asserir “está chovendo, mas eu não sei” é absurdo em qualquer situação conversacional. E uma vez que entendemos o que significa se submeter a essa norma, entendemos também porque ela não envolve qualquer tipo de ação ou agência de nossa parte.⁵⁰

Para estabelecermos o conceito relevante de agência epistêmica em relação à asserção precisamos analisar quais são as causas que a motivam e, particularmente, em que medida estas causas são de algum modo diferentes de meros dizeres. Se tomarmos o modelo padrão de ação intencional, delineado na primeira seção deste trabalho, veremos que não há qualquer diferença. Como ocorre tipicamente no domínio da ação, as razões motivacionais do ato de asserir respondem a uma multiplicidade de fatores de natureza prática e teórica.

⁴⁹ Dois desses casos são especialmente populares na literatura: o da professora criacionista, que reconhece a evidência científica contra sua crença religiosa e assele conteúdos evolucionistas e o caso do jurado racista que por conta do seu preconceito é levado a crer que o réu é culpado, mas que reconhece a origem racista da sua crença e assele que o réu é inocente. A objeção aqui é que não se pode pretender que uma asserção para ser correta ou racionalmente apropriada tenha que passar pelos estados doxásticos do asseridor. Porém, não é claro até que ponto esses contraexemplos não são casos nos quais os indivíduos não estão asserindo, mas *aceitando* que *p* que, como veremos a seguir, é uma ação que pode ser adotada por várias razões e que não requer crer que *p*.

⁵⁰ Como observei na nota 1, com Railton: uma noção mínima de norma deve envolver o que ele chama de “força normativa”. Ela deve ser capaz de regular (causalmente) o comportamento o agente, uma característica que não se aplica a normas que são constitutivas, que resultam de verdades conceituais ou necessárias (Railton 1999).

É certo que essas motivações podem ser epistêmicas como no caso em que o dizer (i) expressa a crença verdadeira de que p , e (ii) tem a intenção de que o ouvinte creia que p (Bach e Harnish (1979: 42). Mas o fato de asserções obedecerem à normas epistêmicas, que são *constitutivas* e que representam, como sugere Williamson, “a articulação das regras de um jogo tradicional que nós jogamos” (Williamson 2000: 240) não quer dizer que este seja um jogo que nós, de fato, jogamos no nosso comportamento linguístico. O jogo que nós jogamos na linguagem natural é o de dizer coisas por várias razões e objetivos práticos, que podem eventualmente contemplar, por razões pragmáticas, como mostrarei mais adiante, nossos interesses epistêmicos ou teóricos.

Concluindo: asserir não é um tipo de *ação* linguística *constituída* por regras epistêmicas. Como observa Herman Cappelen, citando as máximas de Paul Grice para uma comunicação eficaz⁵¹, asserir, como qualquer outra atividade linguística de dizer ou expressar uma crença, proposição ou item de conhecimento, não é uma atividade exclusivamente epistêmica. Ela pode ser governada por várias normas, que interagem entre si e que mudam dependendo das metas e do contexto em que a asserção é feita. “Elas são normas que guiam o comportamento e não normas que são essenciais ao (ou são constitutivas do) comportamento que elas guiam” (Cappelen 2011: 25).

Basicamente o que as máximas da conversação eficaz de Grice estabelecem é que não há normas específicas para cada comportamento de fala. E que o ato de dizer ou asserir deve ser avaliado com base na totalidade das considerações na esfera das “transações humanas que, por sua vez, podem ser derivadas de princípios gerais de cooperação racional. Um desses princípios, de qualidade, diz que devemos “tentar fazer nossa contribuição uma que é verdadeira” (Grice 1989: 9). O que, segundo ele, envolve máximas mais específicas, como não dizer o que você crê que é falso e não dizer aquilo para o qual você não tem evidência adequada. Ao usar as expressões “contribuição” e “tentar fazer”, Grice está se referindo ao que deve *motivar* o ato de fala. O conteúdo epistêmico da máxima de qualidade (asserir a verdade e asserir aquilo que é suportado pela evidência) não é uma verdade necessária. Ele diz respeito ao que deveria ser a

⁵¹ São máximas que dizem respeito: (1) à quantidade – ser o mais informativo possível e dar não mais do que a informação necessária; (2) à qualidade – não dar informação que é falsa ou não suportada pela evidência; (3) à relação – dizer coisas relevantes e pertinentes à discussão; e (4) ao modo – tentar ser o mais claro, breve e ordenado possível naquilo que se diz (Grice 1989).

intenção do agente (aquilo que ele deveria *tentar* alcançar) para ter uma comunicação eficaz.

Neste sentido, é possível seguir a máxima sem necessariamente ser governado por qualquer norma em particular, como quando tomamos a expressão asserir como um ato que é *constituído* pela norma que S deve asserir *p* apenas se S sabe que *p*. A norma epistêmica, no sentido Griceniano, só interessa aqui a medida que segui-la é bom para a qualidade (estética, social ou moral) daquilo que está sendo dito. Porém isso, embora possa envolver o desejo genuíno de dizer algo verdadeiro, devidamente suportado pela evidência e eventualmente algo que o sujeito conhece, não é um caso de agência epistêmica. Tampouco é evidência contra as teorias que afirmam que a asserção é governada por determinadas normas epistêmicas de correção. A pergunta sobre a agência que estou fazendo aqui é anterior e, de certa forma, independente da teoria normativa sobre asserção.

Retomando a diferenciação de Kvanvig entre o que está sendo dito e o ato de dizer: asserção somente poderia ser considerada um tipo de ação epistêmica genuína (direta) caso nosso comportamento linguístico estivesse sendo *causado* apropriadamente (de maneira não desviante), pelas propriedades epistêmicas (verdade e evidência) do que está sendo dito. O fato de termos a capacidade de ocasionalmente manifestarmos ou instanciarmos essas propriedades em nosso comportamento pode ser descrito em uma linguagem normativa (o que devemos ou não fazer); em uma linguagem avaliativa (o quão bem ou mal nós fazemos) e em uma linguagem descritiva ou causal que diz respeito àquilo que nós tipicamente fazemos quando manifestamos essas propriedades. É essa terceira dimensão, para usar a terminologia de Kwanvig, que precisa ser evocada para que se possa dizer que a asserção é um tipo genuíno de ação epistêmica.

1.11 Ações epistêmicas: *aceitação*

Aceitação é certamente o conceito epistêmico mais requerido pelas diferentes propostas de agência epistêmica na literatura. Isto porque, como veremos, é a noção que melhor contempla a ideia de ação cognitiva. Diferentemente de asserir que *p* ou assentir à *p*, aceitar que *p*, não envolve qualquer comportamento observável. Trata-se, como observa Rott, de um tipo de “ação interna” que faz o agente passar de um estado prévio,

“um estado mental de alguma forma não resolvido”, para outro estado no qual “alguma coisa foi estabelecida” (Rott 2001: 13).

Enquanto nas asserções o que importa é o conteúdo do que é manifestado pelo comportamento, independentemente das palavras ou da estrutura sintática das sentenças proferidas, na aceitação os procedimentos formais são relevantes. A aceitação de uma evidência em um júri ou tribunal tem regras diferentes daquelas adotadas na aceitação de uma hipótese estatística que, por sua vez, não são as mesmas utilizadas nos testes de teorias científicas, por exemplo.

Porém, a despeito da multiplicidade de regras que regem os procedimentos de aceitação, há uma visão comum de que aceitar que p é uma atitude epistêmica e que, sendo também uma ação intencional, é um tipo especial de agência epistêmica.⁵² “Em todos esses casos deve haver alguma *decisão* de uma certa peça de evidência, uma certa hipótese ou uma certa teoria não será questionada no momento e um ponto bastante claro no tempo que marca a sua aceitação” (Rott 2001: 14).

Para muitos, aceitação, como asserção, é o ato de tornar explícito um compromisso epistêmico que está implícito na formação de crenças e intenções. Diferentemente destas últimas que são involuntárias e não contextuais, aceitar que p como qualquer outra ação, envolveria uma decisão voluntária tomada por razões práticas – isto é, por razões do que seria mais benéfico para os interesses do agente em um determinado momento e contexto.

É uma iniciativa que envolve, portanto, a noção de *bem* (algo que o agente valoriza). No caso epistêmico esse bem costuma estar relacionado com a meta epistêmica, traduzida em termos de crença verdadeira e ausência de crença falsa. Assim, o tipo de aceitação que interessa particularmente os filósofos são aquelas decisões governadas por razões epistêmicas, conducentes à verdade. É o caso, por exemplo, do que ocorre usualmente na prática científica, quando se aceita uma proposição como hipótese com o objetivo de descobrir ou testar sua verdade. Da mesma forma, na construção de argumentos em geral, quando se aceita p como premissa a fim de apreender a verdade

⁵² A atitude de aceitação é crucial para o conceito de agência epistêmica nas abordagens consequencialistas do conhecimento, particularmente para as teorias de decisão racional. Explorarei essas abordagens no capítulo 3.

sobre q . Não há dúvida de que há agência nestes procedimentos. A questão é saber se ela é *epistêmica*.

Embora a ação de aceitar que p , assim como a atitude de crer que p , tem como meta a verdade e pode ser avaliada em termos de quão bem ela alcança essa meta, há uma diferença crucial entre um estado e outro: aceitação é uma *suposição*.⁵³ Eu posso aceitar que algo é verdadeiro, mesmo crendo que isso venha se mostrar provavelmente falso no futuro. A decisão de aceitar uma proposição como verdadeira não afeta minha crença. Ela não tem qualquer consequência nas qualidades epistêmicas de verdade e evidência dos meus estados doxásticos.

No caso, novamente, da crença, quando considero uma proposição, posso crer, descrer ou suspender o juízo. E minhas razões para qualquer uma dessas atitudes serão unicamente as considerações sobre a verdade ou falsidade dessa proposição que emergem da minha evidência. É claro que no curso de uma investigação, seja qual for a sua natureza, podemos conceber várias atitudes que são próximas do estado de crer. Podemos aceitar ou endossar a crença de que p , lançar hipóteses sobre p , conjecturar sobre p , imaginar p etc. Em todas essas atitudes, há um sentido genuíno de atividade, de ação mental. Mas, de novo: essa atividade é *epistêmica*?

Como já ressalté em relação à asserção, para serem genuinamente epistêmicas, essas ações não poderiam ser tomadas independentemente da verdade de que p . Eu não poderia, por exemplo, aceitar ou assumir algo como verdadeiro apenas para facilitar uma conversação, sem que isso mudasse também a minha crença. Porém, não é isso que acontece. Mesmo se consideramos o tipo de aceitação que poderia ser dita *puramente* epistêmica, sugerido em algumas teorias *consequencialistas*, o fato de eu aceitar ou pressupor algo como verdadeiro, não irá alterar o *status* epistêmico da minha crença, nem aumentar o grau de confiança do meu comprometimento com ela.

Assim, aceitar a verdade de p não é diferente de outras ações intencionais que adotamos no curso de uma investigação. Frequentemente interrompemos nosso pensamento para avaliar melhor nossa evidência, levantamos hipóteses, consultamos especialistas e, às vezes, estudamos uma vida inteira para nos convencer sobre uma determinada proposição. Mas também poderíamos fazer o contrário: evitar de nos expor

⁵³ Essa é visão de Robert Stalnaker, que apresentarei mais detalhadamente na seção 3.1 Ver Stalnaker (2002).

a contra- evidências, manter distância de filósofos e cultivar a arte do pensamento positivo apenas para nos manter fiéis a uma determinada proposição.

Em resumo, o que uma proposta genuína de ação no domínio epistêmico deve contemplar não é a ideia – comumente aceita – de que nossas ações intencionais afetam a manutenção e revisão de nossas crenças, mas a tese que nós podemos intencionalmente formar a crença que p ou que podemos intencionalmente nos tornar mais ou menos confiantes de que p . Voltarei a este ponto na seção 3.1.

2 Agência doxástica: onde está a atividade?

Neste capítulo examinarei diferentes propostas que tentam situar o exercício de agência epistêmica na formação de crenças. É a ideia de que possamos ser, de algum modo, ativos em relação as nossas crenças, que se expressa de várias maneiras. Tratarei das propostas mais difundidas na literatura: o chamado voluntarismo doxástico, a visão de que temos um controle reflexivo sobre o que cremos ou pensamos e a tese de que o que é ativo na crença diz respeito ao nosso raciocínio ou à atitude de inferir. Mostrarei que, em todas essas propostas, há uma tentativa de estabelecer um tratamento paralelo (por analogia ou semelhança) entre razões para ação e razões para crer. Argumentarei que essa relação é falsa ou apenas aparente, metafórica, pois a vontade não participa – diretamente – da formação de crenças, e o papel do julgamento reflexivo ou inferencial na agência também é indireto e, a rigor, não envolve qualquer ação de nossa parte.

2.1 Crer por vontade

O modelo de agência epistêmica mais óbvio – e mais contestado – na literatura baseia-se na ideia de que podemos controlar nossas crenças pela vontade, da mesma forma como controlamos nossas ações. Trata-se de um tipo de voluntarismo direto, que, de acordo com a taxionomia de Robert Audi, tem basicamente duas versões:

Em uma interpretação forte o voluntarismo doxástico expressa a visão de que o ato de crer, ele mesmo, é uma *ação-tipo* que tem alguns *tokens* que são diretamente voluntários. Em uma interpretação mais fraca ele expressa a visão de que *formar* uma crença é as vezes como uma ação-tipo. Chame a primeira visão a versão comportamental de voluntarismo doxástico e a segunda a versão genética (Audi 2001:94).⁵⁴

Embora alguns autores defendam, como veremos mais adiante, que crer pode ser uma forma de ação intencional, a visão predominante na literatura é de crenças não são ações. Em geral, assume-se que crenças são *estados* doxásticos que, às vezes, podem ser vistas *como se* fossem ações intencionais. Isto é, pensa-se que elas podem ser formadas voluntariamente sem que o agente tenha que realizar qualquer ação no processo. O argumento crucial para esta interpretação mais fraca de voluntarismo, como descreve Audi, é de que há uma analogia entre certos tipos de ação e certos tipos de eventos

⁵⁴ No original: “In a strong interpretation it (doxastic voluntarism) expresses the view that believing itself is an *action-type* having some *tokens* that are directly voluntary. On a weaker interpretation it expresses the view that *forming* a belief is sometimes such an action-type. Call the first view the behavioural version of doxastic voluntarism and the second the genetic version.”

doxásticos (Steup 2000, Ryan 2004). E é com base nessa analogia que se tenta estabelecer o conceito relevante de agência epistêmica.

O voluntarismo direto não é obviamente a única maneira de expressar a convicção de que podemos ser, de algum modo, ativos em relação às nossas crenças. Muitas vezes a capacidade de decidir voluntariamente sobre nossas crenças é atribuída a fatores pragmáticos ou a certas disposições psicológicas que nos levam a escolher crer certas proposições em certas circunstâncias. Segundo Carl Ginet, é isso o que ocorre, por exemplo, quando a evidência para determinada proposição é inconclusiva, mas a pessoa mesmo assim decide crer que ela é verdadeira.

O problema desse tipo indireto de voluntarismo é que a atitude em questão não é propriamente a formação de uma crença, mas de *aceitação* de uma crença. Não há dúvida de que, frequentemente diante dos riscos, vantagens ou desvantagens práticas de se realizar uma ação, decidimos endossar, aceitar ou apostar na verdade de uma proposição, mas isso claramente é uma decisão prática, não epistêmica.

Os autores que irei explorar a seguir defendem o que Audi chama de versão genética de voluntarismo doxástico. Eles entendem que há uma analogia entre certos tipos de ações e certos tipos de eventos doxásticos. E que, por conta dessa analogia, é perfeitamente compreensível a ideia de que pelo menos em alguns casos formamos crenças voluntariamente. Pensa-se que se podemos controlar nossas ações atuando diretamente sobre nossas intenções, assim também, às vezes, podemos controlar nossas crenças atuando diretamente sobre elas.

A motivação central dessa analogia diz respeito a um projeto filosófico particularmente importante para a epistemologia. Refiro-me à intuição de que o conceito de justificação epistêmica é deontológico. Uma crença justificada, como observa famosamente Alvin Plantinga (1993), é, por definição, uma crença epistemicamente permissível. E é para salvaguardar essa visão, tradicional desde Descartes e Locke, que um número expressivo de filósofos busca na analogia com a ação intencional uma forma de resistir à evidência empírica avassaladora de que nós não temos o controle requerido sobre o que nós cremos.

A ideia de que podemos crer pela vontade é, portanto, uma maneira de expressar a intuição de somos, de algum modo, responsáveis por aquilo que pensamos. Ou mais

precisamente que as atitudes que adotamos frente a uma proposição – crer, descrever ou suspender o juízo – podem ser objeto de avaliação deontológica.

Conforme um influente argumento (Alston 1988, 1989), crer é uma disposição involuntária àquilo que sujeito percebe como evidência. Trata-se da constatação, convincente a meu ver, de não somos constituídos da capacidade de adotar atitudes proposicionais pela vontade. E se não temos essa capacidade e se é verdadeiro o *dictum* kantiano de que “dever implica poder”, então também é difícil entender como podemos ser responsáveis por essas atitudes. Porém, o meu interesse aqui não é o deontologismo epistêmico, mas apenas a possibilidade de formarmos crenças intencionalmente.

Embora a tese da impossibilidade psicológica – de que não somos capazes de crer pela vontade⁵⁵ – não afaste a possibilidade lógica de que possa haver tais seres⁵⁶, ela é suficiente, a meu ver, para mostrar que há uma profunda desanalogia entre a causação envolvida na formação de crenças e na ação racional. Formar crenças voluntariamente não é algo factível para agentes padrão, conforme os requisitos mínimos (as condições i-iii) estabelecidos no início deste trabalho. E se não é factível, também não pode ser conceitualmente plausível, como veremos mais adiante.⁵⁷

O argumento de que a formação de crenças é análoga, em importantes aspectos, à ação intencional, tem pelo menos duas versões. A primeira reconhece a impossibilidade psicológica de formarmos crenças pela vontade, mas sustenta que, ainda assim, várias das nossas decisões doxásticas permanecem voluntárias. Já a segunda sugere que o que parece ser involuntário na formação de crenças faz parte da nossa constituição psicológica e que mesmo as crenças sobre a percepção imediata do ambiente no qual estamos inseridos é tão voluntária quanto a mais elaborada de nossas ações. Como exemplifica Sharon Ryan:

Não posso agora, dada minha evidência corrente, crer que a população dos EUA é maior do que a China. Esse fato mostra que minhas crenças não estão sob o meu controle ou não são voluntárias ou livres? De maneira alguma, e isso pode ser visto considerando outras ações que tomamos como livres. Há muitas coisas que não posso ‘apenas fazer’. Suponha que estou dirigindo rua abaixo e vejo uma mãe e sua criança caminhando na rua. E as vejo e pergunto a mim mesmo, ‘devo atropelá-las’? Eu imediatamente e livremente decido não o fazer e livremente continuo em frente. De fato, em um sentido muito importante, eu

⁵⁵ Essa tese costuma ser acompanhada de desafios do tipo: se alguém lhe oferecesse, digamos, 500 dólares, você seria capaz de crer que há um elefante voando lá fora?

⁵⁶ Vários autores têm argumentado em favor da conclusão de crer pela vontade é também logicamente impossível. A formulação original desta tese está em Williams (1973). Uma famosa resposta à tese da impossibilidade conceitual ou lógica pode ser entrada em Feldman (2001).

⁵⁷ O risco aqui é de que a noção de agência perca inteiramente o seu papel conceitual na explicação da suposta ação epistêmica.

simplesmente não posso fazer uma coisa como esta...(...) você poderia me dar cem milhões de dólares e não conseguiria fazê-lo. Isso simplesmente não é algo que poderia fazer. Isso mostra que eu não decidi livremente não as atropelar? Certamente não (Ryan 2003: 63).⁵⁸

Para estabelecermos a analogia pretendida por Ryan, é importante responder antes por que, afinal, o motorista não poderia fazer diferente. Não é porque ele não poderia ter agido diferente. Na verdade, ele provavelmente não poderia ter *intencionado* fazer diferente. Foi a sua intenção de seguir em frente ao invés de atropelar a mãe e sua criança que causou a ação de seguir em frente ao invés de atropelá-las. Ocorre que, do ponto de vista da formação da intenção a pergunta “devo atropelá-las?”, não faz qualquer sentido.

Como mostra o célebre quebra-cabeça da toxina (Kavka 1983), intenções obedecem ao mesmo padrão de involuntariedade que se aplica à formação de crenças.⁵⁹ Assim como não podemos crer pela vontade, também não podemos intencionar pela vontade. Não importa quando dinheiro me fosse oferecido eu não conseguiria formar a intenção de tomar a toxina, ganhar a recompensa e depois mudar de ideia.

Isto é assim porque intenções não podem ser causalmente desconectadas das ações que as sucedem. Portanto, a menos que o estudante descrito por Kavka estivesse, de fato, disposto a passar mal, ele não poderia formar a intenção de tomar a toxina. Ou seja, somente podemos intencionar se estamos comprometidos com uma ação, mas não podemos nos comprometer com uma ação considerando diretamente as razões de ter ou não uma determinada intenção. Somente podemos formar ou revisar uma intenção por

⁵⁸ No original: “I cannot now, given my current evidence, just believe the population of the United States exceeds that of China. Does that fact show that my belief is not under my control or voluntary or free? Not at all, and this can be seen by considering other actions one would regard as free. There are plenty of things I cannot “just do”. Suppose I am driving down the road and I see a mother and her child walking down the road. I see them and ask myself, “should I run them over?” I immediately and freely decide not to and then freely drive on. In fact, in a very important sense, I just can’t do something like that...(…) You could give me one hundred million dollars and I could not do it. That’s just not something I could do. Does this show that I did not freely decide not to run over the mother and child? Of course, not.”

⁵⁹ Em “The Toxin Puzzle” (1983) Gregory Kavka apresenta um experimento de pensamento sobre a possibilidade de se formar uma intenção para realizar uma ação que a pessoa não iria de fato realizar. O experimento tem a forma de um desafio: um bilionário excêntrico coloca diante de você uma toxina que, se você tomá-la irá lhe causar um mal estar terrível por um dia, mas não irá ameaçar sua vida ou ter qualquer efeito residual. Ele irá lhe pagar um milhão de dólares amanhã pela manhã se, hoje, à meia-noite, você formar a intenção de tomar a toxina amanhã de manhã. Ele enfatiza que você não precisa tomar a toxina para receber o dinheiro. Você só precisa formar a intenção de tomar a toxina e você está inteiramente livre de mudar de opinião depois de receber o dinheiro e não tomar a toxina. Eis a questão: você pode formar uma intenção e também intencionar mudar de opinião mais tarde? A resposta de Kavka é que não podemos intencionar o que não iremos fazer, pois isso envolveria uma inversão estranha na causalidade da ação. A intenção de receber o dinheiro só poderia atuar sobre a decisão de tomar a toxina caso o efeito (receber o dinheiro) pudesse afetar a causa (tomar a toxina). Ver Kavka (1983: 33–36).

razões que dizem respeito às nossas razões para agir e podemos agir por qualquer razão que tomemos como suficientes para agir (Hieronymi 2009).

As razões que nos levam a intencionalmente p , assim como as razões que nos levam a crer que p somente podem ser controladas indiretamente. No primeiro caso, seguindo uma certa ortodoxia⁶⁰, o controle ocorre mediante aquilo que Davidson chama de pro-attitudes, tais como desejos ou julgamentos sobre desejabilidade (Davidson 1980: 89). Já no segundo, o controle diz respeito a toda e qualquer ação mental que, como escreve Galen Strawson, “promove condições hospitaleiras” para que determinados conteúdos venham à mente (2003: 234).

É certo que prestar atenção à evidência ou negligenciá-la pode ser uma decisão voluntária. Há várias coisas que nós efetivamente fazemos para alcançarmos um estado mental que resulta em entretermos uma proposição. Podemos, como na metáfora do arqueiro de Ernest Sosa (2011), mirar o alvo epistêmico de formar crenças verdadeiras e adotar vários procedimentos que irão torná-la apta a figurar como conhecimento. Mas nada que fizermos nesse percurso (atentar cuidadosamente para a evidência, buscar mais evidência, testar hipóteses, consultar especialistas etc.) fará com que o resultado, ele mesmo, a crença que p , o conteúdo do nosso estado mental, esteja sob o nosso controle. Nenhuma ação intencional deste tipo nos fará (voluntariamente ou não) crer que p ou nos tornará mais confiantes que p .⁶¹

Na próxima seção, tratarei da defesa talvez mais promissora do voluntarismo doxástico direto. É a tese, desenvolvida por Mathias Steup, de que mesmo que não sejamos psicologicamente capazes de formar crenças pela vontade, há uma analogia entre a causalção racional das crenças e das ações intencionais que permite às primeiras serem qualificadas às vezes como ações.⁶²

2.2 Voluntarismo doxástico: Mathias Steup

Uma outra forma de expressar a convicção de que podemos ser ativos em relação a formação de crenças é a proposta de Matthias Steup, segundo a qual deve-se distinguir

⁶⁰ Refiro-me ao modelo padrão de ação intencional que estou adotando neste trabalho, que descreve a intenção em termos do par crença-desejo.

⁶¹ Uma análise mais detalhada da tese de que o ato de aceitação é um tipo especial de ação epistêmica está no capítulo 3. Meu diagnóstico é que a ideia de ação epistêmica só faz sentido de forma indireta.

⁶² A proposta de Steup não é uma tese sobre agência doxástica. Sua motivação primária é oferecer uma resposta ao problema do determinismo no âmbito da ética da crença. Uma revisão crítica do voluntarismo compatibilista de Steup pode ser encontrada em Müller (2004).

entre a evidência que o agente tem em favor de sua crença e a sua crença real. Segundo ele, em um processo de raciocínio normal, o agente delibera sobre a justificação de sua crença que p com base na sua evidência, formando o que ele chama de *crença veredito*. E somente depois de formar essa crença veredito é que ele decide formar a crença, que ele chama de *crença objeto* que p . Ele explica que a decisão de passar da crença veredito para a crença objeto, embora baseada em razões epistêmicas, é uma deliberação prática, que obedece aos mesmos princípios da ação intencional.

Assim, embora reconheça que não há voluntariedade no âmbito da formação da crença veredito, ele sustenta que há voluntariedade na formação da crença objeto ou da crença real. E esse processo de deliberação ou decisão, segundo Steup, se aplica a todas as nossas crenças, inclusive as aparentemente mais involuntárias, como as crenças perceptuais, que, na sua opinião, são tão voluntárias quanto qualquer ação.

Steup descreve este processo como automático e instantâneo. Uma vez que o agente julga que sua evidência suporta crer que p , ele “executa” sua decisão mediante o que ele chama de “controle interno profundo”:

Eu tenho um controle voluntário profundo sobre fazer x se e somente se (i) eu posso fazer x se decido x e posso me refrear de fazer x se decido não fazer x , e (ii) com relação à decidir fazer ou não x , eu tenho um controle interno profundo. (Steup 2000: 31)⁶³

Steup argumenta que esse mesmo tipo de controle (ou um análogo dele) se aplica também à formação de crenças:

Eu tenho controle voluntário profundo sobre minha atitude doxástica em relação à p se e somente se (i) quando eu decido tomar uma atitude alternativa em relação à p eu poderia tomar essa atitude, e (ii) com respeito à decidir qual atitude doxástica tomar com relação à p , eu tenho um controle interno profundo. (Steup 2000: 31)⁶⁴

Independentemente do que Steup entende por “controle interno profundo”,⁶⁵ a dificuldade aqui, como aponta Nikolaj Nottlemann (2006), está na analogia. O controle que temos sobre ações intencionais não é equivalente em nenhum sentido plausível ao

⁶³ No original: “I have deep voluntary control over doing x if, and only if (i) I can do x iff decide to x , and I can refrain from doing x iff decide not to x , and (ii) with regard to deciding whether or not to x , I enjoy deep internal control.”

⁶⁴ No original: “I have deep voluntary control over my doxastic attitude toward p if, and only if (i) were I to decide to take an alternative attitude toward p I could take that attitude, and (ii) with regard to deciding which doxastic attitude to take towards p , I enjoy deep internal control.”

⁶⁵ O próprio Steup não fornece maiores detalhes sobre essa noção, exceto que ela é requerida como parte de uma estratégia compatibilista sofisticada de ação livre...”para assegurar que ação livre seja incompatível com lavagem cerebral, hipnose, manipulação, paranoia, e assim por diante” (Steup 2000: 31).

controle na formação de atitudes doxásticas. O termo “decisão” acima é usado em dois sentidos inteiramente diferentes, embora ambos legítimos, como nota corretamente Nottlemann.⁶⁶ No primeiro caso, decisão diz respeito a razões práticas, que, como sugeri no início deste trabalho, podem e frequentemente coincidem com razões epistêmicas. Já no segundo caso, a decisão diz respeito a razões epistêmicas, que, como também mostrei no capítulo anterior, não são suscetíveis à quaisquer outras razões, senão aquelas dadas pela evidência.

Para estabelecer a analogia pretendida por Steup teríamos que argumentar que intenções práticas são, de algum modo, equivalentes a decisões doxásticas causalmente eficazes. Teríamos que imaginar – um tanto contra intuitivamente, a meu ver – um agente operando simultaneamente com dois tipos de valores de decisão. Um tipo prático pragmático, no qual ao decidir, ele forma a crença de que ele tem boas razões pragmáticas para realizar a ação; e um tipo de valor prático epistêmico, no qual ele deve formar a crença de ele tem razões epistêmicas (evidenciais) para realizar a ação. Voltarei a esta distinção mais adiante.

É certo que muitas vezes, particularmente nos casos em que a evidência é inconclusiva, podemos, como sugere Ginet, decidir crer numa proposição. O marido que depois de percorrer 50 quilômetros de uma viagem de férias decide crer que ele chaveou a porta da casa, pois seria um grande transtorno voltar para conferir. Certamente há uma decisão aqui, mas essa é claramente a decisão de *aceitação* de uma crença e não de formação de uma crença.⁶⁷

Como em qualquer ação intencional, a atitude de *aceitar* a crença que p é tomada por razões práticas – no caso evitar o transtorno de ter que voltar para casa para ver se a porta está realmente chaveada. Uma vez que conhecemos a história causal de como o marido decidiu crer que p , notamos que a intenção de evitar o transtorno de voltar para conferir não teve qualquer papel na formação da crença. Percebemos que ele tem razões epistêmicas suficientes, embora fracas, para crer que a porta está chaveada e seguir viagem. Assim, embora ele possa controlar sua ansiedade de várias maneiras – tomando um ansiolítico, por exemplo –, ele não pode, como sugere o famoso argumento de Alston,

⁶⁶ Dizer que alguém decidiu crer que p pode significar que ele formou a crença de que ele tem boas razões para crer que p , mas também que ele está com intenção ou vontade de crer que p .

⁶⁷ Como já antecipei, voltarei à esta questão na seção 3.1.

controlar o fato empírico bruto de que sua crença de que ele tem razões epistêmicas suficientes para crer que p o levou a crer que p .

Nota-se assim que o argumento da analogia de Steup somente pode funcionar se o termo decidir aplicado ao princípio de *controle interno profundo* tenha o sentido de *intencionar* no análogo epistêmico. Isto é, tenha o sentido de ter a intenção de formar a crença que p e não o sentido de formar a crença de que p . De tal modo que tanto o que ele chama de crença veredito, quando o que ele classifica de crença-objeto ou crença real devem obedecer ao mesmo padrão de controle. E isso é assim não apenas em virtude da impossibilidade psicológica apontada por Alston, mas também por razões conceituais.

Se Steup reconhece que não há voluntariedade no âmbito da formação da crença veredito, que não temos esse poder, então ele também deve reconhecer que a decisão de formar uma crença com base nesta crença veredito, uma crença que respeite valores puramente epistêmicos, é completamente inerte. O agente pode até “escolher” uma determinada crença, adquirida involuntariamente, como candidata para aquilo que ele deveria crer do ponto de vista epistêmico. Mas essa decisão será inócua. Se o agente não tem poderes causais em relação a crença veredito, respeitando-se a analogia, ele não poderá ter tais poderes sobre as crenças efetivas. A formação desta segunda crença irá obedecer ao que determina sua evidência, nada mais. A menos, é claro, que formação dessa crença não seja uma atitude de formação de crença, mas seja o ato ou a ação de aceitar, assumir ou apostar na verdade de uma proposição. E, neste caso, os valores de decisão serão pragmáticos, não-epistêmicos.

Talvez Steup queira dizer apenas que ao deliberar com base na sua evidência o agente adote automaticamente uma decisão prática. Ou ainda: que analogia se aplique apenas aos casos em que o agente realiza uma determinada ação, se e somente se ele formou a crença objeto de que ele tem razões epistêmicas suficientes para realizá-la. Talvez ele possa sugerir também que tomar uma decisão prática por razões epistêmicas é, de algum modo, diferente (melhor) do que tomar uma decisão prática com base em razões pragmáticas. E que, neste caso, o agente somente irá realizar uma determinada ação, se e somente se ele formou a crença objeto de que ele tem razões epistêmicas suficientes para realizá-la. Mas o problema da desanalogia permanece.

Afora a dificuldade de se traduzir razões epistêmicas em termos de razões pragmáticas (talvez seja possível, se tomarmos razões epistêmicas como um tipo de razão

prática, como mostrarei no capítulo 3), o que racionaliza a decisão de formar voluntariamente uma crença para a qual o agente tem boas razões epistêmicas (evidenciais) não são essas razões. São razões pragmáticas, que como já referi anteriormente, podem ser qualquer razão que esteja alinhada com a intenção do agente.

Para que haja uma ação genuinamente epistêmica, como a sugerida por Steup, teríamos que ter uma ação intencional básica e direta (sem qualquer outro fim) e que pudesse ser adotada indiferente por razões práticas ou epistêmicas. Porém, uma ação deste tipo é implausível. Repetindo Davidson: agir é algo que um agente faz que “é intencional sob alguma descrição...[...] e a menos que um evento possa ser *redescrito* como, de fato, voluntário, ele não será sequer qualificado como uma ação” (Davidson 1980, ensaio 3). Portanto, a menos que se possa *redescrever* a formação de crença como um evento doxástico, de fato, voluntário, não há como falarmos em agência neste caso. E mesmo que a literatura venha a oferecer essa redescrição há um problema adicional, apontado por Alston: nós (agentes humanos) não teríamos como acessá-la. Se me pedissem para formar um conteúdo proposicional pela vontade, “eu simplesmente não saberia que botão acionar” (Alston 1989: 133).

Alston está se referindo obviamente a um tipo de agência doxástica direta, que é tópico deste trabalho.⁶⁸ Na verdade, há vários “botões” que podemos acionar, seja para promover as condições “hospitaleiras” para que um determinado conteúdo venha à mente, como sugere Strawson, ou simplesmente para nos causar indiretamente certos estados mentais. Você quer crer que luz está acesa? Acione o interruptor! É o que sugere Richard Feldman com a sua proposta de voluntarismo doxástico restrito: se eu tenho controle sobre um estado do mundo e minha crença rastreia aquele estado, então eu tenho controle sobre minha crença (Feldman 2001: 82). Não há dúvida de que podemos controlar nossas crenças dessa maneira, mas não é esse tipo de controle que me interessa aqui. Se há uma tese interessante por trás da ideia de somos agentes epistêmicos, ela deve ir além do fato trivial de que podemos controlar os estados do mundo com nossas ações.

2.3 Controle reflexivo

⁶⁸ Ao formular a tese da inabilidade contingente de formação de crenças pela vontade, Alston admite várias possibilidades de controlarmos nossas crenças. Os diferentes tipos de controle doxástico descritos por Alston são apresentados detalhadamente em Müller (2004 e 2006).

A ideia de que nossas crenças para serem racionais devem ser governadas ou controladas pela atividade reflexiva corresponde à concepção mais proeminente do que se entende por agência cognitiva ou epistêmica. Desde Sócrates, pelo menos, somos ensinados que formar crenças irrefletidamente é um processo pouco confiável e que submeter nossas crenças de primeira-ordem ao escrutínio reflexivo melhora substancialmente sua acurácia. Em algumas visões, a reflexão não apenas nos assegura uma condição epistêmica especialmente segura, como pensava Descartes, mas é uma condição necessária para que tenhamos crenças justificadas ou conhecimento.

Nas próximas páginas examinarei a visão de que a capacidade de refletir sobre nossas crenças de primeira-ordem e, como consequência, formar crenças reflexivas, crenças de segunda-ordem ou crenças sobre nossas crenças, envolve algum um tipo de agência epistêmica.⁶⁹ Isto é, que ao refletir sobre nossas crenças de primeira-ordem estaríamos também adquirindo determinados *poderes* de decidir com quais crenças ficar no final do julgamento.⁷⁰

Argumentarei que a ideia de que agentes racionais quando reconhecem que suas atitudes doxásticas não estão propriamente de acordo com suas razões, *fazem* alguma coisa para superar a tensão entre suas crenças e as evidências que as suportam é meramente metafórica. Direi que teorias que atribuem poder agencial à reflexão falham em explicar aspectos cruciais do que é realizar uma ação intencional. Afirmarei, particularmente, que se a atividade em questão não se refere a uma ação causalmente eficaz (não é redutível a uma ação), nem é um análogo (é um tipo próprio, irreduzível, de ação), então ela não se aplica ao fenômeno relevante de agência epistêmica descrito neste trabalho. E, neste caso, estariam fora do alcance das minhas objeções.⁷¹

⁶⁹ Algumas vezes, o termo “reflexão” é usado para designar atitudes que não envolvem (necessariamente) qualquer crença de segunda-ordem. Não é esse o sentido de reflexão que usarei aqui.

⁷⁰ Note-se que estou considerando o conceito de reflexão como sendo um tipo de julgamento.

⁷¹ Como observa Schlosser (2010, 2015), a noção de agência nos modelos reflexivos, de inspiração kantiana, como é o caso aqui, desconsidera, em grande medida, os problemas colocados pela metafísica da agência. Ter ou não ter um quadro metafísico é, de certa maneira, irrelevante para a hipótese de agência, que é sustentada apenas em termos conceituais. São abordagens que a literatura da ação identifica como “teorias de duplo ponto de vista” (*dual standpoint theories*). Elas rejeitam tanto a estratégia reducionista (julgar é um tipo de ação intencional) quanto a anti-reducionista (julgar é uma atividade própria, análoga à ação intencional), desconsiderando mais genericamente que possamos ter uma explicação metafísica em que consiste o exercício da agência humana.

De acordo com filósofos como Tyler Burge, Richard Moran, Andrew Brook e John McDowell agir racionalmente é “central a nossa identidade como pessoas” (Burge 1996:113). É algo que faz parte da nossa autoconsciência, como escreve Brook:

Quando alguém é consciente de si mesmo realizando atos cognitivos e perceptivos, é consciente de si mesmo como espontâneo, racional, legislador, livre – como o realizador de tarefas, não apenas como um receptáculo passivo dos conteúdos de representações (Brook 2006: 98).

Na mesma linha, Moran e Burge argumentam que é essa autoconsciência que nos *intitula* (Burge) ou nos *autoriza* (Moran) a nos assumirmos como agentes críticos ou epistêmicos, respectivamente. Para Moran, autoconsciência envolve um processo de autoconhecimento que nos obriga a obedecer certas normas epistêmicas quando pensamos. Ele argumenta que se não tivéssemos a obrigação de obedecê-las (evitar contradições, formar crenças suportadas pela evidência), não seríamos capazes de exercer agência racional em nossos julgamentos. Mas nós temos essa capacidade. E isso é tudo que precisamos para nos assegurar o direito epistêmico de assumir que temos controle racional sobre nossas crenças e, assim, nos concebermos como agentes epistêmicos (Moran 2001: 405).

A despeito das diferenças de abordagens, esse tipo de concepção de agência, denominada genericamente de *racionalismo*, guarda em comum a ideia de que em agentes racionais crenças e desejos de primeira ordem produzem determinados efeitos que as racionalizam. Isto é, dado que o agente é racional, a mera existência de crenças e desejos é suficiente para produzir as consequências epistêmicas esperadas. “Se uma pessoa é, afinal, racional, suas crenças de primeira-ordem serão sensíveis a suas crenças de segunda-ordem sobre elas, e elas mudarão de acordo” (Moran 2001: 55).

É a ideia de que crenças são *governadas* por razões e, por sermos criaturas racionais, somos responsáveis em nos assegurar de elas sejam justificadas. Como escreve McDowell:

Julgar, decidir o que pensar, é algo pelo qual somos, em princípio, responsáveis – algo que nós fazemos livremente, como oposto de algo que meramente acontece em nossas vidas. Claro, uma crença não é sempre, ou mesmo tipicamente, o resultado do nosso exercício de decidir o que pensar. Mas mesmo quando uma crença não é livremente adotada, ela é a atualização de capacidades de um tipo, o conceitual, cujo modo paradigmático de atualização se dá no exercício de liberdade que é o julgamento. Essa liberdade, exemplificada em atos responsáveis de julgamento, é essencialmente uma questão de sujeito à crítica em face de considerações racionalmente relevantes. Assim, o reino da liberdade,

pelo menos o reino da liberdade de julgamento, pode ser identificado com o espaço de razões (McDowell 1998: 434).⁷²

Como mostra a citação acima, na visão de McDowell, nem toda atitude de formação de crenças é governada por razões. Responsividade a razões, pelo menos na tradição kantiana, como ele sugere, requer que o sujeito seja capaz de fazer algo que ele usualmente não faz, que é fazer um julgamento sobre o que ele *deve* pensar ou sobre o que o *justifica* em pensar o que ele está pensando. Isto é, requer que o agente exerça algum tipo de *controle reflexivo*:

Um sujeito racional deve ser capaz de influenciar o processo de formação de crença refletindo sobre a qualidade das razões para e contra crer em *p*. Em assim fazendo, o sujeito assume o controle: ele assume a responsabilidade por sua crença. Agora colocamos liberdade, agência e controle de volta ao quadro; agora temos uma abordagem do que governança por razões envolve: governança por razões existe onde podemos assumir responsabilidade exercendo controle reflexivo (Owens 2000: 3-4).⁷³

Liberdade intelectual, racionalidade e autoconsciência são requerimentos kantianos comuns para ações em geral. E a ideia de que exercemos agência sobre nossas atitudes epistêmicas, como crenças e intenções, quando refletimos sobre se elas são justificadas ou não, é compartilhada, como já mencionei, por um grande número de autores (Korsgaard 1996, Scalon 1998, Moran 2000, Burge 1998, McDowell 1998 e Hieronymi 2005, 2006, entre outros).

De acordo com a visão que estou explorando aqui, ao refletir sobre suas crenças e desejos de primeira-ordem, o agente exerce o “poder do julgamento”, como escreve Kant, descrito genericamente como uma determinada propensão da mente de gerar representações objetivas sob certas condições. Trata-se de uma capacidade cognitiva espontânea e inata. De tal maneira, que “sempre que há um estímulo externo tendo dados sensoriais como entradas [*inputs*] temos a capacidade de automaticamente organizar ou ‘sintetizar’ esses dados de um modo sem precedentes, produzindo novas cognições

⁷² No original: “Judging, making up our minds what to think, is something for which we are, in principle, responsible—something we freely do, as opposed to something that merely happens in our lives. Of course, a belief is not always, or even typically, a result of our exercising this freedom to decide what to think. But even when a belief is not freely adopted, it is an actualisation of capacities of a kind, the conceptual, whose paradigmatic mode of actualisation is in the exercise of freedom that judging is. This freedom, exemplified in responsible acts of judging, is essentially a matter of being answerable to criticism in the light of rationally relevant considerations. So the realm of freedom, at least the realm of the freedom of judging, can be identified with the space of reasons.”

⁷³ No original: “A rational subject must be able to influence the process of belief formation by reflecting on the quality of the reasons for and against belief in *p*. In so doing, the subject takes control: he assumes responsibility for his belief. Now we have put freedom, agency and control back into the picture; now we have an account of what governance by reason introduction involves: governance by reason exists where we can take responsibility by exercising reflective control.”

estruturadas como saídas [*outputs*]” (Hanna 2013). Seríamos dotados, para usar a expressão kantiana, de uma “criatividade estrutural” da mente com relação às suas representações. Uma criatividade que é uma prerrogativa de criaturas racionais, de sujeitos capazes de refletir sobre os prós e os contras de se adotar uma determinada atitude.

De acordo com essa visão, não há uma distinção entre atitudes práticas e epistêmicas. A pergunta sobre minhas razões para agir (desejos e intenções) e minhas razões para crer (evidências) ensejam o mesmo tipo de comprometimento racional. Tudo que se exige é que nos tomemos como agentes humanos, como criaturas autoconscientes.

A atenção de um animal inferior é fixada no mundo. Suas percepções são suas crenças e seus desejos sua vontade. Ele está engajado em atividades conscientes, mas não é consciente *delas*. Isto é, elas não são objetos de sua atenção. Mas nós animais humanos viramos nossa atenção para nossas percepções e desejos, eles mesmos, para nossas próprias atividades mentais, e somos conscientes *delas*. É por isso que podemos pensar *sobre* elas. E isso coloca um problema que nenhum outro animal tem. É o problema do normativo. Pois nossa capacidade de deslocarmos nossa atenção para nossas próprias atividades mentais é também uma capacidade de nos distanciar delas, e de colocá-las sob questão (Korsgaard 1996: 92-3).⁷⁴

É importante notar que, no quadro desenhado por Christine Korsgaard, entre outros, é a autoconsciência que nos assegura uma autoridade de primeira-pessoa sobre nossos estados mentais. Razões para crer ou agir são sempre as minhas razões. E o que determina que as razões sejam minhas é justamente minha capacidade de reflexão. Crenças determinadas pela percepção ou ações motivadas pelo desejo, sem a possibilidade de intervenção reflexiva, não serão *minhas* razões no sentido de me autorizar como agente. Elas somente serão minhas se eu estiver disposto a endossá-las reflexivamente. Uma vez que o sujeito fizer isso, ele irá se comprometer com aquilo que o seu julgamento determinar. Esse compromisso é visto, em geral, como um compromisso prático que tem um impacto motivacional.

Assim, ao refletir sobre suas crenças e desejos de primeira-ordem, o agente muda efetivamente seu estado mental. E o motivo dessa mudança é o julgamento reflexivo,

⁷⁴ No original: “A lower animal's attention is fixed on the world. Its perceptions are its beliefs and its desires are its will. It is engaged in conscious activities, but it is not conscious of them. That is, they are not the objects of its attention. But we human animals turn our attention on to our perceptions and desires themselves, on to our own mental activities, and we are conscious o/them. That is why we can think about them. And this sets us a problem no other animal has. It is the problem of the normative. For our capacity to turn our attention on to our own mental activities is also a capacity to distance ourselves from them, and to call them into question.”

entendido como um estado psicológico com conteúdo de segunda-ordem sobre outros estados psicológicos. O problema é que a relação entre o estado psicológico que constitui o agente racional e a agência é uma relação de *constituição* e não de causação de um estado pelo outro. Ela é uma relação conceitual e não uma relação metafísica.⁷⁵ O conceito de julgamento reflexivo refere-se a uma certa capacidade psicológica *constitutiva* do que é ser um agente racional. Ele não explica como o exercício dessa capacidade – a agência – funciona.⁷⁶ Voltarei a esta questão no próximo capítulo.

De acordo com essa concepção de agência epistêmica, o papel dos julgamentos de segunda-ordem é explicado pelo seu conteúdo normativo que, no caso, diz respeito à racionalidade ou à justificação epistêmica daquilo que o agente está fazendo. Ou seja, o conteúdo normativo não decorre do fato de que nós efetivamente controlamos nossas atitudes valendo-nos de determinados padrões de comportamento epistêmico sobre o que pensamos ser razoável crer ou fazer. Ele decorre de um julgamento normativo de ordem superior, cujo suposto poder de influência sobre nossas atitudes epistêmicas é justamente o que está sendo posto em questão neste trabalho.

Para estabelecermos o conceito relevante de agência epistêmica teríamos que argumentar que a capacidade conceitual ou discursiva de produzir uma síntese de segunda-ordem é parte de uma ordem causal que manifesta a intenção do agente de agir de uma determinada maneira. Isto é, teríamos que estabelecer que a atitude epistêmica de refletir sobre a crença de primeira-ordem que *p*, e, assim, formar a crença de segunda-ordem que *p*, possa ser enquadrada como a causa da crença que *p*. Teríamos que admitir que ao refletir estaríamos também nos engajando em um comportamento intencional ou instanciando um certo padrão de ação que manifeste nosso desejo genuíno de agir normativamente. Mas, como já antecipei, não é isso que essas propostas racionalistas de agência humana propõem.

⁷⁵ Mesmo se admitirmos que a relação de *constituição* pode ser também uma relação metafísica, veremos o surgimento de uma outra complicação. A relação *metafísica* de constituição e a relação *metafísica* de causação têm diferentes tipos de *explananda*. A primeira explica o que é ter uma capacidade e a segunda em que consiste o exercício desta capacidade (ver Ylikoski 2013). Do ponto de vista da agência é esse segundo tipo de explicação que é relevante.

⁷⁶ Para Korsgaard, normas da racionalidade são princípios de racionalidade prática. Adotar esses princípios faz parte do que ela chama de *constituição* – um conjunto de procedimentos psicológicos que um indivíduo deve ter para que o que ele está fazendo conte como uma ação racional. É porque agentes racionais são dotados desta constituição (estrutura psicológica) que eles agem de acordo com determinadas normas epistêmicas.

Seguindo o cânone kantiano, a noção de *espontaneidade* cognitiva refere-se a uma causa mental que pode suficientemente determinar um efeito no tempo mesmo sem ter uma causa temporalmente prévia suficiente de si mesma. Ela denota uma atividade mental, descrita, às vezes, como uma função racional, que, a rigor, não necessita de uma explicação causal. Alguns filósofos (Nagel 1986, Korsgaard 2008 e Ferrero 2009) pensam inclusive que essa explicação é impossível, que a noção de agência humana somente pode ser entendida de um ponto de vista normativo. É a ideia de que as normas da racionalidade e da moralidade têm uma autoridade especial, que define a nossa condição de agentes, independentemente de nossos motivos contingentes, preferências e intenções. Comparada, às vezes, com o que Descartes chama da “força do intelecto”, é essa autoridade, descrita como uma disposição psicológica, mais ou menos imediata e automática, que é requisitada quando Korsgaard e, mais explicitamente, Moran e Pamela Hieronymi sugerem que há agência na formação de crenças.⁷⁷

De acordo essa visão, como já observei, ter essa disposição psicológica é parte do conceito de agência. As coisas são aquilo que a sua constituição conceitual determina que elas sejam. Um bom relógio é apenas um relógio que é bom *como um* relógio, ou seja, apenas quando ele realiza as funções que nos permitem classificar um objeto como um relógio. Analogamente, pensa-se que, para se entender quais ações são boas (são racionais ou epistemicamente justificadas), tudo que temos que fazer é verificar o que constitui essas ações ou mais precisamente o que constitui ser um agente capaz de realizar tais ações (racionais ou epistêmicas).

Se ser um agente é o que constitui a ação (independentemente dos padrões normativos que se queira aplicar aqui), então ser ou não ser um agente é algo que está fora do alcance das nossas escolhas. Temos que agir porque qualquer coisa que fizermos será uma ação. É claro que podemos agir diferentemente da nossa constituição. Mas como um relógio que não marca as horas, essa será uma ação defeituosa e, portanto, não será uma ação relativamente aos padrões normativos que a constituem. Assim, agentes constituem a si mesmo agindo de acordo com sua constituição. De tal modo, que agir de acordo com determinadas normas (de racionalidade, epistêmicas ou de moralidade) é derivado de aspectos constitutivos do que é ser um agente, que, por sua vez, é uma

⁷⁷ Ver Ahlstrom (2010: 17) para um paralelo interessante entre teoria de autoconstituição psicológica de Korsgaard e a noção de intelecto em Descartes.

condição não-opcional. A questão por que um item deve se conformar aos padrões constitutivos para o seu tipo “responde a si mesma” (Korsgaard 2008).

Embora ser um agente racional não seja algo que escolhemos, refletir sobre nossos estados mentais de primeira-ordem é, para a maioria dos autores, uma atitude inteiramente voluntária. David Owens sintetiza este controle sobre a formação de crenças como envolvendo três noções:

1. Um estado é *sujeito à razão* (ou *governado por razões*) quando podemos acessá-lo como justificado, injustificado, racional ou irracional.
2. Um estado é *responsivo a razões* quando ele pode ser motivado pela consciência de razões que justificariam esse estado.
3. Um estado está sob *controle reflexivo* quando ele pode ser motivado por julgamentos de ordem superior sobre a força probatória das razões para ele (Owens 2000: 4).⁷⁸

Seguindo a descrição de Owens, ser sujeito a razões e ser responsivo a razões são conceitos *a priori* coextensivos, pelo menos se formos internalistas sobre justificação, como é o caso destas teorias. Como já vimos, um agente racional é uma pessoa cujas crenças são motivadas pela consciência que ela tem das razões que as justificam. O que, no entanto, não parece ser coextensivo é relação entre “responsividade à razões” e “sob controle reflexivo”. Ou, mais genericamente, entre ser um agente racional e agir racionalmente.

Não é difícil aceitar a ideia de que a agência racional é, de algum modo, inescapável para seres que, afinal, são constituídos conceitualmente por essa capacidade. E que em agentes assim constituídos, tomar consciência de suas crenças de primeira-ordem é suficiente para controlarem suas crenças de segunda-ordem e, assim, reconhecerem que elas estão sujeitas à normas de racionalidade ou epistêmicas. É certo que, às vezes, quando refletimos e chegamos à conclusão de que algumas das nossas atitudes são injustificadas, nós imediatamente tratamos de corrigi-las ou revisá-las.

O que não é tão fácil de entender é como o fato de sermos responsivos a razões nos dá poderes agenciais sobre a formação dos nossos estados doxásticos. A menos, obviamente, que se pretenda argumentar também que ao tomarmos consciência, pela reflexão, de nossas crenças de primeira-ordem e de deliberarmos sobre sua justificação,

⁷⁸ No original:

“A state is *subject to reason* (or *governed by reason*) when we can assess it as justified or unjustified, rational or irrational;

A state is *responsive to reasons* when it can be motivated by an awareness of reasons which would justify that state;

A state is under *reflective control* when it can be motivated by higher order judgements about the probative force of the reasons for it.”

estejamos produzindo alguma alteração no mundo que corresponda ao fato de que somos responsáveis às normas epistêmicas. Mas, neste caso, teria que se explicar exatamente qual é essa alteração.

É importante notar que para alguns autores, como Moran e Hieronymi, o controle reflexivo assume a forma de uma deliberação de primeira-ordem. Não há dúvida que tomar consciência ou simplesmente prestar atenção às evidências envolve uma forma de deliberação, que pode produzir alterações nas nossas crenças. Podemos concluir que ocorreu um temporal na noite passada prestando atenção nos estragos produzidos pela chuva. Examinar os galhos quebrados das árvores e as marcas de erosão na terra irão me convencer de que houve um temporal com ventania. Mas também posso estar desatento às evidências e concluir que houve apenas uma chuva fraca. Porém, a pergunta é: prestar atenção às coisas que percebo no ambiente pode me dar algum controle sobre a crença de que houve um temporal? Dificilmente. Isto porque uma vez que a decisão de prestar atenção, é tomada, é a evidência que assume o controle. São as indicações ou os fatos do ambiente externo que irão determinar o que irei crer, não eu.

É interessante notar que nos casos de controle reflexivo introduz-se supostamente um mecanismo novo, que é a autoridade de primeira-pessoa. O que determina a crença de que houve um temporal na noite passada é a minha percepção dos fatos externos, do ambiente, e maneira como elas se relacionam. É o meu escrutínio de segunda-ordem desses fatos, que constituem a evidência e justificam a crença em questão. Ou seja, é o julgamento sobre o significado normativo, sobre a qualidade das evidências, que irá decidir a minha crença.

O julgamento reflexivo é considerado, em geral, como uma atividade epistêmica porque (i) manifesta acuradamente às razões (racionalidade) do agente e (ii) motiva (influencia) seus estados mentais. Se admitirmos que racionalidade pressupõe agência, então um agente racional, por definição, deve ser responsável a razões (registrar acuradamente suas razões) e deve exercitar essa qualidade epistêmica em suas crenças e ações.

O problema, como já referi, é claramente o aspecto motivacional. Entendendo-se motivação genericamente como causa, é o problema de explicar o que causa o quê. Se crenças e desejos de primeira-ordem são insuficientes para me motivar a crer ou agir de uma determinada maneira, que diferença fará o escrutínio reflexivo? Suponhamos, por

exemplo, que minha observação dos sinais deixados pela chuva da noite passada é inconclusiva sobre se houve ou não um temporal, como um julgamento de ordem-superior pode me fazer crer que houve, sim, um temporal? Como explica Owens (2000: 23), a habilidade de influenciar o que irei crer não depende da evidência, mas de aspectos pragmáticos, que irão determinar se a evidência é boa o suficiente para os meus propósitos. Se a evidência é inconclusiva, a reflexão sozinha não irá produzir qualquer razão motivacional além das que eu já tenho da percepção do ambiente. Ela é o que Owens chama de “ponto morto” em relação à motivação do agente.

Acima de tudo, para chegar a um julgamento reflexivo o sujeito deve ter estado (não-reflexivamente) consciente das razões sob as quais o julgamento é baseado; e se essa consciência foi insuficiente para motivar um pensamento razoável ou ação por si mesma, como um julgamento de ordem-superior pode fazer alguma coisa melhor? (Owens 2000: 18).⁷⁹

Para Owens formar crenças de ordem-superior não é apenas insuficiente para motivar a revisão de crenças e desejos de primeira-ordem. Ele nota que ter consciência reflexiva também não é uma condição necessária. Basta ver a frequência com que mudamos nossas atitudes doxásticas sem refletirmos sobre elas. Frequentemente somos surpreendidos por uma evidência que nos faz crer p sem que consideremos reflexivamente por que estamos revisando nossa crença anterior que não- p .

É certo que manter ou mudar o curso de uma ação envolve um julgamento sobre nossos estados mentais de primeira-ordem. Mas isso tipicamente é uma decisão prática, que não se aplica a formação ou revisão de crenças. Refletir sobre a qualidade epistêmica das minhas razões pode me motivar racionalmente a agir de determinada maneira. Pode também expandir o alcance das considerações que devo levar em conta ao realizar uma ação. Mas não pode me motivar racionalmente a crer que p . Não pode me convencer da verdade de p , nem influenciar o grau de confiança que tenho na verdade de p .

Para que um julgamento reflexivo pudesse ser considerado um caso genuíno de agência epistêmica ele teria que exibir a mesma estrutura paradigmática da ação intencional descrita no início deste trabalho. Ou seja, nossa habilidade de controlar nossos julgamentos práticos não pode ser a fonte de nossa ação voluntária a menos que nos controlamos nossas deliberações práticas do mesmo modo como nos controlamos nossas

⁷⁹ No original: “After all, to have arrived at the reflective judgement in the first place, one must have been (non-reflectively) aware of the reasons on which the judgement is based; and if that awareness was insufficient to motivate a reasonable thought or action by itself, how can the higher order judgement do any better?”

ações intencionais. Assim, formar a crença que p pode até ser uma instância de uma ação intencional, mas nunca o resultado de uma ação intencional. Ou seja, podemos nos causar uma determinada crença, mas isso, como venho repetindo, não é a mesma coisa que formá-la.

Em resumo, se o *locus* do que muitos chamam de agência epistêmica é para ser o controle reflexivo sobre nossas crenças, então ele terá que obedecer o mesmo controle que exercemos sobre nossas ações intencionais. E este é um passo que nem todos os filósofos que sustentam a tese que agentes racionais podem mudar suas atitudes simplesmente refletindo sobre elas, estão dispostos a dar. Para autores, como Burge, Sydney Shoemaker e McDowell, conformar nossas crenças às normas de racionalidade é algo que diz respeito apenas ao raciocínio teórico ou epistêmico e, por isso, não envolve qualquer agência. Ela diz respeito a um certo tipo de acesso epistêmico (não perceptual) a um certo reino – “o espaço das razões”, como escreve McDowell –, que é uma condição logicamente necessária do que é ser um agente racional.

Neste modelo de controle reflexivo, a conexão entre “Há uma razão X para fazer ϕ ” para “Eu tenho uma razão X para fazer ϕ ” é teórica. A estrutura psicológica, a que se refere Korsgaard, é um artefato conceitual. Ela não denota qualquer estado mental específico do agente. A crença de segunda-ordem “Eu tenho uma razão X para fazer ϕ ” não é um fato sobre minha psicologia, e, como tal, não é a causa de eu sustentar ou rever um estado mental de primeira-ordem. E, para ser justo com autores que defendem essa posição, nem eles pretendem que a reflexão tenha esse papel. A visão que prevalece aqui é de que podemos falar de agência sem nos envolver com qualquer noção de causalção. A rigor, eles não estão reivindicando a noção relevante de agência delineada neste trabalho.

São abordagens, como expliquei na nota 71, que alguns chamam de “teorias de duplo ponto de vista” [*dual standpoint theories*] (Schlosser 2010 e 2015). Elas rejeitam tanto a estratégia reducionista (julgar é um tipo de ação intencional) quanto a antirreducionista (julgar é uma atividade própria, análoga à ação intencional), desconsiderando a necessidade de que tenhamos uma teoria da ação específica para que possamos falar de agência.

Ocorre que oferecer uma metafísica da agência não é apenas possível, como é amplamente desejável. O modelo padrão de agência, que estou adotando aqui, não é padrão por acaso. Ele corresponde à melhor explicação disponível na literatura para uma

questão central da filosofia da ação: “como agentes podem exercer controle sobre suas ações em um mundo no qual todos os movimentos podem ser explicados em termos de causação por eventos” (Schlosser 2010). Não vejo que haja qualquer boa razão para negligenciarmos essa explicação, que, afinal, é o que de mais palpável se pode dizer sobre o fenômeno da agência humana.

2.6 A atividade está na inferência: Boghossian

Se crer com base em razões é algo que frequentemente envolve passos e toma tempo, o que nos previne de considerar o julgamento inferencial ou o raciocínio como uma atividade, o produto de um tipo especial de agência epistêmica? A ideia de que há atividade genuína quando realizamos uma inferência está implícita em vários autores. Nesta seção explorarei uma defesa *explícita* deste tipo de agência: a tese desenvolvida por Paul Boghossian de que a inferência é uma forma de ação mental. Argumentarei, como venho fazendo com relação a outras propostas que somos agentes quando julgamos sobre o que crer, que a atividade aqui é metafórica. Direi que o que parece ser ativo no caso específico de julgamento, que é fazer uma inferência, deve-se a sua conexão conceitual com o estado de crença. Quando cremos que p com base em q , cremos por uma razão que nos é dada por uma outra crença. E que essa relação, que a literatura define genericamente como “julgamento inferencial”, é uma atitude eminentemente epistêmica. Ela que não envolve qualquer tipo de ação de nossa parte.

Afinal, o que acontece exatamente quando inferimos? Para Boghossian, “inferir é uma ação mental de nível pessoal, consciente, voluntária” (Boghossian 2014). Valendo-se da classificação de Daniel Kahneman (2011) em psicologia cognitiva, ele sustenta que inferir é algo que ocorre no que ele chama de *Sistema 2* de raciocínio. Diferentemente do *Sistema 1*, que opera em nível subpessoal, automática, rápida e involuntariamente, o *Sistema 2* mobiliza atenção, esforço e um conjunto de atividades mentais. Na sua visão (e de muitos outros)⁸⁰ é exatamente a operação desse mecanismo natural que nos permite ter a experiência subjetiva de agência, como algo que envolve escolha e controle de nossa parte.

Assim como Sosa, Boghossian reconhece que pode haver algum tipo de agência epistêmica funcional quando raciocinamos no âmbito do *Sistema 1*. É o que ocorre quando manifestamos o que Sosa chama de “conhecimento animal” (2009). Mas também

⁸⁰ Ver, por exemplo, Ernest Sosa sobre a noção de “crença apta” (Sosa 2009).

como Sosa, ele pensa que não é isso que os filósofos têm em mente quando se referem a julgar e inferir. Ele argumenta que, embora muitas vezes nosso raciocínio possa parecer automático e imediato, fazer uma inferência é algo que pertence ao *Sistema 2* ou, no mínimo, a um tipo de operação intermediária, relativamente automática, que não exige muita atenção. “(...)um Sistema 1.5 para cima, talvez” (2014: 2).

Inferir, na visão de Boghossian, é um processo de seguir-regras no qual um agente extrai conclusões de premissas. O caráter ativo desse processo decorre do que ele chama de “*Taking Condition*” (condição de tomar, adotar ou assumir uma determinada atitude). “Inferir envolve necessariamente o sujeito *tomar* suas premissas para suportar sua conclusão extraindo suas conclusões *por causa* deste fato” (2014: 4).⁸¹

Assim, usando o exemplo do próprio Boghossian, quando o sujeito (1) crê que choveu na última noite, e (2) se choveu na última noite, (3) as ruas estão molhadas, o que ocorre é que suas duas crenças-premissas estão causando sua crença-conclusão. Porém, como nem todo processo causal no qual duas crenças causam uma terceira é um caso de raciocínio, o desafio de Boghossian é justamente separar os casos de raciocínio do que ele chama de “mera causação” (um estado de crença causando outro estado de crença). Como ele escreve:

A intuição por trás (desta) *Condição de Tomar* é que nenhum processo causal conta como inferência, a menos que ele consista em uma tentativa de alcançar uma crença através de descobrir o que, em algum sentido amplo adequado, é suportado por outras coisas que alguém crê. No sentido relevante, raciocínio é algo que nós *fazemos*, não algo que apenas acontece conosco (Boghossian 2014: 5).⁸²

Mas será que isso é mesmo assim? Será que quando realizamos uma inferência estamos exercendo, de fato, algum tipo de agência epistêmica? Penso que não. Como venho argumentando desde o início deste trabalho, com Setiya (2013): o tipo de julgamento inferencial, que é crer por razões fornecidas por outras crenças, não obedece a mesma estrutura normativa e de causação racional do que seria agir por razões. Particularmente, quando um sujeito infere B de A, a passagem de A para B não se reporta a um acontecimento completado, a um evento ou processo, que possa entrar em uma

⁸¹ No original: “[Taking Condition]: Inferring necessarily involves the thinker taking his premises to support his conclusion and drawing his conclusion because of that fact.”

⁸² No original: “The intuition behind the Taking Condition is that no causal process counts as inference, unless it consists in an attempt to arrive at a belief by figuring out what, in some suitably broad sense, is supported by other things one believes. In the relevant sense, reasoning is something we do, not just something that happens to us.”

história causal, mas refere-se a uma condição metafisicamente estática. Como observa Alan White:

Inferir não é alguma coisa que podemos começar e parar de fazer ou interromper; não é algo que podemos pedir para alguém fazer ou nós mesmos resolver fazer; não é algo que gostamos ou desgostamos fazer nem toma um tempo longo ou curto para fazer. Inferir não é sequer um processo físico ou mental (White 1971: 289).⁸³

Ao afirmar que inferir é algo que fazemos, Boghossian sugere que tomar o fato que q para suportar nossa crença que p é, de algum modo, similar ou análogo a tomar o fato que p como nossa razão para agir. É a ideia, compartilhada por outros autores, de que crer por razões e agir por razões envolvem uma espécie de causalidade racional comum.⁸⁴ De acordo com essa visão, ao agir com base em p tomamos o fato que p como nossa razão para agir, em um sentido similar de quando ao crer que p com base em q tomamos o fato que q como evidência para nossa crença que p . Não há dúvida que há semelhanças aqui. Afinal, agimos e cremos por razões. Porém, como vimos no início deste trabalho, a natureza da causação e das razões para crer e agir difere crucialmente.

No caso de crenças, crer p e que o fato que q é evidência que p é suficiente para crer p com base em q e, assim, explicar porque se crê p ; no caso da ação intencional, fazer ϕ intencionalmente crendo que o fato que p é razão para fazer ϕ não é suficiente para se agir com base que p . Crer que q é evidência para p não apenas é insuficiente como é desnecessário para se fazer ϕ com base em p . Isto porque o fato de se estar fazendo ϕ por causa de p não significa que p é a razão para ϕ . Podemos estar enganados sobre a base que suporta nossa ação.⁸⁵

Resumidamente, como sugeri há pouco com White, a causação racional da atitude de crer que p com base em q se reduz a uma conjugação de crenças – a crença que p e a crença de que q é evidência para p . Trata-se de uma explicação que envolve apenas

⁸³ No original: “Inferring is not something we could start and stop doing or could be interrupted at; it is not something we could ask someone to do or ourselves resolve to do; it is not something we enjoy or dislike doing nor take a little or a long time over. Inferring is not either a physical or a mental process.”

⁸⁴ Esse sentido metafórico de causação racional (sem menção a uma teoria da ação específica) pode ser identificado também em Moran (2001) e Hieronymi (2009).

⁸⁵ O *locus classicus* desta discussão está em Davidson (1963) sobre a relação entre agir por uma razão e ter uma razão para agir. Davidson nota que ao perguntarmos por que um agente fez tal e tal, queremos dar uma razão não apenas que justifica sua ação, mas que nos diga porque ele realmente fez aquilo. Afinal, ele pode ter tido uma razão justificatória e agido, mas não por causa dela. Segundo Davidson, este “porque” precisa ser especificado causalmente para que a conexão explicativa entre razão e ação não fique no terreno dos mistérios.

estados presentes. Não é o tipo de explicação causal, requerida no modelo padrão de ação intencional, que remete a um estado prévio, que é um fato da minha psicologia, causando outro: você crê p porque você *cria* que q (Setiya 2013: 182).

A expectativa de Boghossian, entretanto, é de que com a Condição de Tomar se possa estabelecer uma distinção entre crer que p com base em q e o tipo de ação mental que ocorre quando você *consciente e voluntariamente* crê p com base em q . Ele argumenta que sem a Condição de Tomar perdemos a “habilidade de nos tomarmos como agentes racionais” já que “racionalidade plena” requer que endosseemos nossas conclusões em um “processo autoconsciente de raciocínio” (2014: 16). Segundo ele, como observei há pouco, é justamente esta habilidade de agirmos de acordo com determinadas regras de racionalidade que distingue a inferência de um mero processo de formação de crenças com base em outras crenças.

Digamos, então, que Condição de Tomar seja verdadeira, que quando alguém crê que p com base em q , ele crê p porque toma o fato que q para suportar sua crença. O que isso exatamente acrescenta ao fato de que nós formamos crenças com base em outras crenças e que fazemos isso inferencialmente? Por que o sujeito em questão para salvaguardar sua condição de agente racional teria ainda que estar sujeito a Condição de Tomar? Ou seja, teria que ter uma crença epistêmica adicional sobre a evidência e tomá-la com sua razão para agir. Claramente quando cremos que p com base em q não precisamos e frequentemente não temos qualquer crença sobre as razões que fazem nossa evidência suportar nossas crenças. E nem por isso deixamos de estar justificados.

Minha crença que p com base em q não deixará de ser racional se eu falhar em reconhecer q como minha evidência para p . Porém, além de ser provavelmente falsa como verdade normativa, a proposta de Boghossian enfrenta ainda o desafio de explicar como seria essa agência. Endossar nossas conclusões em um modo autoconsciente, voluntário, não apenas não torna nossas ações mais ou menos racionais. Ela é uma atitude inteiramente opaca em relação ao fenômeno relevante de agência. Como mostrei na seção anterior com relação a noção de controle reflexivo: ela corresponde a uma engrenagem girando no “ponto morto”, para usar novamente a expressão de Owens. Ela não tem poder causal. E essa é uma dificuldade comum às diferentes propostas de agência epistêmica, que tentam localizar em atitudes epistêmicas, como refletir, julgar ou inferir um tipo especial de ação epistêmica.

Aplicada ao modelo de inferência sugerido por Boghossian, a dificuldade remete ao famoso problema cético de seguir-regras, que ocorre quando consideramos, como muitos filósofos, que seguir-regras deve envolver um conteúdo intencional.⁸⁶ Trata-se de um regresso vicioso que, no caso específico da suposta ação epistêmica, que é fazer uma inferência, pode ser percebido com a combinação de apenas duas premissas:

- (i) Toda inferência é uma forma de seguir-regras, e
- (ii) Seguir regras envolve inferência.

Pensando em nível pessoal (o regresso ocorre também quando consideramos inferência em termos sub-pessoais⁸⁷) isso equivaleria a dizer que seguir regras envolve transições inferenciais entre estados mentais (intenções e aceitações *explicitas*) que, por sua vez, carregam o conteúdo das regras que o indivíduo em questão está seguindo.⁸⁸ Isto porque as intenções e aceitações explicitas aqui são justamente a intenção de seguir uma regra ou a aceitação explícita de seguir uma regra. Como explica Crispin Wright:

Para seguir uma regra R em uma ocasião específica, o sujeito deve, por (ii), se mover inferencialmente de um estado mental que carrega o conteúdo de R (inferência1). Para fazer essa inferência ele deve, por (i), seguir uma regra apropriada de inferência. E, assim, por (ii), fazer uma inferência2 do estado que carrega o conteúdo desta regra de inferência. Essa inferência2, por sua vez, deve por (i) envolver um episódio de seguir-regras, e, assim, deve envolver, por (ii), uma inferência3 de um estado mental que carrega o conteúdo da(s) norma(s) relevante(s)... (Wright 2014: 30).⁸⁹

⁸⁶ Refiro-me aqui a leitura de Saul Kripke (1982), endossada por Boghossian, sobre o problema inaugurado por Wittgenstein Resumidamente, Kripke coloca o problema da seguinte forma: “Para seguir regras, teríamos que previamente ter intenções. Para ter intenções, as expressões da nossa linguagem de pensamento teriam que ter significado. Para essas expressões ter significado, teríamos que usá-las de acordo com regras. Para usá-las de acordo com regras, teríamos que previamente ter intenções. E assim por diante, *ad infinitum*” (Kripke 1982).

⁸⁷ Para Boghossian apelar para o nível sub-pessoal, à um tipo de agência meramente funcional, não irá resolver o problema do regresso. “No contexto atual, isso envolveria identificar a aceitação de regras não como um estado de nível pessoal, como uma intenção, mas como algum estado sub-pessoal...digamos algum estado intencional sub-pessoal [representacional] nos quais os requerimentos das regras sejam explicitamente codificados. Mas então, de novo, veríamos que alguma inferência [agora sub-pessoal] seria requerida para descobrirmos o que a regra pede sob estas circunstâncias. E o regresso retorna” (Boghossian 2008: 498). No original: “[...] in the present context, going sub-personal presumably means identifying rule-acceptance or -internalization not with some person-level state, such as an intention, but with some sub-personal state. Such a state will either be an intentional state or some nonintentional state. Let us say that it is some intentional state in which the rule's requirements are explicitly represented. Then, once again, it would appear that some inference (now, sub-personal) will be required to figure out what the rule calls for under the circumstances. And at this point the regress problem will recur.”

⁸⁸Estou falando de intenção de seguir regras e de aceitação *explícita* de seguir regras, porque é isso que ocorre nos casos ordinários de ação intencional.

⁸⁹ No original: “In order to follow rule R on a specific occasion, I must, by (B), move inferentially—this is inference1—from, inter alia, a state of mind that carries the content of R; and to make that inference1, I must, by (A), follow an appropriate rule of inference, and so I must, by (B), make an inference2 from a state that carries the content of that rule of inference. This inference2 must, by (A), involve an episode of rule-following, and so must involve, by (B), an inference3 from a state that carries the content of the relevant rule(s)...”

Boghossian pensa poder evitar esse regresso com a *Condição de Tomar* porque ela descreve nossas habilidades inferenciais como sendo neutras em relação às nossas intenções. Inferência é um “fenômeno primitivo, não-analisável”, afirma.⁹⁰ Porém, neste caso, o que distingue a inferência concebida por Boghossian, de qualquer outro processo racional de formação de crença com base em outras crenças? O problema não é sobre redutibilidade. Como nota Setiya, o problema é sobre a base racional na qual alguém toma suas premissas para suportar suas conclusões. Ou seja, para que o processo inferencial possa iniciar é preciso uma crença particular, que é a crença de que uma premissa específica, r , suporta a conclusão que q é evidência para p . E esta não pode ser uma crença inata, primitiva, que não necessite de fundamentação. “Se tomar alguma coisa como evidência não é um estado representacional que necessita justificção – perceptual, inferencial, ou de outra forma, é completamente opaco o que isso seria” (Setiya 2013: 187).

Independentemente do problema do regresso, a *Condição de Tomar* é falsa, como já assinalai, porque nem todo raciocínio envolve crer na conclusão porque a tomamos como sendo suportada pelas premissas. No caso de um raciocínio prático, por exemplo, no qual derivamos uma intenção de adotar um determinado meio da intenção de alcançar um determinado fim, claramente não tomamos o conteúdo da intenção-premissa, a proposição de alcançar o fim, para suportar o conteúdo da intenção-conclusão, a proposição de adotar um determinado meio. E é exatamente esse tipo de raciocínio que temos que levar em conta se quisermos falar em agência epistêmica. Como nota John Broome (2012), o que faz o sujeito raciocinar neste caso não é o fato de ele assumir que há uma relação de suporte evidencial entre o conteúdo das crenças-premissa (a proposição de alcançar um determinado fim) e o conteúdo das crenças-conclusão (a proposição que determinada ação ou atitude é o meio para aquele fim). Como ocorre tipicamente no âmbito da ação racional e, portanto, da agência, o que faz o sujeito raciocinar aqui não é ele tomar o fato de que há uma relação de suporte entre essas proposições. Ele simplesmente toma a intenção-premissa ela mesma. Ou seja, ele toma a atitude, a intenção ou o desejo por um fim para suportar sua conclusão, a intenção de adotar uma determinada ação, independentemente dos seus conteúdos (Broome 2012: 20).

⁹⁰ Boghossian (2014: 17).

Como venho insistindo desde o início deste trabalho, o problema aqui é que não há paralelo causal e normativo entre crer por razões e agir por razões. Nada impede obviamente que consideremos inferência como um tipo de formação de crença na qual tomamos entre nossas razões para crer a relação de suporte evidencial entre premissa e conclusão. Nada nos previne também de que em determinadas circunstâncias – em um raciocínio teórico, por exemplo – consideremos explicitamente a força dessa relação e que possamos nos considerar epistemicamente ativos neste sentido. Mas isso é uma leitura deflacionária, que quer dizer quando muito que formamos a crença com base em uma inferência e não que estejamos sendo, de algum modo, ativos quando inferimos. A diferença aqui é meramente de conteúdo e não no tipo de atividade envolvida.

Como revelei no início desta seção, a motivação de Boghossian com a Condição de Tomar é separar a noção de raciocínio inferencial em termos de seguir regras epistêmicas de uma disposição cognitiva, uma regularidade cuja explicação é meramente causal. E ele faz isso estabelecendo um padrão de correção - que premissas suportem a conclusão – que todo o agente deve obedecer para que atitude de crer que p com base em q conte como uma inferência. O problema da Condição de Tomar é relacionar esse padrão de correção com a ação racional. Como já ressaltai, para fazer um julgamento inferencial, não precisamos tomar a relação de suporte evidencial como razão para crer a conclusão. Podemos seguir a regra sem ter qualquer razão para segui-la, mesmo quando a estamos seguindo efetivamente. Ou seja, tomar a nós mesmo como agente epistêmico – como alguém que é capaz de assumir a relação de suporte evidencial (ou qualquer outra verdade epistêmica) com uma razão para crer a conclusão – simplesmente não é necessário para realizar uma inferência, nem tão pouco para agir racionalmente. Voltando à Broome, este é um item de conhecimento normativo que não é requerido para que sejamos capazes de seguir uma regra e, particularmente, que sejamos capazes de inferir ou raciocinar.

3 Conhecimento, decisão racional e habilidade

O que tratamos até aqui foram diferentes propostas que tentam localizar a ação relevante de agência epistêmica na formação de estados mentais com conteúdo proposicional, paradigmaticamente crenças e intenções. Minha conclusão é de que embora possa haver um sentido de atividade quando refletimos sobre a verdade ou a adequação de nossas atitudes proposicionais, crer ou intencionar não são ações, mas estados ou condições que, como tal, não envolvem qualquer agência de nossa parte. Neste último capítulo tentarei mostrar que o mesmo se aplica ao estado ou a atitude básica de conhecimento, que para muitos é o aspecto da nossa vida cognitiva no qual a noção de agência epistêmica encontra sua melhor aplicação.

Irei analisar basicamente três propostas que tentam vincular o exercício de agência epistêmica diretamente ao estado de conhecimento. Uma que trata o conhecimento como um instrumento para um fim epistêmico e duas outras que definem conhecimento como o exercício de certas habilidades ou disposições cognitivas. A primeira diz respeito a um tipo de *consequencialismo epistêmico* direto, presente em diferentes versões da teoria da decisão racional. Já a segunda envolve duas concepções distintas de conhecimento: uma *consequencialista*, segundo a qual conhecimento é uma espécie de *conquista* atribuível à habilidade de um agente, contida em diferentes propostas da chamada epistemologia da virtude e outra *reducionista*, segundo a qual o conhecimento, ele mesmo, é uma forma de ação, defendida por algumas versões contemporâneas de pragmatismo.

Direi que as propostas consequencialistas são quando muito casos de agência epistêmica indireta. Mostrarei que isso se aplica tanto ao modelo instrumental, que considera diretamente as decisões ou ações do agente na produção de resultados epistêmicos, quanto ao consequencialismo indireto, que considera o exercício de certas habilidades e disposições cognitivas na obtenção desses resultados. Argumentarei também que a estratégia reducionista – conhecer é uma forma de agir – embora seja a que melhor captura a ideia de ação no domínio epistêmico, é implausível em função das diferenças estruturais entre razões epistêmicas e razões para agir, que venho enfatizando desde o início deste trabalho. Concluirei, que a menos aceitemos rever radicalmente alguns conceitos centrais da epistemologia, o conceito de agência epistêmica, como uma forma de ação epistêmica genuína, carece de qualquer base substancial.

3.1 O modelo instrumentalista

De acordo com uma visão pragmatista familiar, a questão “o que, dada sua evidência, um sujeito deve crer?” pode ser tratada da mesma maneira como a teoria clássica da decisão racional responde à questão “o que, dado seu limitado conhecimento das contingências, um sujeito deve fazer?”. Definindo conhecimento como a produção de crenças verdadeiras, os proponentes do que é descrito como *consequencialismo epistêmico* defendem a existência de um tipo de agência, segundo o qual agir *epistemicamente* é tão somente tomar decisões que favoreçam esse fim ou bem.⁹¹

A despeito das múltiplas conclusões lógicas e matemáticas que podem ser extraídas das eventuais semelhanças entre o raciocínio prático e a teoria da decisão cognitiva, sustentarei que esse tipo de agência é apenas aparente. O fato de que algumas ações supostamente epistêmicas, como aceitar uma proposição, formular hipóteses, conjecturar etc., levam à aquisição de crenças verdadeiras ou ao conhecimento não quer dizer que as atitudes epistêmicas básicas de crer e conhecer possam ser, elas mesmas, algum tipo de ação. Por outro lado, é trivial que no curso de uma investigação, que demanda tempo e esforço, nós usualmente tomamos uma série de decisões que podem eventualmente ter um fim epistêmico. Porém essas são ações práticas, não atitudes epistêmicas, como mostrarei a seguir.

A teoria da decisão cognitiva se apresenta como um análogo da teoria da decisão prática. Para caracterizá-la a literatura utiliza-se, em geral, de uma terminologia, desenvolvida por Leonard Savage (1972), que distingue três conceitos fundamentais: estados, atos e consequências. Porém, diferentemente do projeto original de Savage, que

⁹¹ O consequencialismo epistêmico é apresentado, em geral, como o análogo epistêmico do consequencialismo ético. Em ambos, há a ideia de que existem certos estados de coisas que são inerentemente bons, e que ações ou processos podem ser justificados em termos de quão bem conduzem ou promovem esses estados. No caso do utilitarismo ético, o bem a ser promovido é o bem-estar individual, enquanto que no consequencialismo epistêmico, o valor a ser perseguido é a meta epistêmica de formar crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. Tanto em um caso, como em outro, há versões diretas e indiretas de consequencialismo. A teoria da decisão cognitiva descreve um tipo de consequencialismo direto – a correção da ação depende das consequências da própria ação –, enquanto as teses mais amplas do confiabilismo epistêmico envolvem um tipo indireto de consequencialismo. Embora, às vezes, remeta a teoria da decisão racional, o confiabilismo tende a avaliar as consequências de uma ação não pela ação em si, mas pelo processo que a produz. Assim, as teorias confiabilistas são majoritariamente neutras ou opacas em relação a existência ou não de agência epistêmica. E quando a noção é, de fato, reivindicada, isso ocorre, em geral, indiretamente, para referir o exercício de determinadas habilidades e disposições cognitivas que levam a aquisição do conhecimento. Este é o caso, por exemplo, da versão confiabilista da chamada epistemologia da virtude, que examinarei a seguir.

associa esses conceitos ao *comportamento* do agente, a prática teórica dominante é avaliar estes conceitos como *proposições*.⁹²

Estados, atos e consequências correspondem às três maneiras que a teoria fraciona o espaço de mundos possíveis para modelar um problema de decisão racional. Como explica Robert Stalnaker (2002), quando o agente *age*, ele fraciona o espaço de possibilidades pela opção que é escolhida no mundo possível em questão. Já as *consequências* fracionam o espaço com relação ao que o agente se interessa ou quer alcançar. Um ato particular pode ser realizado de várias maneiras, e se essas diferenças importam para o agente, então o fracionamento consequente irá distinguir entre essas opções.

Por fim, os *estados* distinguem as possibilidades com respeito as condições que estão fora do controle do agente – os fatos sobre o mundo que irão determinar as consequências que o ato terá. São condições, portanto, que o agente desconhece, pois se ele soubesse quais são os estados do mundo e quais são as coisas que ele está interessado em fazer, o problema da decisão racional seria trivial. Ele saberia sempre com certeza quais são as consequências dos seus atos.

Assim, o que move a teoria é justamente saber o que acontece quando somos largamente ignorantes sobre as consequências dos nossos atos, quando há incerteza sobre os estados do mundo. O agente racional deve maximizar a soma dos valores das consequências possíveis de uma determinada ação. Ele fará isso considerando seu grau de crença no estado em questão, que juntamente com a ação irá levar a consequência pretendida. Essa maximização é tratada como uma função racional, que obedece ao princípio de utilidade esperada, que é constitutivo das medidas quantitativas de crença e valor. A medida do grau de crença, tratada em termos de probabilidade subjetiva, diz respeito a como o agente avalia os vários modos possíveis que o mundo pode ter como o resultado de alguma ação disponível. Já a medida do valor, tratada, em geral, em termos de utilidade, refere-se àquilo que importa ao agente, seja isso o que for.

⁹² Robert Stalnaker atribui essa mudança à teoria da probabilidade subjetiva de Richard Jeffrey. “(...) as probabilidades numéricas e *desejabilidades* são consideradas subjetivas no sentido que elas refletem as crenças e preferências reais do agente independentemente da sua justificação factual ou moral” escreve Jeffrey na introdução do clássico *The logic of decision*, sugerindo que a teoria da probabilidade impõe restrições de coerência às sentenças em uma linguagem formal, mas não legisla sobre quais sentenças são verdadeiras ou falsas. Para uma visão geral sobre o legado de Jeffrey ver Hájek (2006).

Uma das críticas recorrentes à teoria da decisão cognitiva diz respeito à maneira puramente formal com que é considerado o valor de uma ação.⁹³ Porém, o fato de a maioria das teorias não fazer qualquer assunção substantiva sobre o valor epistêmico a ser perseguido não significa que não possa haver agência epistêmica quando decidimos se realizamos ou não uma determinada ação. Uma questão é como avaliamos o valor de nossas ações e outra bastante diferente é se há alguma ação envolvida nessa avaliação. Como escreve Stalnaker:

Sejam quais forem meus valores, se estou decidindo tomar uma ação, parece razoável perguntar primeiro: como o mundo poderia ser diferente, em qualquer modo relevante, se eu fizer tal ação, comparativamente a como seria se eu adotar alguma das ações alternativas que estão disponíveis? (Stalnaker 2002: 157)⁹⁴

Neste caso, a decisão não é apenas uma questão de calcular qual é a melhor coisa a fazer, dado os valores e crenças do agente, mas é também um modo de descobrir quais são esses valores e crenças. Isto porque se o sujeito não está seguro sobre o estado do mundo em questão ele deve considerar alternativas nas quais as consequências das ações disponíveis podem depender de fatos que estão além do seu controle. E é justamente esse modo específico que o mundo teria se a ação fosse realizada é que determina o valor de uma ação. Ou seja, decisões de ações podem ser avaliadas como racionais, relativamente à quaisquer valores ou crenças, independentemente se tal decisão é tomada. Ou, ainda: independentemente se o agente crê que ela será tomada.

O caso paradigmático deste tipo de agência é o que ocorre no âmbito da investigação científica. Se tomarmos a verdade como a meta da investigação científica e na prática científica se tomam várias decisões para alcançar esse resultado, então, de fato, a investigação pode ser concebida com uma série de ações instrumentais para a produção deste fim. E, como tal, são ações sujeitas às restrições racionais, da mesma forma como qualquer atividade orientada para uma meta. Porém, o fato de que no curso da investigação cientistas tomam várias ações para alcançar uma meta epistêmica (verdade) e que promovem determinados valores epistêmicos (racionalidade) não quer dizer que suas ações sejam justificadas *epistemicamente*. Pelo menos não sem premissa adicional

⁹³ Como observa Philip Percival com relação ao consequencialismo ético: “De acordo com a caracterização fraca, que eu prefiro, (...) consequencialismo ético não coloca qualquer restrição em como consequências são classificadas conforme seu valor (‘bondade’) senão que a classificação deva ser um quase-ordenamento” (Percival 2002: 123).

⁹⁴ No original: “Whatever my values, if I am deciding whether to perform some action, it seems reasonable to ask, first, how would the world be different, in any ways that matter, if I perform the action, as compared with the way it would be if I performed any of the alternative actions that are available?”

de que as crenças e valores que motivaram suas ações sejam elas mesmas justificadas *epistemicamente*. E aqui está o problema para a ideia de que a decisão racional possa ser o exercício de algum tipo de agência *epistêmica*.

Decisões cognitivas são racionais relativamente à crenças e valores. Porém, as versões majoritárias de consequencialismo epistêmico disponíveis na literatura sustentam usualmente que crenças e valores podem ser julgados como racionais ou não por eles mesmos. Isto é, que a racionalidade da crença deve ser avaliada *independentemente* dos valores que a ação busca realizar. Trata-se da ideia de que há uma espécie especial de valor, o *valor epistêmico*, que é diferente do valor prático. Porém, a tese de que possa haver um valor teórico que não entra nas transações do raciocínio prático é claramente incompatível com a ideia de que ao perseguir esse valor estaríamos também exercendo algum tipo genuíno de agência epistêmica. A tarefa de (i) isolar os valores puramente epistêmicos das considerações práticas que racionalizam e motivam a ação, e (ii) de explicar como um agente poderia ser motivado genuinamente por esses valores permanece como um desafio insuperado para os defensores desta visão instrumental de agência epistêmica.

De acordo com Philip Percival (2002) há, em geral, duas maneiras de se ver a decisão cognitiva como uma *ação* (ou análogo a uma ação). A primeira é considerarmos a noção de *aceitação*, como um tipo especial de ação epistêmica e a segunda é tratarmos as crenças elas mesmas como um tipo de ação. Vários autores têm contrastado crenças de aceitações (Engel 1998, Cohen 2000, Lehrer 2000). Percival, por exemplo, considera que aceitação é um tipo especial de ação epistêmica, que é diferente de crença, mas como a crença mira a verdade e pode ser avaliada em quão bem ela alcança essa meta. Keith Lehrer define aceitação como um tipo de julgamento sobre crenças, como uma espécie de endosso, que não envolve necessariamente a verdade da crença.⁹⁵ Na mesma linha, Jonathan Cohen pensa que aceitar *p* é adotar “uma política de julgar, colocar ou postular que *p* (...) independentemente do sujeito sentir que *p* é verdadeiro.”⁹⁶

Os conceitos doxásticos que cada autor tem mente ao contrastar aceitação de crença nem sempre são os mesmos. Não pretendo aprofundar este debate aqui. Se ato de

⁹⁵ Lehrer (2000).

⁹⁶ Cohen (2000).

aceitação de uma proposição é para figurar como o exercício de algum tipo de agência epistêmica, então a pergunta relevante aqui é quais são exatamente os compromissos epistêmicos que um agente assume ao aceitar uma proposição? Esses compromissos são os mesmos envolvidos na atitude epistêmica de crer ou conhecer?

Em um sentido mais estreito de ação que interessa particularmente os filósofos – o de ação humana – aceitar uma proposição é visto como uma ação intencional. E agir intencionalmente, segundo uma certa ortodoxia, é agir por razões. Isto é, é agir de modo que a ação possa ser racionalizada pelas premissas de um silogismo prático, que consiste genericamente de uma premissa maior – a meta ou desejo do agente – e uma premissa menor – a crença de que determina ação é o melhor meio para alcançar esse fim.⁹⁷

Quando alguém aceita p , ele se compromete intencionalmente com p . Como ocorre tipicamente nas ações intencionais, aceitar p é um ato motivado e explicado por razões práticas – eu aceito que p porque isso é de alguma forma benéfico para meus interesses num determinado contexto. Ocorre que em alguns contextos, como na prática científica e na investigação intelectual em geral, aceitações também podem obedecer às normas distintamente epistêmicas. Podemos aceitar p como hipótese para testarmos sua verdade, assim como na construção de um argumento, podemos aceitar p como premissa para provarmos a verdade sobre q .

Não há dúvida de que aceitar uma proposição envolve agência e particularmente algum tipo de decisão. “Em todos os casos de aceitação deve haver alguma decisão de que uma certa peça de evidência, uma certa hipótese ou uma certa teoria não será questionada no momento e um ponto bastante claro no tempo que marca a sua aceitação” (Rott 2001: 14). Mas esta é uma decisão prática ou epistêmica? Ou talvez ambas, admitindo-se a tese pragmatista de que, dado o valor prático da verdade, decidir com base em razões epistêmicas é, *todas as coisas consideradas*, o melhor que um agente racional pode fazer.

Tradicionalmente, os defensores da ideia de que *aceitação* é um tipo de ação epistêmica sustentam que há uma analogia entre o que alguns chamam de racionalidade epistêmica (crer por razões) e racionalidade prática (agir por razões). Assim crer que ϕ é

⁹⁷ Cf. Davidson (1970), Goldman (1970).

verdadeiro seria como agir como se ϕ fosse verdadeiro ou, mais precisamente, seria mostrar uma disposição de agir de um modo que poderia ser considerado racional se a ação tivesse sido tomada com base na assunção de que ϕ é verdadeiro.

É certo que crenças e ações podem ser conectadas desta maneira, mas a analogia aqui é claramente falsa, pois crer que p e aceitar p obedecem a diferentes estruturas de causalção racional. Esse é o contraste metafísico a que me referi no início deste trabalho. Voltarei a esse ponto na seção 3.4.

Para sustentar a ideia de que a decisão cognitiva envolve o exercício de algum tipo de agência epistêmica teríamos que estabelecer que ao aceitar p o agente estaria se submetendo ao mesmo tipo de norma que rege a formação de crenças. Mas claramente não é isso que acontece. Quando eu considero uma proposição eu posso crer, descrever ou suspender o juízo. E minhas razões para qualquer uma dessas atitudes serão unicamente as considerações sobre a verdade ou falsidade dessa proposição que emergem da minha evidência. A aceitação de uma proposição, por outro lado, pode ser adotada por qualquer razão. E mesmo quando a proposição é assumida com um fim epistêmico – descobrir a verdade sobre q – a decisão de adotá-la não é epistêmica. É prática.

Na descrição de Stalnaker, aceitação é um “conceito genérico de atitude proposicional como as noções de *pressupor*, *postular*, *colocar*, *assumir* e *supor*, assim como crer como se assim fosse” (1984: 79). Ele nota que podemos aceitar que algo é verdadeiro, mesmo crendo que que isso venha provavelmente se mostrar falso no futuro, sem com isso infringirmos qualquer norma epistêmica. “Ninguém dirá que alguém cometeu um erro porque assumiu algo que venha se mostrar falso, nem mesmo se assumiu algo que era sabidamente falso” (Stalnaker 2001: 160). Nota-se assim que a natureza dos compromissos envolvidos no ato de aceitar p e na atitude de crer que p definitivamente não é a mesma.

Para contar como genuinamente epistêmica a decisão de aceitar p não poderia ser tomada independentemente da verdade de p . Não poderíamos, por exemplo, aceitar ou assumir algo como verdadeiro, apenas para facilitar uma conversação, sem que isso mudasse também as nossas crenças. Mas, voltando à metáfora da ação descrita acima, não é isso que acontece. Podemos aceitar p mesmo sem ter qualquer crença sobre p .

No tipo de aceitação tida por muitos como *puramente* epistêmica o fato de aceitar, assumir ou pressupor algo como verdadeiro, não afeta o status epistêmico das crenças.

Nem do ponto de vista teórico, nem do ponto de vista prático. As propriedades de verdade e evidência permanecem as mesmas. E se o endosso de uma crença não altera suas qualidades epistêmicas, nem aumenta o comprometimento do suposto agente com ela, como podemos estabelecer o conceito relevante de agência? Qual é o fato ou evento *epistêmico* que está sendo produzido com o ato de aceitar uma proposição como verdadeira? Seja qual for esse evento, ele certamente não irá aliviar nossas dúvidas ou nos tornar mais confiantes da verdade de *p*. Como exemplifica Stalnaker:

Suponha que, sob reflexão, eu decida que creio, ao grau .95, que não choverá amanhã. Agora eu pergunto a mim mesmo: devo também *aceitar* que não choverá amanhã? Se a questão é se eu devo ignorar, pelos propósitos em mão, a possibilidade de chuva, então eu entendo a questão e essa resposta dependerá dos meus interesses não-epistêmicos. Mas não, a questão [*do consequencialismo epistêmico*] é se eu devo *endossar* a proposição que não choverá amanhã e com isso conferir a ela um status epistêmico que terá o benefício de me trazer *algum alívio do agnosticismo*, mas que também trará o risco de ela estar errada [de ter endossado uma proposição falsa] (Stalnaker 2002:161).⁹⁸

O que a citação acima revela é que, a menos que o ato de aceitar uma proposição tenha qualquer efeito epistêmico, a menos que ele guie nossas decisões sobre o que fazer, não há como falar em agência epistêmica. O agente em questão continuará usando seus graus de crença, juntamente com *todas-as-coisas-consideradas* para avaliar suas ações. “(...) se a chuva tornará o piquenique suficientemente desastroso, eu devo cancelá-lo por conta dos cinco por cento de chance de chuva, mesmo que eu *aceite* que não irá chover” (Stalnaker 2002: 161). Ou seja, se o sujeito mantém o grau 95 de crença na proposição de que não irá chover, não será a sua aceitação que o fará mais ou menos agnóstico ou mais ou menos seguro em relação ao risco de estar errado.

Como qualquer atividade orientada para uma meta, o conhecimento envolve uma série de ações que estão sujeitas aos padrões de racionalidade descritos pelo consequencialismo epistêmico ou pela teoria da decisão cognitiva (Percival 2002). Porém, o fato de essas ações poderem ser avaliadas epistemicamente não quer dizer que o conhecimento ele mesmo possa ser uma ação. Para considerarmos seriamente essa possibilidade de que há agência na decisão racional, teríamos que estabelecer que o ato

⁹⁸ Os grifos aqui são meus. A expressão *alívio do agnosticismo* como um dos benefícios da aceitação de uma proposição é atribuída por Stalnaker à Issac Levi (Levi, I. 1967. *Gambling with Truth*. Cambridge, MIT Press: 40-74). No original: “Suppose, on reflection, I decide that I believe, to degree .95, that it will not rain tomorrow. Now I ask myself, should I also accept that it will not rain tomorrow? If the question is whether I should ignore, for the purposes at hand, the possibility of rain, then I understand the question, but its answer will depend on my non-epistemic concerns. No, I am told, the question is whether I should endorse the proposition that it will not rain, whether I shall confer on it an epistemic status that will have the benefit of providing me some relief from agnosticism.”

de aceitar que p tem as mesmas propriedades normativas da atitude de crer que p . Porém, como mostrei no início deste trabalho, isso não é viável. Ou seja, ou o ato de aceitação é uma ação intencional e, neste caso, obedece às regras de racionalidade prática ou bem ele é uma atitude epistêmica e, neste caso, responde exclusivamente às razões epistêmicas.

Aceitar que p poderia ser um tipo de ação epistêmica se ao se comprometer com p o agente estivesse também atuando sobre as características epistêmicas de verdade e evidência de suas crenças. Mas não é isso o que acontece, nem quando ao aceitar a verdade de p nosso objetivo seja, de fato, descobrir a verdade sobre q .

O ato de aceitar uma proposição com um fim epistêmico obedece às mesmas regras de raciocínio prático que se aplicam a qualquer ação intencional. E a motivação de decidir *epistemicamente* aqui é simples: aceitar o que é verdadeiro é empiricamente melhor do que suspender o juízo, que é melhor do que aceitar o que é falso. Ou seja, não é apenas o valor de verdade da proposição que irá orientar a decisão. A decisão será orientada também pela consideração de todas as minhas utilidades.

E, neste caso, aceitar p por razões epistêmicas (descobrir a verdade de q , por exemplo) revela um padrão de ação que, a rigor, não tem nada de distintamente epistêmico. Ele se aplica a qualquer agente que tenha uma meta. Para compreender este tipo instrumental de agência não-epistêmica (não relacionada com a meta da verdade) temos apenas que considerar um conhecido argumento pragmático (Heil 1992 e Kornblith 1993), segundo o qual (i) observar normas epistêmicas é conducente a ter crenças verdadeiras e, assim, adquirir conhecimento; (ii) ter crenças verdadeiras e conhecimento é conducente a alcançarmos as coisas que valorizamos, logo (iii) seguir normas epistêmicas é conducente a obtermos as coisas que valorizamos, seja elas quais forem.

3.2 Conhecimento como exercício de habilidade

Há basicamente duas maneiras de expressar a ideia que a noção de agência epistêmica está relacionada diretamente ao conhecimento: a primeira é de tese de conhecer é uma forma direta de ação ou é um estado *constituído* por nossa capacidade de agir intencionalmente. E a segunda é a ideia de que o exercício de agência epistêmica está relacionado com a maneira com que o conhecimento é adquirido, presente em teorias causais do conhecimento, especialmente no confiabilismo, e em diferentes versões de epistemologia da virtude.

De acordo com uma certa ortodoxia – a concepção padrão de ação que estou adotando como critério para a definição de agência neste trabalho (Davidson 1963, 1981; Goldman 1970, Mele 2003, entre outros) – ações são eventos causados e racionalizados pelo desejo do agente por um fim e pela crença de que agir daquela maneira é um meio para alcançar aquele fim. Já conforme uma outra ortodoxia – esta sobre conhecimento – crenças, desejos e intenções são estados mentais, mas conhecimento não, porque conhecimento é factivo. Uma atitude proposicional é factiva se e somente se a proposição em questão é verdadeira, e considerando que a verdade de uma proposição não é algo tipicamente interno a mente do agente parece estranho metafisicamente descrever conhecimento como um estado mental.⁹⁹

A tese de que conhecer é uma forma de ação talvez tenha prognóstico melhor se consideramos apenas a visão tradicional de que conhecimento é um estado factivo, pois, neste caso, se poderia especular que agir também é um estado factivo, talvez ainda mais básico e fundamental do que o estado de conhecer. Se agir com base em p pode de alguma forma ser análogo a fazer com que p seja o caso, não poderia se dizer que ao se fazer com p seja o caso, então p é o caso? Esta é a visão de John Hyman (2006) e também de Hetherington (2011a, 2011b e 2013) que examinarei a seguir. Inspirados por Wittgenstein e Ryle, ambos atacam a visão tradicional de que conhecimento é um tipo de crença.

Segundo Hyman, conhecimento é a habilidade de trazer os fatos à tona, nada mais.

Conhecimento é uma habilidade: a habilidade de ser guiado pelos fatos. Uma vez que os fatos que nos guiam são nossas razões, isto significa que conhecimento é habilidade de fazer coisas ou de se abster de fazer coisas por razões que são fatos. A frase ‘fazer coisas’ deve ser entendida de maneira muito ampla, de tal modo que inclua agir, intencionar, crer, duvidar, esperar, querer e assim por diante (Hyman 2006: 902).¹⁰⁰

⁹⁹ Jennifer Nagel (2013) nota que a maioria dos filósofos considera que o conhecimento é um estado híbrido, composto por um estado mental (crença) e por certas condições factivas não-mentais. A exceção, como também já apontei, é Williamson. Para ele, tentar oferecer uma análise conjuntiva do conceito “conhecer que” adicionando um conjunto mental (crer e alguma propriedade adicional) a um conjunto não-mental (verdade e talvez algum outro fator ambiental) é o principal problema da análise tradicional do conhecimento (Williamson 2000: 31). Não irei examinar aqui a intuição original de Williamson de que conhecer é um estado mental primitivo, indefinível e não-analisável. Isto porque, de acordo com essa visão, conhecimento não pode ser uma ação, pois ações envolvem intenções que são estados mentais por conta própria e, como tal, não podem produzir um estado mental supostamente mais básico ou primitivo. Mas meu sentimento sobre a tese de Williamson é o mesmo da maioria dos filósofos, expressado por Anthony Brueckner, quando ele diz que “para muitos esta é uma afirmação altamente contra-intuitiva (Brueckner 2002: 197).

¹⁰⁰ “Knowledge is an ability: the ability to be guided by the facts. Since the facts we are guided by are the facts that are our reasons, this means that knowledge is the ability to do things, or refrain from doing things,

O que ele quer dizer com isso? Resumidamente, ele quer dizer que o conhecimento proposicional de que estou sentindo dor, por exemplo, é a razão de eu realizar diferentes ações. Assim, S sabe que está com dor = S tem a habilidade de fazer alguma coisa, tendo como razão o fato de que ele está com dor: tomar uma aspirina, suspender seus compromissos etc. De acordo com essa concepção, conhecimento e razões para agir são ambos factivos. Conhecer que p implica p , no sentido de que é igual a habilidade de trazer p à tona em diferentes ações.

Em *Actions, Reasons and Causes*, Davidson (1963) rejeita longamente a ideia de que ações possam ser factivas neste sentido. Isto é, que ações possam ser o trazer à tona de fatos ou estado de coisas pelo agente. A visão de que um agente possui poderes causais intrínsecos de produzir fatos mentais foi introduzida no debate contemporâneo por Roderick Chisholm, mas possui uma longa tradição que remonta à Thomas Reid e talvez Aristóteles¹⁰¹. Não irei tratar desta concepção de agência aqui, pois há um sentimento generalizado entre os filósofos de que as teorias agente-causais oferecem um quadro metafísico implausível.

Desde Broad (1952) suspeita-se que a noção aristotélica de substância causal deixa aspectos cruciais da agência, como a cronologia e o modo da causação, misteriosos. Critica-se também que tratar propriedades intrínsecas do agente como uma causa não tem qualquer relevância explicativa na ação intencional (Davidson 1971). Sem contar o fato de que é provavelmente impossível (nomologicamente) que uma substância possa causar uma ação, a menos que as propriedades que lhe conferem poder agencial sejam certos aspectos psicológicos do agente. E, neste caso, essas propriedades não seriam diferentes das que atuam tipicamente na causação por eventos e estados mentais do agente, como estabelece o modelo padrão de ação intencional (Clarke 2003).¹⁰²

for reasons that are facts. The phrase ‘do things’ is to be understood very broadly, so that it includes acting, intending, believing, doubting, hoping, wanting, and so on.”

¹⁰¹ Para Reid a noção de causação pelo agente é mais básica que a noção de causação, já que causação pressupõe a noção de poder, que, por sua vez, é pressuposta pelo nosso autoconhecimento, como agentes racionais e morais (ver Zagzebski 2001 para uma análise histórica da noção aristotélica de causação eficiente como atributo do agente). De acordo com essa visão, classificada de agente-causal, seríamos dotados de uma espécie de substância causal, descrita como um poder causal irreduzível e intrínseco do agente (Chisholm 1964).

¹⁰² “Poderes causais, eu tomo como dado, são portados por propriedades. Se uma substância pode ser uma causa, então há alguma propriedade que porta um poder causal que pode ser exercido por qualquer substância que possua essa propriedade, como quando na manifestação de seus poderes causais a substância causa um evento [...] Como em todos os poderes causais, ser portado por uma propriedade será uma direcionamento através de efeitos de um certo tipo (ou tipos). No caso de uma propriedade agente-causal, ela irá portar um poder causal que é exercido quando e apenas quando uma substância possuindo esta

Não é certo que a estratégia de Hyman e Hetherington remeta a algum modelo específico de causação pelo agente. Sua motivação está muito mais próxima das reflexões epistemológicas de Wittgenstein e Ryle do que qualquer metafísica da ação específica. É comum encontrar as citações “A gramática da palavra ‘conhecer’ é evidentemente muito próxima da de ‘poder’, ‘ser capaz de’” (Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, 1958, §150); ou “o verbo conhecer é da mesma família de palavras de habilidade” (Ryle 1949: 129)¹⁰³ como reivindicando um tipo de agência relacionada com o exercício de certas habilidades e disposições cognitivas.

Os próprios defensores da tese de que há agência epistêmica no exercício de certas virtudes ou habilidades intelectuais reconhecem a dificuldade de expressar essa ideia em termos empíricos, causais ou comportamentais. Em geral, a ação relevante é atribuída ao exercício de certas virtudes ou habilidades intelectuais, que conferem ao agente a capacidade de conhecer. A capacidade de trazer à tona fatos ou estados factivos. Ou ainda uma certa capacidade de ser guiado pelos fatos, seja essa habilidade o que for, como sugere Anthony Kenny:

Não há uma maneira simples de especificar como o conhecimento se expressa no comportamento e, de fato, alguns itens de conhecimento podem jamais afetar o comportamento. O máximo que podemos dizer é que conhecer é ter a habilidade de modificar nosso comportamento em indefinidas maneiras relevantes para a busca de nossos objetivos (Kenny 1989: 109).¹⁰⁴

Para Hyman (2006) essa concepção se ajusta perfeitamente à visão de Williamson de que o conhecimento é um estado primitivo, não-analisável, pois a relação de habilidades e disposições que constituem esse estado é em grande medida indefinível. Assim, embora não seja uma ação propriamente dita, o conhecimento poderia ser visto com um estado factivo constituído inteiramente por essas habilidades básicas e irreduzíveis do agente, que envolvem múltiplas atitudes e ações de caráter epistêmico.

propriedade realiza uma ação [...] Temos visto razões de pensar que nenhum evento pode ser uma ação, a menos que seja causado, de um modo apropriado, pelos eventos envolventes do agente. Requerido, em todos os casos, é a causação pelo agente ter uma intenção apropriada e, no caso de agentes racionais, ao menos tipicamente, há também a causação pelo agente ter certas razões. Se isto é correto, então, com a causação pelo agente assim entendida, será nomologicamente impossível, quando o poder causal de um agente for exercido, o agente sozinho causar um evento. Causação pelos eventos envolventes apropriados do agente, longe ser excluída, será requerida em cada instância de agente-causação” (Clarke 2003: 145).

¹⁰³ Estas citações encontram-se em White (1978) e também em Engel (2010).

¹⁰⁴ No original: “There is no simple way of specifying how knowledge gets expressed in behaviour, and indeed some pieces of knowledge may never affect behaviour at all. The most that we can say is that to know is to have the ability to modify one’s behaviour in indefinite ways relevant to the pursuit of one’s goals.”

Outra maneira de ver o mesmo fenômeno é considerar, com a tradição, que conhecer é em grande medida resultado dessas habilidades, o que nos levaria a considerar uma série de atitudes que costumamos adotar para melhorar nossa situação epistêmica. Mas isso certamente não caracteriza agência epistêmica, pelo menos não no sentido direto que me interessa aqui.

3.3 Conhecimento como conquista de um agente

A ideia de que o conhecimento envolve crucialmente habilidades do agente pode ser identificada em várias teorias causais do conhecimento, especialmente no confiabilismo e em algumas versões de epistemologia da virtude. Como escreve Ernest Sosa:

Precisamos de uma visão mais clara e compreensível do modo no qual nossas crenças devem ser não-acidentalmente verdadeiras para constituírem conhecimento. [...] Os requisitos de rastreamento ou causais propostos sofrem de uma espécie de visão de túnel. Elas permitem um foco estreito demais sobre a crença alvo particular e sua relação causal ou contra factual com a verdade do seu conteúdo. Todavia, apenas ampliar nosso foco não irá funcionar, se o ampliarmos apenas o suficiente para incluir o processo que produz a crença envolvida. Precisamos de uma visão ainda mais ampla (Sosa 1997: 418-9).¹⁰⁵

A visão mais ampla a que Sosa se refere é a ideia compartilhada também por outros autores (Zagzebski 1996, Riggs 2002 e Greco 2003) de que conhecimento é um tipo de “conquista” – nomeadamente é “sucesso intelectual através de habilidade, pelo qual o sujeito pode ser creditado”, como escreve John Greco.

[...] dizer que alguém sabe é dizer sua crença verdadeira pode lhe ser creditada. É dizer que a pessoa apreendeu as coisas corretamente devido as suas próprias habilidades, esforços e ações, ao invés de pura sorte, palpite cego ou algo mais (Greco 2003: 111).¹⁰⁶

Ou, como afirma Wayne Riggs:

Quando uma crença verdadeira é alcançada não-acidentalmente, a pessoa merece crédito epistêmico que ela não teria se tivesse chegado a uma crença verdadeira acidentalmente. [...] A diferença que faz uma diferença de valor aqui é a variação em graus no qual as habilidades da pessoa, capacidades e talentos são

¹⁰⁵ No original: “We need a clearer and more comprehensive view of the Respects in which one's belief must be non-accidentally true if it is to constitute knowledge. Unaided, the tracking or causal requirements proposed suffer from a sort of tunnel vision. They permit too narrow a focus on the particular target belief and its causal or counterfactual relation to the truth of its content. Just widening our focus will not do, however if we widen it only far enough to include the process that yields the belief involved. We need an even broader view.”

¹⁰⁶ No original: “[...] to say that someone knows is to say that his believing the truth can be credited to him. It is to say that the person got things right owing to his own abilities, efforts, and actions, rather than owing to dumb luck, or blind chance, or something else.”

responsáveis causalmente pelo resultado, crer verazmente que p (Riggs 2002, 93–4).¹⁰⁷

A tese de que o conhecimento é uma conquista de um agente que exerce determinadas habilidades ou disposições cognitivas pode ser encontrada também na epistemologia da virtude de Linda Zagzebski. “Conhecimento é algo que o conhecedor merece. É um estado no qual o prêmio da verdade é creditado a ele” (Zagzebski 2000: 20).

Embora concordem com a tese mais geral de que conhecimento é uma espécie de conquista atribuível a um agente, os proponentes da epistemologia da virtude têm suas próprias visões sobre a natureza e funcionamento desta conquista. Sosa, por exemplo, define seu confiabilismo da virtude como uma teoria na qual o conhecimento é explicado causalmente por disposições e habilidades que são intrínsecas do agente.¹⁰⁸ “[...] Podemos entender sucesso devido a uma competência do agente, como sucesso que manifesta esta competência, um caso especial de manifestação de uma disposição” (Sosa 2007: 80).¹⁰⁹

Já Greco entende que habilidades ou disposições envolvem também aspectos extrínsecos à agência, de tal modo que ter crença verdadeira, embora possa ser creditado à virtude intrínseca do agente, não é algo sobre o qual ele é inteiramente responsável em um sentido moral do termo.¹¹⁰ Zagzebski, por outro lado, insiste que adquirir a

¹⁰⁷ No original: “When a true belief is achieved non-accidentally, the person deserves epistemic credit for this that she would not be due had she only accidentally happened upon a true belief. [...] The difference that makes a value difference here is the variation in the degree to which a person’s abilities, powers, and skills are causally responsible for the outcome, believing truly that p .”

¹⁰⁸ Embora estas propriedades se manifestem na interioridade da mente do indivíduo, o sentido de intrínseco aqui não é o de algo que é “interno” a psicologia do agente, como pode parecer à primeira vista. Mas é um sentido constitutivo ou conceitual – mais estreito, portanto. Ele diz respeito a propriedades logicamente necessárias ao conceito de agência. O mesmo se aplica também, como veremos mais adiante, a noção de extrínseco em Greco. Ela diz respeito a certas propriedades contextuais (contingentes) e não simplesmente a propriedades que são “externas” à psicologia do agente.

¹⁰⁹ No original: “[...] we might understand success due to an agent’s competence as success that manifests that competence, a special case of the manifestation of a disposition.”

¹¹⁰ Embora compartilhe os principais *insights* da noção de agência de Sosa, Greco (2006) argumenta que o seu confiabilismo do agente envolve uma dimensão mais ampla de agência: “No problema da sorte moral, sorte é oposto à agência e agência é entendida em termos de controle. Uma noção mais ampla de agência inclui todas as atividades do agente e não apenas aquelas atividades que estão, em um sentido relevante para a avaliação moral, sob o controle do agente. Neste sentido mais amplo, algo é interno ao agente apenas se é o fazer do próprio agente, mas agora em um sentido amplo de “fazer” incluindo todo pensamento do agente, bem como seu escolher e agir. Expandir a noção desta maneira continua a identificar sorte com o que é externo à agência, mas agora inclui as atividades cognitivas do agente como internas à agência” (Greco 2006: 21-2). No original: “In the problem of moral luck, luck is opposed to agency and agency is understood in terms of control. A broader notion of agency includes all of the agent’s activities, and not just those activities that are, in a sense relevant to moral evaluation, under the agent’s control. In this broader sense, something is internal to agency just in case it is the agent’s own doing, but now in a broad sense of

capacidade de agir de forma intelectualmente virtuosa envolve ter certos motivos sobre os quais nós somos inteiramente responsáveis. A seguir, examinarei os principais traços e problemas das propostas de agência epistêmica presentes no modelo confiabilista de Greco e Sosa e no modelo de virtude ética de Zagzebski.

3.3.1 John Greco

A proposta provavelmente mais fraca de agência epistêmica relacionada com a aquisição de conhecimento é o que Greco chama, às vezes, de confiabilismo do agente. Ela é fraca porque, a rigor, qualquer organismo que seja capaz de manifestar uma disposição cognitiva pode ser um agente, independentemente de como ele adquire ou exercita essa disposição. A noção de agência, como o exercício de virtude intelectual, é reivindicada indiretamente, à medida que ele denota o modo como nossas crenças verdadeiras são adquiridas, particularmente se elas são aptas para figurar como conhecimento. Para ser um agente basta que o conhecedor possa ser creditado pelo seu conhecimento (basicamente por sua crença não ser “gettierizada”¹¹¹ ou resultado de sorte), mesmo que, no final, isso não envolva qualquer ação intencional de sua parte.¹¹²

Como Sosa, Greco compartilha a visão confiabilista de que o conhecimento deve ser explicado causalmente por certas habilidades ou disposições cognitivas. Porém dizer que o conhecimento é o *resultado* do exercício de habilidades ou disposições não diz nada sobre a suposta agência que ocorre quando o sujeito instancia ou exerce essas capacidades. Ou seja, a pessoa pode manifestar uma competência ou uma capacidade e, em decorrência disso, adquirir um determinado estado, sem agir. “Isto é compatível com a conversa de que uma competência assim adquirida é um estado, e assim algo que não está sob o poder do agente, mesmo que possa ser creditado a ele (Engel 2010: 21).

“doing,” including all of the agent’s thinking, as well as her choosing and acting. Expanding the notion of agency this way continues to identify luck with that which is external to agency, but now includes the agent’s cognitive activities as internal to agency.”

¹¹¹ “Gettierização” é um termo técnico para uma vasta gama de casos que desafiam a definição clássica de conhecimento, como crença verdadeira justificada. Não farei essa discussão aqui.

¹¹² É importante notar aqui uma das sutilezas do confiabilismo do agente de Greco. Como já antecipei, Greco entende que uma noção ampliada de agência deve incluir dois tipos de avaliação do agente: a avaliação que diz respeito a responsabilidade (que depende de fatores extrínsecos, como sorte moral ou epistêmica) e a avaliação que diz respeito a virtude interna do agente (que é imune a influência da sorte ou de qualquer fator extrínseco). Para ilustrar seu ponto, Greco descreve o caso de dois motoristas que dirigem para casa alcoolizados: o primeiro sai da pista e mata um pedestre e o segundo sai da pista, corrige a direção e segue para casa. O segundo motorista teve sorte. Não matou ninguém. A responsabilidade de ambos é diferente, mas a virtude interna de suas agências (ou a falta dela) recebe a mesma avaliação negativa (Greco 2006).

A crítica mais geral que recai sobre as teses confiabilistas de virtude epistêmica é a mesma que se faz ao confiabilismo como teoria de justificação epistêmica: uma suposta circularidade estrutural que nos impede de responder adequadamente porque temos conhecimento e não apenas crença verdadeira. Se a crença verdadeira surge como resultado de um processo confiável de formação de crença, qual é o *input* desse processo senão uma sequência de causas e efeitos que ocorrem no cérebro e resultam numa crença verdadeira?¹¹³

Na versão mais recente de sua teoria, apresentada em *Achieving Knowledge: A Virtue Theoretic Account of Epistemic Normativity* (2010), Greco retoma a noção aristotélica de virtude moral, explorada anteriormente por Zagzebski. Sua expectativa é de que a virtude moral ofereça o aspecto motivacional requerido para que se possa falar em ação intencional e, assim, em agência epistêmica. Isto é, que se possa atribuir o crédito ao agente por algo que ele realmente faz – por algo que ele possa ser responsabilizado – e não por algo que simplesmente acontece com ele.

Greco observa que, em Aristóteles, virtudes morais envolvem ambos, o componente motivacional e o componente da confiabilidade do processo e que há, portanto, um elemento de “escolha” ou de “responsabilidade”, a partir do qual seria possível relacionar conceitualmente e causalmente o crédito do agente em alcançar determinada meta com as propriedades normativas relevantes que o conhecimento requer.

Essas propriedades, segundo ele, envolvem responsabilidade, definida como crença apropriadamente motivada por disposições intelectuais de crer a verdade e confiabilidade, descrita como disposições intelectuais estáveis que objetivamente produzem crenças verdadeiras. Assim, a crença de S que *p* é epistemicamente virtuosa se

¹¹³ Trata-se de um tipo de circularidade não necessariamente lógica, no sentido da conclusão do argumento ser idêntica a premissa que lhe confere validade, mas epistêmica, à medida que sua verdade é requerida para garantir a premissa. Essa circularidade surge em conexão com crenças sobre a confiabilidade de nossas fontes de crenças, como mostra a conhecida objeção de Richard Fumerton e Jonathan Vogel aos chamados circular *track record arguments*. Esses argumentos incluem premissas (usadas para confirmar que uma determinada fonte de crença produziu crenças verdadeiras em ocasiões no passado) crença essa que é produzida por essa mesma fonte. Em geral, são argumentos com a seguinte forma:

1. Formei a crença perceptual C1 em t1.
2. C1 era verdadeira em t1.
3. Formei a crença perceptual C2 em t2.
4. C2 era verdadeira em t2.

...

n. Portanto, a maioria das minhas crenças perceptuais foram verdadeiras.

C. Portanto, minha percepção é confiável.

Uma análise detalhada da objeção de Fumerton e Vogel, acompanhada de uma tentativa de defesa deste tipo de circularidade, é feita por Michael Bergmann, no livro *Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism*, de 2006.

e somente se, ambos, (a) a crença de S que p é epistemicamente responsável e (b) S é objetivamente confiável em crer que p . O que Greco pretende, resumidamente, é tão somente estabelecer a conexão conceitual entre justificação epistêmica e o crédito do agente, que para muitos é justamente o que falta às versões confiabilistas de virtude epistêmica.

Ocorre que diferentemente da noção de virtude em Aristóteles, onde a conexão entre a virtude e o seu fim – a felicidade humana – é estritamente conceitual, em Greco e nos demais confiabilistas, seguindo a tradição moderna, a virtude tem obviamente uma função causal. Assim, o que torna o agente merecedor de crédito não é nada mais que uma disposição, inata ou adquirida, para alcançar um determinado fim. E explicar qual é exatamente o papel causal desta disposição na ação humana e, assim, apresentá-la como um caso genuíno de agência epistêmica, é provavelmente o principal desafio dessas teorias.

3.3.2 Ernest Sosa

O conhecimento para Sosa é o resultado de uma performance. Não necessariamente de uma performance consciente, como quando um arqueiro mira o seu alvo e dispara a flecha, mas de qualquer empreendimento ou esforço (*endeavor*) que tenha uma meta. Crenças, segundo Sosa, são esse tipo de empreendimento. Elas têm uma meta que é inerente a elas e podem ser avaliadas como corretas ou incorretas em termos de se elas alcançam ou não essa meta, independentemente de serem conscientes ou não.

Mas qual é a meta da crença? A meta da crença para Sosa é a meta epistêmica da verdade. E isso é assim, segundo ele, independentemente de tomarmos como verdadeira a tese de que crenças miram necessariamente (constitutivamente) a verdade ou de admitirmos que a verdade possa ser apenas uma entre outras metas possíveis da crença. O que é crucial do seu ponto de vista é que crenças possam ser avaliadas positivamente por sua verdade e negativamente por sua falsidade, da mesma forma como a performance do arqueiro pode ser considerada bem ou malsucedida em relação ao seu objetivo inerente que é atingir o alvo. E, mais importante ainda, é que crenças possam ser consideradas como um *empreendimento*, como algo que possa ser atribuído ao esforço de um agente, ou seja, como um caso de agência epistêmica.

Somos agentes porque temos metas e somos agentes epistêmicos porque temos metas epistêmicas. Em resumo, este é o arcabouço da noção de agência epistêmica em

Sosa. A crítica que desenvolverei a seguir aponta para a dificuldade de se mostrar de maneira inequívoca o que seria agir *movido genuinamente* por uma meta epistêmica, que não seja em um sentido indireto ou subsidiário aos nossos interesses práticos mais gerais. Antes, porém, é importante esclarecer alguns pontos da epistemologia de Sosa.

Na visão de Sosa o conhecimento é uma performance que recai sobre o que ele chama de estrutura AAA da crença. Conforme essa estrutura, uma crença verdadeira é precisa (*accurate*). Quando a crença exibe uma disposição estável para a verdade, que expressa a competência do sujeito em alcançar a verdade naquele domínio, ela é hábil (*adroit*). Porém, precisão e habilidade não são suficientes para assegurar o *status* de conhecimento a uma crença. É necessário que ela seja também apta (*apt*). É o que ocorre, segundo Sosa, quando a crença é precisa *porque* é hábil. Ou seja, quando alcançar a verdade da crença pode ser atribuída a habilidade ou competência epistêmica do agente.

Crenças podem ser precisas e inábeis, podem ser hábeis e imprecisas e podem ser ambos, precisas e hábeis, porém somente serão conhecimento se forem aptas. Sucintamente, crença apta é uma crença verdadeira confiavelmente produzida, como propõe a visão externalista de justificação epistêmica, porém com um acréscimo importante. Uma crença será apta apenas se ela for *competente epistemicamente* e epistemicamente competente somente se ela representar o esforço do agente em perseguir a verdade naquele domínio. Ou seja, uma crença formada por qualquer outra razão (por conforto pessoal, por exemplo), que não seja o desejo genuíno do agente de obter a verdade não será apta e, assim, não será um caso de conhecimento. O empreendimento epistêmico – a agência epistêmica – que resulta da motivação apropriada do agente em perseguir a verdade é, portando, fundamental para o conhecimento.

Mas o que significa exatamente agir movido por uma razão (motivação) epistêmica de buscar a verdade? Ou, ainda, o que distingue uma performance que é motivada epistemicamente pela meta da verdade de qualquer outra ação prática que tem como objetivo descobrir a verdade sobre determinada proposição? Pensando estritamente do ponto de vista da agência, quando eu formo a crença de que determinada ação (A) é meio (M) para um determinado fim (F), descobrir a verdade sobre M não interfere na racionalidade da ação. A qualidade do meu silogismo prático continua intacta independentemente da minha motivação, como o próprio Sosa reconhece:

Não faz sentido supor que nós temos a meta de chegar a uma resposta verdadeira para questão se *p*, como se pudessemos chegar a crença que *p* raciocinando que

isso seria um meio de chegar a uma resposta correta a essa questão. O problema é que tal raciocínio meio/fim assume a seguinte forma: meu objetivo prioritário agora é F. M é meio para F. Então, irei fazer M. Mas aceitando a premissa que crer que p é um meio para a crença verdadeira sobre se p , a pessoa já crê a conclusão ou algo tão próximo, que isso já está implicado trivialmente por si mesmo (Sosa 2011: 31).¹¹⁴

Sosa tenta contornar o problema do que seria ser motivado (causalmente) por uma razão epistêmica de várias maneiras. Mas, basicamente, o que ele sugere é que ser motivado “desinteressadamente” pelo desejo de crer à verdade não requer uma ação positiva de formação de crenças. Esse desejo seria sustentado de forma a não envolver qualquer ação direta do agente. Ele não seria instituído através de um raciocínio silogístico-prático positivo direto, mas por uma performance, como a de um barqueiro que deixa seu barco seguir o fluxo da correnteza, enquanto controla sua trajetória.

Para Sosa agir epistemicamente, ou seja, ser apropriadamente (causalmente) motivado pelo desejo puro e desinteressado pela verdade é algo que nós fazemos por *default*. De fato, curiosidade intelectual parece ser um traço da nossa natureza. Não há dúvida que nós podemos ser agentes epistêmicos neste sentido. Só que o que está em jogo quando falamos de agência epistêmica não é se nós temos ou não essa capacidade, mas é esclarecer qual é exatamente o tipo de racionalização que ativa essa capacidade. Mais especificamente: qual é o tipo de razões que está envolvido quando nos exercitamos ou instanciamos essa curiosidade. Essas razões são práticas ou epistêmicas?

Tipicamente as razões que fazem o barqueiro deixar o barco seguir o fluxo da correnteza enquanto mantém a sua trajetória são razões práticas. Assim como são também pragmáticas, as razões de um cientista que adota um determinado protocolo durante suas investigações, sem a necessidade de deliberar sobre cada passo específico daquilo que ele está fazendo. Porém, como já ressalté anteriormente, a agência que ocorre no âmbito da investigação (que tem como meta a verdade ou conhecimento) é muito diferente da suposta atividade envolvida no fenômeno relevante de formação de crenças.

Se crer fosse uma performance direcionada para uma meta, como sugere Sosa, então nós teríamos que ser capazes de pesar nossas razões epistêmicas contra nossas

¹¹⁴ No original: “It makes no sense to suppose that we have a goal of arriving at a true answer to the question whether p , such that one can arrive at belief that p by reasoning that this would be a means to arrive at a correct answer to that question. The problem is that such means-end reasoning takes a form such as the following: My overriding goal is now G . M is a means to G . So I will bring about M . But in accepting a premise that belief that p is a means to true belief on whether p , one already believes the conclusion, or something so close to it as to entail it trivially on its own.”

razões práticas. Nós teríamos que ser capazes de corrigir o rumo sempre que nosso desejo de obter a verdade fosse ameaçado por outros desejos. No entanto, Sosa não é um voluntarista com relação à formação de crenças. Ele reconhece que não temos o poder de crer contra o que nós tomamos como evidência. Mas ele também sustenta que crenças não têm qualquer *status* normativo independentemente de sua capacidade de produzir conhecimento.

É importante notar que na estrutura AAA da crença, desenhada por Sosa, o que determina se uma crença é “apta” ou “inapta” é a sua racionalidade. Nós podemos julgar se uma crença é “hábil” ou “inábil” considerando apenas a competência (confiabilidade) do sujeito em alcançar a verdade. Porém para avaliar a virtuosidade da performance é preciso considerar os aspectos evidenciais. É crucial que no processo de adquirir uma crença verdadeira com relação a um determinado domínio, essa crença seja baseada em boa evidência, porque esse, segundo Sosa, é o modo mais efetivo de realizar a meta em questão (Sosa 2007).

Assim, o que é realmente valioso na avaliação da formação de crenças é a performance do agente que faz com que sua crença seja apta. E no processo de formar uma crença apta é parte da competência epistêmica do agente pesar corretamente suas razões tendo em vista a sua meta de alcançar a verdade. O quadro todo é teleológico. Como na metáfora do arqueiro que mira o alvo, a crença tem uma meta (a verdade) que só existe porque o agente tem a *intenção* de alcançá-la. Esse é um quadro perfeitamente compatível com a ideia de crer é uma forma de ação, uma forma de agência. Desde que, é claro, se aceite a ideia de que crer possa ser uma performance comparável a qualquer outra atividade.

Do ponto de vista causal e descritivo, não há qualquer dificuldade de se admitir que crenças podem ser causadas e explicadas por razões práticas – a busca da verdade, entre elas. Esse é caso, como já referi, da investigação. A dificuldade para a epistemologia normativa de Sosa é mostrar como um fato psicológico (a intenção de formar uma crença verdadeira) pode expressar as condições normativas evidenciais que ele próprio reconhece como necessárias para que uma crença possa ser apta e, assim, um caso de conhecimento. Respondendo a uma objeção hipotética daqueles que sustentam, como eu, que a estrutura causal e normativa das razões para agir é fundamentalmente diferente da estrutura das razões para crer, Sosa argumenta que isso não pode ser assim,

pois “afinal, as pessoas são admiradas por sua busca desinteressada por verdade, apesar das fortes tentações e pressões sociais que podem influenciar sua investigação” (Sosa 2011: 30).

Não há dúvida que uma investigação conduzida com competência epistêmica merece admiração. Só que formar a crença de que p não é a mesma coisa de deliberar sobre a verdade de p . Deliberar sobre a verdade de p , assim como refletir sobre a qualidade da evidência de que p é uma atividade prática, própria da investigação. Já a formação de crença é uma *atividade epistêmica*, no sentido de que ela responde única e exclusivamente à evidência da verdade de p . É quando a investigação está concluída, quando avaliamos que nossa evidência é suficiente para os nossos propósitos práticos de buscar a verdade, que se dá a formação da crença. E a partir deste ponto nenhuma outra consideração é colocada na balança. Nós formamos a crença e ponto final. Ou seja, o fato da investigação ter como meta a verdade não quer dizer que as crenças formadas como resultado da investigação sejam, elas mesmas, uma performance, no sentido de que possam ser motivadas racionalmente por razões outras que não sejam as razões evidenciais.

Tipicamente a investigação tem uma meta intencional – verdade ou conhecimento – e é composta por uma cadeia de deliberações que também tem uma meta. Essa meta é, em geral, a verdade, porém nem sempre. Sosa reconhece esse fato:

Alguém pode ser tentado (conscientemente ou subconscientemente) a afetar sua crença baseado no conforto que isso irá provocar (para citar apenas uma consideração prática, por exemplo). Mas ele pode evitar fazer assim, motivado “desinteressadamente” pelo desejo de crer corretamente com verdade (Sosa 2011: 32).¹¹⁵

Para Sosa, esta é justamente a lição por trás do exemplo do barqueiro que deixa o seu barco seguir o fluxo da correnteza sem perder o controle sobre o trajeto. Não é necessário que o sujeito delibere ou tome qualquer atitude (ação) positiva para formar a crença, que, por definição, envolve considerações práticas. Esse é um trabalho para sua competência epistêmica através de um processo que, segundo Sosa, como já referi, não é uma ação. Mas se o exercício da competência epistêmica quando mantemos o nosso sistema cognitivo no modo *default*, não é uma ação, então como a formação de crenças

¹¹⁵ No original: “One can be tempted (consciously or subconsciously) to affect one’s belief based on the comfort it will provide (for example, to cite just one practical consideration). But one forbears doing so, motivated “disinterestedly” by the desire to believe correctly, with truth.”

verdadeiras com determinadas propriedades normativas, pode ser uma performance, um caso de agência epistêmica? E se é um caso de agência epistêmica, como distinguir uma performance que é resultado da competência epistêmica do agente de uma performance que é resultado de um conjunto de deliberações que não têm as propriedades normativas requeridas (não são evidencialmente apropriadamente orientadas para a verdade) mas que produzem o mesmo resultado?

Em *Judgment and Agency* (2015), Sosa afirma que investigar a origem causal das crenças como resultado da competência do agente, nos permite dar conta simultaneamente dos dois problemas platônicos: o do *Teeteto* sobre a natureza do conhecimento e do *Mênon* sobre o seu valor. Ele salienta que a história causal de uma crença importa não apenas para definir o que é conhecido, mas também para mostrar porque crenças têm o valor que têm quando conhecidas.

Na sua concepção, a condição causal que precisa ser satisfeita para que um agente tenha conhecimento é o sucesso de sua crença ou a sua verdade. Porém, como prevê a sua estrutura AAA mostrada anteriormente, para ter crença bem-sucedida ou apta não basta a sua verdade. Ela deve ser o resultado do exercício de uma competência epistêmica em buscar a verdade. Não pode ser o resultado de mera sorte, como seriam, para usar uma das analogias de Sosa, os movimentos aparentemente perfeitos e graciosos produzidos por bailarina que está cambaleando no palco ou a performance de um nadador perdido no meio do oceano que escolhe aleatoriamente uma entre 360 direções possíveis e chega com êxito à terra (Sosa 2007: 75-6 e 2015: 155).

Mas o que há na história causal da performance de uma bailarina que controla artisticamente seus movimentos, que não há na apresentação igualmente qualificada de uma bailarina que, no entanto, está apenas cambaleando no palco por estar drogada, se os movimentos são os mesmos e perceptualmente indistinguíveis?

No nosso exemplo, causação tem um papel crucial. É o movimento *sob o controle* da dançarina que nós admiramos. Porém não está claro que a causação esteja aí adicionando valor a algo que, mesmo assim, poderia ter existido mas que não teria tido esse valor sem sua ligação causal (Sosa 2007: 76).¹¹⁶

O que Sosa parece dizer na citação acima é que há algo *substancialmente* diferente acontecendo quando os movimentos do artista – ou as nossas crenças no análogo

¹¹⁶ No original: “In our example, causation plays a crucial role. It’s the movements under the dancer’s control that we admire. But it is not clear that causation is there adding value to something that might still have existed but would not have had that value without its causal liaison.” Os grifos são meus.

epistêmico – são controlados artística ou epistemicamente pelos motivos e pela inteligência do agente. E mais: que é possível distinguir os movimentos ou crenças que estão sob controle do agente, daqueles indiscerníveis que são meros fazeres. Ou ainda: que os movimentos que constituem ação inteligente são distinguíveis de movimentos (de outro modo, indiscerníveis) que constituem meros fazeres porque os últimos estão *causalmente* sob o controle da mente (inteligência) do agente que, por sua vez, obedece a determinados padrões de correção.

Sosa infelizmente não é explícito sobre sua ontologia, mas a única maneira de entender a expressão “substancialmente” é atribuir a diferença causal entre uma ação virtuosa de outra que é um mero fazer a alguma propriedade intrínseca do agente. Comparando os movimentos do fluxo da água no Niágara aos de uma bailarina com controle artístico de sua performance, Sosa sugere que a diferença está na mente ou na *inteligência artística* que permite que a bailarina controle artisticamente seus movimentos.

E o mesmo, segundo ele, se aplica a qualquer ação virtuosa, que não é um mero fazer, incluindo a formação de crenças verdadeiras. Como na famosa metáfora do arqueiro: “Um disparo é habilmente acurado apenas se é acurado *enquanto* manifestando a destreza do arqueiro” (Sosa 2007: 75). Não basta que ele seja acurado e hábil. O arqueiro pode manifestar destreza e acurácia e algum vento desviar a flecha do alvo. Daí a importância de se verificar a cadeia causal. Para serem aptos, disparos acurados e crenças verdadeiras, no análogo epistêmico, precisam ser acurados ou verdadeiras *porque* hábeis. E isto quer dizer que a ação habilmente acurada e crença verdadeira inteligentemente formada devem resultar em performances *diferentes* daquelas que são exibidas quando a ação é apenas acurada e a crença formada é meramente verdadeira.

Para Adam Carter (2014), ao reivindicar que a história causal faz diferença normativa na formação e revisão de crenças, Sosa está, na verdade, se valendo de uma premissa de fundo sobre ação inteligente. “Ele está reivindicando que movimentos que constituem ação inteligente são distinguíveis de movimento (indiscerníveis) que constituem meros fazeres, porque os primeiros movimentos estão sob o controle da mente do agente (Carter 2014: 3).¹¹⁷ Carter pensa – acertadamente, a meu ver – que ao reconhecer que ações inteligentes e meros “fazeres” podem ser perceptivamente

¹¹⁷ A crítica de Carter foi feita sob o manuscrito do livro de Sosa, que foi publicado apenas em 2015.

indistinguíveis – e que a diferença está nas propriedades intrínsecas do agente – Sosa está ao alcance da famosa objeção de Ryle (1949) à chamada “Lenda Intelectualista”, no segundo capítulo de *The Concept of Mind*:¹¹⁸

Ao julgar se a performance de alguém é ou não inteligente, temos que olhar além da performance ela mesma. Isto porque não há nenhuma manifestação particular ou performance interna que não poderia ter sido acidentalmente ou ‘mecanicamente’ executada por um idiota, um sonâmbulo, um homem em pânico, fora de si ou em delírio ou até, as vezes, por um papagaio” (Ryle 1949: 44-5)¹¹⁹

De acordo com Ryle, o que torna uma ação inteligente, distinta e superior a um comportamento de outra forma indistinguível é que a primeira, mas não a última é “guiada por proposições regulatórias”, que distinguem sua ação como inteligente. Ele nota que para que uma ação seja inteligentemente executada é preciso haver uma consideração prévia de uma proposição e a execução dessa operação, ela mesma, pode ser mais ou menos inteligente, mais ou menos estúpida. Logo, agir inteligentemente requer uma operação prévia de considerar uma proposição e considerar uma proposição inteligentemente requer a ação prévia de considerar uma proposição. E assim infinitamente.

Sosa fica vulnerável ao regresso, pois ao estabelecer que a performance da bailarina deve ser controlada por sua mente em um modo que a separe de meros fazeres, movimentos observacionalmente indistinguíveis, ele assume que o controle mental é, ele mesmo, uma ação que pode ser executada mais ou menos inteligentemente, mais ou menos estupidamente. E isso levará invariavelmente a um número infinito de ações mentais prévias. Para escapar do regresso, apontado por Ryle, Sosa teria que estabelecer que agir inteligentemente não envolve qualquer tipo de ação relevante do agente. Ou seja, que a ação inteligente do agente poderia ser controlada inconscientemente, sem qualquer engajamento ativo com conteúdo proposicional. Porém, neste caso, qual seria o sentido de se falar de agência epistêmica?

Voltamos, assim, ao problema do *confiabilismo do agente* de Greco. É a ameaça de algum tipo de regresso (conceitual, de motivações ou ambos) que surge sempre que se

¹¹⁸ A “Lenda Intelectualista”, faz parte do ataque de Ryle (1949) ao dualismo cartesiano sobre estados mentais em defesa de sua própria concepção behaviorista da mente. Não irei me ocupar deste debate aqui.

¹¹⁹ No original: “In judging that someone’s performance is or is not intelligent, we have (...) to look beyond the performance itself. For there is no particular overt or inner performance which could not have been accidentally or ‘mechanically’ executed by an idiot, a sleepwalker, a man in panic, absence of mind or delirium or even, sometimes, by a parrot.”

tenta inserir a noção agência no domínio epistêmico. É a dificuldade de se explicar, sem circularidade, a força motivacional (causal) de performances epistêmicas, cujas propriedades normativas carecem dos aspectos intencionais mínimos, que caracterizam os conceitos de ação humana.

A resposta de Sosa de que performances controladas artística ou epistemicamente pelo agente são como aquelas estátuas vivas que se vê em alguns locais turísticos, isto é, são estados que não precisam ser constantemente sustentados por intenções ou motivações conscientes do agente, suscita inúmeras interrogações. Não só porque a formação de crença não parece ser o resultado de uma intenção *consciente*, como não parece envolver qualquer intenção.

Isto não quer dizer obviamente que não haja agência intencional quando adquirimos certas capacidades ou habilidades e, em decorrência disso, melhoramos as qualidades epistêmicas de nossas crenças. Ou que não estejamos agindo intencionalmente quando decidimos avaliar melhor as nossas evidências, quando decidimos refletir sobre nossas crenças de primeira-ordem alcançando, assim, o que Sosa chama de conhecimento reflexivo. Quer dizer apenas que parar para refletir, considerar conscientemente se a evidência que eu tenho suporta minha crença são atitudes práticas, não epistêmicas.

A atividade que ocorre no curso de uma investigação ou quando eu delibero sobre a qualidade da minha evidência não é em nada diferente do tipo de ação intencional que ocorre quando eu resolvo por alguma razão prestar atenção às minhas evidências. Ela é uma decisão prática, que obedece a uma cadeia causal de eventos e que não deixa qualquer trabalho que possa genuinamente ser atribuído à agência epistêmica, sequer em um sentido mínimo.

Como escreve Hilary Kornblith, respondendo diretamente à proposta de Sosa de que há agência epistêmica na reflexão:

Virar minha cabeça pode ser determinado por minha escolha. Mas uma vez que minha cabeça está virada para uma certa direção, com meus olhos abertos e sob a iluminação adequada, meus mecanismos perceptivos irão simplesmente operar em mim de maneira que não tem nada a ver com o fato de eu ser um agente. O fato de eu focar minha atenção e de questionar a relevância e probidade da evidência não mostra mais agência quando eu reflito do que o que acontece em casos irrefletidos. De fato, essas atividades não apenas não mostram mais agência epistêmica do que em casos irrefletidos em seres humanos, eles mostram que não há mais agência epistêmica do que ocorre com animais inferiores quando eles formam crenças perceptivas. Mas isso é dizer apenas que formar

crenças reflexivas não exibe qualquer agência epistêmica (Kornblith 2012: 90)¹²⁰.

Por outro lado, se consideramos as várias ações que realizamos no curso de uma investigação com um fim epistêmico como *ações epistêmicas*, então o sentido de agência epistêmica será trivial. Tudo que fizermos que leve a aquisição de crença verdadeira e ao conhecimento será uma manifestação ou expressão de agência epistêmica. Só que fato de uma ação ter metas e consequências epistêmicas não faz dela uma ação epistêmica. Uma coisa é adquirir, manifestar ou instanciar uma certa capacidade ou habilidade que tem como resultado a aquisição de crenças verdadeiras e de conhecimento e outra coisa bem diferente é a suposta agência no *processo* de formação dos estados de crenças e de conhecimento. É por isso que a célebre sugestão de Sosa, de que a formação de crenças possa ser vista como o disparar de uma flecha, como uma performance, ou como o resultado de algum tipo de agência epistêmica é, para alguns, simplesmente equivocada.¹²¹

3.3.3 Linda Zagzebski

Ao modelar sua teoria epistemológica em termos de virtude ética, que envolve supostamente a noção de motivação, Linda Zagzebski está certamente mais próxima de reivindicar a noção de agência epistêmica. “[...] uma crença [verdadeira] pode receber propriedades avaliativas de aspectos do agente do mesmo modo que ações recebem propriedades avaliativas do agente [via motivos]” (Zagzebski 2000: 15). Assim, na visão de Zagzebski, agir virtuosamente requer que a ação seja virtuosamente *motivada*. Uma ação corajosa deve ser motivada por um sentimento de coragem para enfrentar o perigo quando vale a pena objetivamente agir assim.

Diferentemente de Sosa e Greco, que apresentam a noção de virtude intelectual com uma certa capacidade ou disposição de produzir crenças verdadeiras e de manter uma perspectiva epistêmica coerente ao longo do tempo, para Zagzebski especificar as

¹²⁰ No original: “Whether I turn my head is determined by my choice, but once my head is turned in a certain direction, with my eyes open, and the lighting just so, my perceptual mechanisms will simply operate in me in ways which have nothing at all to do with the fact that I am an agent. The fact that I focus my attention, and question the relevance and probity of the evidence, thus show no more agency when I reflect than goes on in unreflective cases. Indeed, these activities not only show no more epistemic agency than goes on in unreflective cases in human beings; they show no more epistemic agency than goes on in lower animals when they form perceptual beliefs. But this is just to say that these features of reflectively formed belief do not exhibit epistemic agency at all.”

¹²¹ Essa é a posição, por exemplo, de Engel (2010, 2013) e de Kornblith (2012), entre outros. E é também a minha.

condições sob as quais um indivíduo possui virtude intelectual e estabelecer as conexões entre essas virtudes e sua atividade cognitiva é uma tarefa anterior e mais fundamental do que definir as condições de justificação ou conhecimento.

Para Zagzebski a pergunta platônica do *Mênon* sobre o valor do conhecimento tem prioridade porque o valor do conhecimento é absoluto. O conhecimento não é apenas mais valioso *relativamente* à (mera) crença verdadeira. Ele é *especialmente* valioso. Ela entende que a definição de conhecimento em termos de crença verdadeira justificada e, particularmente, em termos de crença verdadeira que resulta de processos cognitivos confiáveis (usualmente com uma condição adicional para lidar com o problema posto pelos casos tipo-Gettier) é incapaz de oferecer uma resposta para o que desde Jonathan Kvanvig (2003) ficou conhecido como “problema da inundação” (*swamping problem*, em inglês).¹²²

Zagzebski argumenta que a confiabilidade do processo através do qual algo é produzido não acrescenta valor – ao menos, não automaticamente – ao que é produzido. Em defesa de sua tese, ela apresenta a famosa analogia do café expresso. Um bom café expresso produzido em uma máquina confiável – que produz bons expressos regularmente – não tem mais valor que um café expresso igualmente bom produzido em uma máquina não-confiável. A conclusão, segundo ela, é que não se pode assumir que a confiabilidade do processo de produção de crença verdadeira irá acrescentar valor a essa crença verdadeira.

Como Sosa e Greco, Zagzebski pensa que o conhecimento é mais valioso que (mera) crença verdadeira confiavelmente produzida porque somos agentes epistêmicos. É porque o conhecimento é um tipo de *conquista* de um agente que seu valor não pode “inundado” pelo valor de uma crença verdadeira produzida em um modo confiável (condutivo à verdade). Ela entende que um motivo somente pode agregar valor relativo ao conhecimento (o tornar mais valioso em relação à [mera] crença verdadeira) se seu valor for além de qualquer valor instrumental que ele tenha como meio para a formação de crenças verdadeiras.

¹²² Basicamente, trata-se do problema de que o valor que é conferido a uma crença verdadeira produzida por um processo confiável e, assim, se constituir em um caso de conhecimento, pode ser “inundado” pelo valor conferido a essa crença em virtude de ela ser verdadeira. É importante notar, entretanto, que o “problema da “inundação” não é específico do confiabilismo. Ele afeta qualquer abordagem que atribui o valor maior do conhecimento sobre crença verdadeira ao valor instrumental da crença verdadeira para a aquisição do conhecimento. (ver Pritchard e Turri [2014]).

Assim, na sua visão, o que agrega valor a uma crença verdadeira é a sua motivação. E a motivação que Zagzebski tem em mente é moral. E o motivo em questão – “amor à verdade”, segundo ela – é valioso não apenas como meio para se alcançar crenças verdadeiras, mas como uma pré-condição de virtude moral. “Há, assim, um motivo moral para se ter conhecimento. O valor que converte crer verazmente em conhecer é uma condição para o valor moral de atos que dependem dessa crença” (Zagzebski 2000: 19).

É importante notar que o movimento que permite à epistemologia da virtude – não apenas de Zagzebski, mas também de Sosa e Greco – se livrar do problema levantado proeminentemente por Kvanvig é tratar o conhecimento como um estado que inclui, ambos, crença verdadeira e agência, entendida genericamente como a fonte virtuosa através da qual a crença verdadeira foi adquirida.

No caso de Zagzebski, como já antecipei, essa fonte tem um ingrediente motivacional. São as virtudes morais do agente que fazem a conexão entre produto e causa evitando, assim, que o valor do efeito “inunde” o valor do processo pelo qual aquele efeito foi produzido. Mas especificar um motivo emocional e estabelecer a conexão entre virtude intelectual e moral pode realmente ser o fator que converte crença verdadeira em conhecimento? Pode ser o ingrediente que explica o valor relativo e absoluto do conhecimento e que vai além do valor instrumental que esse fator possa ter como meio para a formação de crenças verdadeiras?

Nas próximas páginas mostrarei que o modelo de agência proposto por Zagzebski como alternativa à concepção “máquina-produto” de conhecimento enfrenta basicamente duas dificuldades. A primeira é resolver o problema do valor relativo do conhecimento que ela identifica no confiabilismo (por que o conhecimento é mais valioso do que [mera] crença verdadeira). E a segunda é explicar o que ela entende como o valor absoluto do conhecimento. Ou seja, é explicar por que o conhecimento não é apenas mais valioso *relativamente* à (mera) crença verdadeira e, adicionalmente, por que ele é *especialmente* valioso, como ela pensa.

Para responder a essas questões, Zagzebski deve explicar basicamente como motivos, que são intrínsecos do agente, podem ser transferidos para o valor de suas ações, sem explicar também qual é relação causal e conceitual entre a virtude e o ato intelectualmente virtuoso. Minha conclusão é que a relação ato-agente, concebida por

Zagzebski, não diz respeito ao modelo padrão de ação intencional adotado neste trabalho. Direi que, com relação à reinvidicação de agência epistêmica sua proposta se assemelha à de alguns autores que tratei na seção 2.3 deste trabalho. Lá como aqui, a agência epistêmica – a suposta ação *causada* pelo amor à verdade, como sugere Zagzebski – é apresentada como o resultado de uma necessidade categórica, conceitual da nossa autoconstituição como seres racionais que, a rigor, não nos diz nada sobre a agência propriamente dita.

Para instrumentalistas sobre confiabilidade, como Philip Percival (2003), a tentativa de explicar o problema do valor do conhecimento com a analogia do café expresso falha porque crença verdadeira confiavelmente produzida, embora seja condição necessária para o conhecimento, não é idêntica ao conhecimento.¹²³ Isto porque, como já observamos anteriormente com Williamson, as propriedades mentais do estado de crer verazmente não são as mesmas do estado de conhecimento.¹²⁴ Essa distinção é importante porque, se consideramos o modelo padrão de ação humana que estou assumindo aqui, veremos que a agência epistêmica que Zagzebski localiza na formação de crenças verdadeiras virtuosas, se é que existe, não é – não pode ser – a mesma que ocorre supostamente no âmbito da aquisição do conhecimento.¹²⁵

Do ponto de vista estritamente lógico, conceitual, o conhecimento que p e a crença verdadeira que p podem ter o mesmo valor instrumental com respeito ao fim de crer verazmente. O que Williamson observa, corretamente a meu ver, é que ter crença verdadeira não é o único valor intrínseco que pode explicar por que uma coisa,

¹²³ Percival pensa que a proposta de Zagzebski envolve uma aceitação acrítica do que ele chama de “tese de identidade conhecimento-crença” (ver Percival [2003]).

¹²⁴ Como referi no início deste capítulo, uma das principais motivações de Williamson em *Knowledge and its limits* é rejeitar o aspecto da tradição que identifica o estado mental de crer verazmente que p com o estado mental que está envolvido no estado de conhecer que p . Apesar da solução, a meu ver, pouco intuitiva de Williamson – a visão de que conhecimento é um estado mental primitivo, não-analisável – parece razoável imaginar que crer verazmente e conhecer envolvem propriedades mentais distintas.

¹²⁵ Um dos argumentos centrais de Williamson é que o estado de conhecer, apesar da factividade do conhecimento – implicado por um fato externo à mente do conhecedor – não é a conjugação de um componente mental com um extra mental. Ele é um estado mental simples e geral. Não irei avançar aqui no emaranhado de teses que Williamson utiliza na sua extensa crítica às concepções internalistas ou, segundo sua definição, *fenomênicas* sobre a mente. Direi apenas que para Williamson e talvez para a maioria dos epistemólogos (internalistas e externalistas), crença verdadeira e conhecimento são estados mentais distintos, embora poucos (mesmo externalistas sobre conteúdos mentais) pareçam dispostos a endossar a tese de Williamson de que conhecimento seja um estado cem por cento mental. Para uma visão crítica sobre a posição de Williamson e também para uma descrição mais acurada do que se entende por “estado mental factivo” e de que maneira esse estado é conceitual e metafisicamente diferente do estado de crença verdadeira mais algum outro componente mental (não-factivo) ou não-mental, ver Fricker (2009: 31).

conhecimento, é melhor do que outra, inteiramente diferente, que é crença (verdadeira). Ele nota, por exemplo, que conhecer que p e crer verazmente que p envolvem diferentes relações probabilistas com esses valores, que explicam, entre outras coisas, a persistência maior do conhecimento ao longo do tempo, sua capacidade de promover outras crenças verdadeiras e sua invulnerabilidade à descoberta de nova evidência etc.¹²⁶ Uma análise, aliás, que está perfeitamente de acordo com o sentimento que muitos atribuem à Sócrates, quando este fala sobre as vantagens de se conhecer o caminho para Larissa: o conhecimento é *instrumentalmente* mais valioso do que crença verdadeira para promover *tokens* particulares de crenças verdadeiras.

Mas em se tratando de agência epistêmica, o ataque de Zagzebski ao modelo *máquina-produto* de conhecimento desperta uma inquietação adicional, talvez mais urgente. Como, para usar a analogia da máquina de café expresso, um motivo pode transferir valor para seus efeitos? Como uma relação “interna” entre motivo e ato apresentada como “causa” por Zagzebski, pode resultar na transferência do valor para seus efeitos e, assim, superar a dificuldade que ela atribui ao confiabilismo?

É certo que Zagzebski pode sustentar que ao sugerir que há uma conexão “interna” entre motivo e ato ela está falando em termos conceituais, não-metafísicos. Ela poderia, por exemplo, afirmar, como sugere Percival, que a suposta ação aqui envolveria uma relação conceitual do tipo: para algum agente A uma entidade x ser descritível como um ato de A é sensível como causa de x , ou seja, é um motivo de A . Mas mesmo que oferecesse uma orientação desse tipo, como ela poderia explicar conceitualmente o contraste que ela própria estabelece entre causas que são motivos virtuosos e causas que não são?

Por outro lado, Zagzebski pode afirmar que a “relação interna” entre motivo e ato envolve um tipo de causação genuína. Isto é, que ao sustentar que motivos são causas de atos, ela está também fazendo uma alegação metafísica do tipo: para algum ato x , o motivo de x é uma propriedade F de x , enquanto que para nenhum não-ato y , a causa de y é uma propriedade F de y . Mas, neste caso, o que será F ?¹²⁷ Ou seja, qual é a propriedade metafísica que uma crença verdadeira tem quando ela é o resultado do motivo do agente, que ela não tem quando é o resultado de um processo confiável?

¹²⁶ Williamson (2000: 78, 83-88).

¹²⁷ Essa objeção é explorada detalhadamente por Percival (2003).

Para Zagzebski, o que dá substância a essa propriedade é o fato de que ela é intrínseca ao agente. Em que sentido? Obviamente não em sentido direto de que o agente teria poderes de se autocausar determinados estados. Mas em um sentido indireto de que o agente é movido por um motivo que causa um ato cujos efeitos tem uma propriedade intrínseca relativa ao motivo em questão. É intrínseco da generosidade causar ações generosas, da bondade causar ações boas e assim por diante.

Embora promissora à primeira vista, essa definição de propriedade causal intrínseca, esbarra em, pelo menos, duas dificuldades. A primeira é explicar como uma causa que é um motivo e, portanto, tem essa propriedade, pode ser, de algum modo, diferente de uma causa que não é um motivo quando o resultado da ação é o mesmo. “Jones distribui esmolas, seu motivo é generosidade. Smith distribui esmolas, seu motivo é santimônia” (Percival 2003: 35). Estamos diante do mesmo tipo de ato? Zagzebski não nos dá qualquer pista de qual seria o papel do motivo na cadeia causal dessas ações.

Já a segunda dificuldade é explicar como motivos idênticos podem causar ações discrepantes. Nem sempre atos que supostamente adquirem propriedades intrínsecas dos motivos do agente tem os mesmos resultados. Os chamados atos bem-intencionados – ações que têm um motivo virtuoso, mas são desastrosas – sugerem, em resumo, que tratar motivos como causas envolve uma elaboração bem maior do que Zagzebski oferece.

Assim como Sosa, Zagzebski também não é exatamente clara em relação a sua ontologia. Ficamos sem saber qual o tipo de relação causal que ela concebe em um ato intrinsecamente virtuoso. Às vezes, para manifestar o que ela considera como o caráter “internalista” de sua proposta, ela sugere o ato de virtude intelectual é “parte” da nossa autoconstituição como agentes racionais. Mas isso é inteiramente vago em relação ao fenômeno relevante de agência – ao exercício das capacidades que essa autoconstituição nos fornece.

Enquanto filósofos assumidamente confiabilistas, como Sosa e Greco, argumentam que são os atos virtuosos que conferem valor ao agente e ele merece ser creditado por isso, Zagzebski pensa que esta é uma relação de mão-dupla. “[...] se pensamos em uma crença como parte do agente, a crença pode receber propriedades normativas de características do agente da mesma maneira que atos recebem propriedades avaliativas do agente” (Zagzebski 2003: 15). Ela observa que assim como atos, que são “parte” do agente, conferem valor ao agente, o agente ou algum aspecto dele pode conferir

valor a um ato virtuoso que é uma de suas partes. Mas, novamente, como uma relação parte-todo como essa seria possível, metafisicamente falando? Se, por um lado, não há qualquer dificuldade de entendermos que uma parte possa conferir valor para o todo, parece estranho imaginar que o todo possa conferir valor a uma de suas partes. Ou seja, é difícil entender como propriedades como bravura, generosidade, honestidade etc. possam transferir valor para atos que já têm essas propriedades.

Assim, ao defender que sua epistemologia tem os recursos para explicar o valor absoluto que frequentemente atribuímos ao conhecimento, não pelo valor absoluto da verdade da crença, mas pelo valor do agente virtuoso em alcançar crenças verdadeiras, Zagzebski compromete-se provavelmente com as mesmas dificuldades do instrumentalismo que ela critica. E com uma dificuldade adicional. Pois enquanto o confiabilismo pode explicar, sem muitos problemas, o valor da virtude intelectual do agente pelo valor absoluto das crenças verdadeiras, o *motivacionismo* de Zagzebski não pode dar uma resposta adequada para o problema do valor absoluto do conhecimento sem antes resolver o problema do valor absoluto da virtude intelectual que ele próprio criou.

Em um dos seus trabalhos mais recentes (Zagzebski 2013), Zagzebski manifesta sua admiração pela concepção de Christine Korsgaard, segundo a qual o que distingue a agência humana – que ela associa à noção de autonomia intelectual – é a nossa capacidade de reflexão. De acordo com essa visão, ser um agente é uma condição da nossa autoconstituição como pessoas ou como criaturas racionais.

Como em outras abordagens neokantianas, exploradas na seção 2.2 deste trabalho, Korsgaard caracteriza as ações humanas em termos racionalidade prática. Mais precisamente em termos de normas práticas de autogovernança que emergem da nossa autoconstituição psicológica como agentes racionais.

[...] as regras de autogovernança não são as regras que são porque elas são normas da razão. As regras da razão é que são o que são porque são regras de autogovernança. O eu governa a si mesmo em virtude da estrutura autoreflexiva do eu. O que significa que o eu é mais básico que a razão [...]. (Zagzebski 2013: 257).¹²⁸

Diferentemente de Korsgaard, Zagzebski prefere chamar essa estrutura básica do eu não de autogovernança, mas de autoconfiança. Ela argumenta que a razão fundamental

¹²⁸ No original: “[...] the rules of self-governance are not the rules that they are because they are the norms of reason. Rather, the norms of reason are what they are because they are the rules of self-governance. The self governs itself because of the self-reflective structure of the self. The self is more basic than reason [...].”

de seguirmos nossas evidências é que procurar por evidência é o que fazemos quando somos autoreflexivos. Segundo ela, essa autoconfiança responde pelo nome de “consciência epistêmica”, uma qualidade natural que se manifesta quando usamos nossas faculdades ao máximo de nossa habilidade para obter a verdade.

[...] confiar em nós mesmos quando estamos dirigindo conscientemente o eu é mais básico que qualquer coisa que chamamos de evidência ou razões para crer alguma proposição. Da minha perspectiva de primeira pessoa, terei que confiar sempre na conexão entre (a) o que eu faço quando faço um esforço inteiramente consciente de usar minhas faculdades o melhor que posso para obter a verdade, e (b) sucesso em alcançar a verdade. Sou racionalmente forçado a aceitar que confiar nos meus poderes é anterior a confiar em razões. Isto não significa que eu tenho mais autoridade que a razão. Significa apenas que minha habilidade de usar a razão é sempre derivada da função de auto-dirigir do meu eu (Zagzebski 2013: 257).¹²⁹

Seja por uma questão natural de autoconfiança ou por algum tipo de necessitação lógica, a ideia de que as normas da razão são as normas que eu *devo* usar quando sou autoconsciente ou, para usar a expressão de Zagzebski, quando “ajusto reflexivamente o eu”, é comum a uma certa visão sobre agência humana, que alguns chamam de *constitutivista* (ver Railton [1997], Setiya [2003], Enoch [2003]). Trata-se da ideia de que a autoridade especial que as normas de racionalidade e moralidade têm sobre criaturas racionais deriva categoricamente de aspectos constitutivos da natureza da agência e da ação humana (Korsgaard 1996, 2008, Velleman 2000).¹³⁰

Esse tipo de concepção reúne distintas abordagens da natureza da ação humana. É difícil estabelecer uma objeção geral. O ponto comum que me interessa aqui é a visão, compartilhada também por Zagzebski, de que a ação humana deriva da nossa condição de agentes racionais. Em outras palavras, que por sermos sensíveis e responsivos a razões, somos agentes racionais. E sendo racionais, não podemos ser outra coisa, senão agentes.

É a ideia de que agência racional é conceitualmente ou categoricamente inescapável e anterior a qualquer coisa que humanos adultos, no uso de suas faculdades cognitivas, vierem a fazer. Não podemos ser o que David Enoch (2006) chama de “shmagents”, sujeitos indiferentes à agência e que precisariam de uma razão disponível

¹²⁹ No original: “[...] trust in ourselves when we are conscientiously directing the self is more basic than anything we call evidence or reasons to believe some proposition. From my first person perspective, I will always need to trust the connection between (a) what I do when I make a fully conscious effort to use my faculties the best way we can to get truth, and (b) success in reaching truth. I am rationally forced to accept that trust in my powers is prior to trust in reasons. That does not mean that I am more authoritative than reason. It just means that my ability to use reason is always derivative from the self-directing function of my self.”

¹³⁰ Ver Enoch (2006) e Ferrero (2009) para uma visão crítica dessas teorias.

fora da agência para serem convencidos a participar dela, como ocorre ordinariamente com ações intencionais.

Porém, o fato de a agência ser inescapável neste sentido – de não termos um esquema conceitual no qual a pergunta sobre ser ou não ser agente possa fazer sentido – não quer dizer que o exercício dessa condição envolva alguma ação de nossa parte, pelo menos, não uma ação intencional, que nos permitiria falar genuinamente em agência humana.

Basicamente o que a ideia de que agência é “o exercício de autogerenciamento do eu”, como escreve Zagzebski, pretende estabelecer é que o conceito de agência é essencial para que possamos configurar um domínio da realidade – o domínio do prático. Sem essa configuração não pode haver ação humana ou racional. Penso que há algo de profundamente verdadeiro nessa visão, pois independentemente do problema do ceticismo sobre a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas, parece-me pouco convincente a ideia de que se tenha que mostrar *epistemicamente* que o “jogo” da agência é um jogo que temos que ter razões para jogar.¹³¹

Quando Zagzebski afirma que o exercício de nossas faculdades de buscar a verdade envolve um tipo de consciência epistêmica básica, ela própria reconhece que não há nada aqui que um agente genuíno esteja fazendo. A maneira como identificamos nossas razões para crer, as normas que adotamos em nossos raciocínios, como julgamos nossa evidência etc., tudo isso diz respeito ao exercício dessas faculdades. Mas o fato de termos essas faculdades, que nos dão a capacidade prática de agir racionalmente, não nos diz nada sobre o seu exercício. Diz apenas que, sem algumas capacidades cognitivas e motivos, a agência seria impossível.

¹³¹ Há várias complicações aqui. Alguns autores, como Enoch (2006), pensam que para uma teoria sobre agência humana funcionar não basta mostrar que alguns motivos ou capacidades são constitutivos da agência. Mas é também necessário mostrar que o “jogo” da agência é um que nós temos razões para jogar. Não penso que jogar o jogo da agência possa ser opcional neste sentido, que tenhamos que ter razões e, como em qualquer empreendimento ordinário, possamos decidir jogá-lo ou não. É claro que há várias maneiras de entrar e sair do jogo da agência: pode-se perder e retomar a consciência, pegar no sono e acordar, entrar em coma e voltar, cometer suicídio, morrer. Porém em nenhum desses casos, a questão de ser ou não ser um agente racional é realmente colocada. O problema é a aspiração normativa do constitutivismo. É a ideia de que possamos estabelecer padrões da ação racional do que é constitutivo da agência racional. Uma das principais preocupações é de que teorias constitutivas deste tipo, cujas demandas normativas derivam de verdades necessárias, possam implicar implausivelmente que agentes só possam existir como agentes perfeitos, o que eliminaria a possibilidade de qualquer crítica por erros e falhas em atingir padrões conceitualmente definidos (Railton 1997).

Há, portanto, uma diferença entre a inescapabilidade da agência como conceito e o seu exercício. Ficamos sem saber como esse conceito se aplica à ação intencional. E ainda que se demonstre, em termos causais e psicológicos, que nenhum empreendimento humano pode prescindir de certos aspectos motivacionais, como os sentimentos básicos de autonomia ou autoconfiança intelectuais, descritos por Zagzbeski, ainda assim estaremos longe de poder afirmar que exercer ou instanciar essas propriedades envolve algum tipo de agência epistêmica. A rigor, o que a inescapabilidade da agência nos diz é que, por algum tipo de necessidade conceitual (1) não podemos ser outra coisa, senão agentes e, sendo assim, por uma questão de necessidade prática (2) não podemos recusar a oferta de participar do empreendimento da agência fazendo que nosso raciocínio prático nos diz para fazer. Ou seja, ela nos diz tão somente que como seres dotados de certas faculdades cognitivas estamos no jogo da agência racional. E que, sendo assim, há algumas crenças que *deveríamos* adquirir, outras não, e que há algumas ações que *deveríamos* realizar, outras não, para que possamos ser considerados agentes racionais.

O fato de que agentes racionais, por definição, devem agir racionalmente é provavelmente uma verdade necessária (um truísmo, talvez).¹³² Mas como demanda normativa é irrelevante, pois não faz parte de qualquer configuração realista do mundo que agentes racionais tenham que ter certas motivações para que possam agir racionalmente. Por outro lado, dizer que somos movidos pelo “amor à verdade”, como afirma Zagzbeski, é vago demais para figurar como motivo – como a parte da psicologia do agente – que desencadeia e explica sua ação intencional e, assim, sua suposta agência epistêmica.

Os desejos e intenções que movem genuinamente a ação humana não respondem normativamente ao tipo de motivação constitutiva apontada por Zagzbeski. Ou seja, nossas motivações usuais – e é isso que interessa quando falamos de agência epistêmica não são as motivações que constituem o “autogerenciamento do eu”. Primeiro, porque a operação dos nossos mecanismos inferenciais não depende de que nos tomemos como agentes epistêmicos quando refletimos sobre nossas razões para crer ou agir. E segundo, porque mesmo se entretermos conscientemente a ideia de que somos agentes e seguirmos nesse esforço indefinidamente tudo que teremos é uma informação a se somar a evidência de que provavelmente somos constituídos dessa maneira. Muito

¹³² Refiro-me aqui a agentes ideais. Agentes racionais *nem sempre* agem racionalmente.

resumidamente, o que eu quero dizer é que estabelecer o *status* normativo a partir do que é *constitutivo* da agência racional pertence a um outro debate. Questões sobre a natureza da autoconsciência, do raciocínio humano, da nossa autoconstituição como pessoas são, de certa forma, irrelevantes para avaliarmos o *status* normativo de nossas crenças e ações. Portanto, se há uma ideia interessante por trás da tese de que somos agentes epistêmicos, ela deve ir além da inevitabilidade da agência racional.

Como mostrarei na próxima seção, explicações sobre o que constitui um agente estabelecem apenas que temos uma determinada capacidade. Elas podem ser necessárias, como sugere Zagzebski, mas são insuficientes para explicar o fenômeno relevante da agência. Para entendermos o que acontece quando o agente opera, quando esta capacidade é exercida, precisamos também de uma explicação causal. Assim, a visão de Zagzebski de que há certas demandas normativas que derivam da nossa condição de agentes racionais é perfeitamente compatível com a conclusão de que não há agência epistêmica defendida neste trabalho.

3.4 Conhecimento é habilidade: Stephen Hetherington

Quando se diz que há agência epistêmica na atitude de conhecer o que se tem em mente, em geral, é a ideia de que conhecer envolve o exercício de certas habilidades práticas. Não no sentido de se considerar o conhecimento prático (*know-how*) como uma forma de conhecimento teórico ou epistêmico (Williamson 2000, Hawthorne e Stanley 2008), nem no sentido de que fatores pragmáticos possam determinar ou influenciar a qualidade do conhecimento e da justificação – a ideia da *infiltração* pragmática dos estados epistêmicos (Hawthorne 2004 e Stanley 2005). Autores como Stephen Hetherington e John Hyman, que defendem a possibilidade de agência genuína no domínio epistêmico, tendem a considerar uma tese mais radical: a ideia de que a atitude de conhecer possa ser em si uma ação constituída inteiramente pelas habilidades do agente.

Como argumentei nas páginas anteriores, há certas interpretações de agência epistêmica que não podemos duvidar. Mas elas são bem mais modestas que seus defensores, em geral, imaginam e, a rigor, não justificam o uso da expressão “agência epistêmica”. É certo que ter crenças verdadeiras e adquirir conhecimento envolvem várias ações de nossa parte. Não há dúvida que há uma série de coisas que nós fazemos no curso de uma investigação ou quando adquirimos certas habilidades, aptidões e virtudes que

resultam em crenças verdadeiras e conhecimento. Mas isso não significa que, ao agirmos de diferentes maneiras para realizarmos determinados objetivos epistêmicos, estejamos sendo agentes epistêmicos, no sentido de que crer ou conhecer possam envolver diretamente alguma intenção de nossa parte.

Uma interpretação aparentemente mais promissora do que possa ser uma noção relevante de agência epistêmica é a ideia de que os estados epistêmicos de crer verazmente e de conhecimento não são meramente o resultado do exercício de certas habilidades ou disposições cognitivas, mas que elas são idênticas.¹³³ A tese de que conhecimento é habilidade é defendida por Stephen Hetherington.¹³⁴ Nas próximas páginas introduzirei brevemente os principais aspectos do que Hetherington chama de uma “concepção *practicalista* do conhecimento”. É uma visão que desafia a tradição em aspectos cruciais sobre a natureza do conhecimento, normatividade epistêmica, de como tratar os chamados casos Gettier etc.

Não irei lidar com nenhuma dessas tensões especificamente. Mas com sua alegação mais geral de que o conhecimento prático se sobrepõe, de diferentes maneiras, ao conhecimento teórico ou epistêmico. Isto é, me ocuparei com seu *insight* básico de que conhecimento-que é um tipo de conhecimento-come. Direi que isso é uma versão radical de comensurabilidade, que como indiquei na introdução deste trabalho, parece ser o único ambiente conceitual que nos permitiria falar genuinamente em agência epistêmica.¹³⁵ Todavia, como em qualquer tentativa de reduzir o epistêmico ao prático, a reorientação de Hetherington enfrenta as dificuldades que apontei no início deste trabalho. Direi que essa redução é implausível porque (i) metafisicamente verbos epistêmicos, como crer e conhecer, não se aplicam a eventos ou ações e (ii) normativamente razões epistêmicas diferem crucialmente de razões para a ação. Por fim, argumentarei também que defesas pragmáticas de nossos compromissos epistêmicos fundamentais não são e não podem ser conceitualmente inumes a certas pressões céticas (cartesianas).

¹³³ A expressão “idêntico” aqui não está sendo usada no sentido metafísico de estados com as mesmas propriedades.

¹³⁴ Como mencionei anteriormente, a tese que conhecimento é habilidade é defendida também por John Hyman (1999).

¹³⁵ A ideia da comensurabilidade epistêmica foi introduzida no debate contemporâneo por Richard Foley (1993) referindo-se a possibilidades de que razões práticas podem, de alguma maneira, se sobrepor a razões epistêmicas. Valendo-me da interpretação de Pascal Engel, pode-se resumir essa visão da seguinte maneira: (R) Pode haver agência epistêmica, no sentido de que alguém ϕ s (onde ‘ ϕ ’ denota uma atitude epistêmica, como crença, julgamento ou conjectura) por uma razão prática *ou* uma razão epistêmica causando a ação na maneira certa (Engel 2013:164-5).

Como observa corretamente Stefan Tolksdorf¹³⁶ adotar a leitura “practicalista” de Hetherington significa “dizer adeus à alguns paradigmas da epistemologia analítica com os quais nos afeiçoamos” (Tolksdorf 2011: 4). A principal delas é o que Hetherington chama de “conhecimento-absolutismo” (*knowledge-absolutism*). Isto é, a ideia de que é impossível conhecer o fato que *p* mais ou menos completamente, mais ou menos bem. É a visão de conhecimento não inclui graus para uma proposição particular. Para usar a imagem de Fred Drestke (1981), é a constatação de que não se pode estar meio grávida. O que é geralmente aceito é a possibilidade de graus de justificação. Admite-se que uma proposição pode estar mais ou menos completamente suportada pela evidência. Mas poucos filósofos dariam o mesmo tratamento ao conhecimento.

Hetherington pensa que o comprometimento com o “conhecimento-absolutismo” não é apenas uma questão intuitiva. “É uma questão teórica, que requer de nós que avaliemos cuidadosamente os custos epistemológicos de assumirmos um compromisso ou outro” (Hetherington 2011b: 91). Sem dúvida, se o objetivo é estabelecer uma relação entre conhecimento e ação, trabalhar com a ideia de que conhecimento é uma habilidade, algo que pode ser mais ou menos bem executado, traz inúmeras vantagens. Para começar, poderíamos ter uma visão mais ampla – e talvez até mais intuitiva, como pensa Hetherington – sobre o que Sócrates queria dizer sobre o que significa conhecer o caminho para Larissa.¹³⁷ Mas o que dizer das desvantagens, dos custos de abandonar o absolutismo?

Se o conhecimento proposicional é genericamente identificado com uma habilidade e se “conhecimento que *p*”, como Hetherington diz, também pode consistir de várias habilidades em diferentes pessoas, então a seguinte questão emerge: isso implica que com uma atribuição da forma “S conhece que *p*” a diferentes pessoas diferentes coisas poderiam ser atribuídas? Atribuir diferentes habilidades nos compromete também em atribuir uma variedade de conteúdos semânticos? (Tolksdorf 2011: 4).¹³⁸

Por outro lado, se o absolutismo deve ser abandonado, como ficam princípios epistêmicos como o *fechamento* do conhecimento sob dedução ou implicação lógica das coisas que conhecemos. Ou ainda: ao expressar suas habilidades diferentemente,

¹³⁶ Tolksdorf 2011.

¹³⁷ A ideia aqui é que mensagem por trás do dialogo platônico do Mênon tem uma natureza prática: conhecer o caminho para Larissa é mais valioso que a opinião verdadeira sobre o caminho porque é mais útil.

¹³⁸ No original: “If propositional knowledge is generally identified with an ability and if “knowledge that *p*”, as Hetherington says, can also consist of various abilities in different people, then the following question arises: does this imply that with an ascription of the form “S knows that *p*” to different people different things could be ascribed? Does ascribing different abilities commit us to ascribing a variety of semantic contents as well?”

diferentes pessoas não poderiam também manifestar diferentes compromissos epistêmicos com diferentes princípios e métodos de geração de evidência?

Hetherington pensa que isso não é o caso. Pois quando ele diz que habilidades vêm em graus – alguém pode fazer alguma coisa melhor do que outro – e, assim, que o conhecimento também vem em graus, ele está também negando um outro paradigma da análise tradicional do conhecimento.¹³⁹ É a ideia de que conhecimento requer justificação. Segundo ele, a habilidade de justificar uma proposição não é uma parte conceitual do conceito de conhecimento que *p*. Isto porque a habilidade de fazer alguma coisa pode ser manifestada ou expressada de diferentes maneiras. Expressões do conhecimento que Porto Alegre está há 450 quilômetros de carro de Florianópolis podem assumir várias formas. Podem ser, por exemplo, que este conteúdo é aceito em uma conversação, que ele é apresentado com uma resposta à uma pergunta, que ele é resultado de um argumento, que ele é usado em uma inferência etc. Ou seja, a justificação inferencial é apenas uma manifestação possível de habilidade. Com isso, ele não está obviamente sugerindo que ter justificação inferencial não é importante. Está dizendo apenas que existem formas de conhecimento “mais fracas” que ocorrem sem justificação epistêmica.

Na sua abordagem, o elemento justificacional pode estar mais ou menos presente nas atribuições de conhecimento. E não importa que ele tenha uma natureza externalista (perceber confiavelmente e responder aptamente com uma atitude cognitiva) ou se ele é internalista (raciocinar corretamente baseado na evidência). Como na distinção de Sosa entre conhecimento animal e conhecimento reflexivo, Hetherington também sustenta que (tudo se mantendo igual) quando a justificação está presente o conhecimento, como tal, melhora. "O conhecimento seria melhor, *como* conhecimento daquela verdade da qual ele é conhecimento. Ele poderia ser melhor em um caso particular *sendo* uma habilidade que inclui habilidades justificatórias" (Hetherington 2011b: 94). Por razões que remontam talvez à verdadeira motivação do *Mênon*, mencionada há pouco, essa é uma visão estimulante. Ela contempla a ideia de que com nossas ações no mundo podemos aprimorar nossos compromissos epistêmicos, melhorando nossas habilidades e performances epistêmicas como agentes interativos. Mas isso é mesmo agência epistêmica?

¹³⁹ Em diversas ocasiões Hetherington usa o termo “convencional” ao invés de “tradicional”.

O lema central de Hetherington "Conhecer que p é ter uma habilidade de fazer..." (Hetherington 2011a) expressa a ideia, correta a meu ver, que nossos compromissos epistêmicos são uma manifestação de nossa ação no mundo. Ninguém duvida que os limites da agência influenciam ou talvez determinem esses compromissos. Mas a questão epistemológica, tradicionalmente, é como podemos defender esses compromissos, quando somos desafiados a fazê-lo? E, neste caso, o conceito de justificação epistêmica, que Hetherington dispensa eventualmente, se torna importante. Como eu posso defender um princípio epistêmico, digamos, "a percepção sensorial é confiável" sem circularidade?

Hetherington pensa que podemos pôr os desafios céticos de lado quando mudamos nosso entendimento do que convencionalmente consideramos como um *conhecedor epistemicamente ideal*. De acordo com ele, "o ideal de alguém que conhece é ser um 'agente epistêmico ativamente conhecendo' [não simplesmente um sujeito epistêmico em estados de conhecer e de conhecimento]" (Hetherington 2013: 18-9). Como assinalei acima, isso seria um bom sinal para a ideia de que somos agentes epistêmicos. Isso nos permitiria defender *epistemicamente* os compromissos epistêmicos que temos. Digo "seria", porque não acredito que tal ideal seja possível.

Mas vamos examinar mais de perto o argumento de Hetherington para o que ele chama de *agência epistêmica efetiva*. Ele tem basicamente dois movimentos: um que estabelece o quadro metafísico que conecta *constitutivamente* os estados de "conhecimento" e "conhecer" e outro que constrói a relação conceitual entre eles. Começamos pelo aspecto metafísico. Ele é crucial porque o que Hetherington chama de *agência epistêmica efetiva* não pode (por razões anticéticas) ser um aspecto do mundo (habilidade) que tenha uma relação conceitual de dependência com um outro aspecto do mundo (a presença de conhecimento). Como ele explica:

[...] pois irei advogar que se conceba o conhecimento como sendo o estado de ser capaz de agir destas maneiras [*ele se refere a crer, asserir, responder perceptualmente de modo previsível aos outros, se engajar em inferências e assim por diante*] De fato, é um estado de ter conhecimento como agir destas maneiras. É este tipo de estado. Isso é o que conhecimento é. O *conhecimento-que* seria um tipo de *conhecimento-como* (Hetherington 2011b: 83).¹⁴⁰

A relação metafísica que Hetherington tem em mente aqui é uma relação de *constituição*. Mas como oferecer uma explicação constitutiva de habilidades ou

¹⁴⁰ Os grifos são meus. No original: "For I will advocate conceiving of the knowledge as being a state of being able to act in those ways. Indeed, it is a state of having knowledge how to act in those ways. It is that sort of state. This is what knowledge is. Knowledge-that would be a kind of knowledge-how."

disposições que são *parte* do estado de conhecimento sem também prover uma explicação causal das alegadas ações de conhecer?¹⁴¹ Talvez porque não possamos ter essa explicação. Talvez, porque, como afirmei anteriormente, ações epistêmicas deste tipo não sejam metafisicamente possíveis.

E por que elas não são possíveis? Porque a atitude de conhecer, como o conhecimento, é um estado estático, não um processo, evento ou ação. Isto não quer dizer que a habilidade ou a disposição de conhecer não possa depender ou ser influenciada por estados estáticos. Nem que a suposta ação de conhecer não possa ser um estado no sentido estritamente constitutivo concebido por Hetherington. Isto é, que conhecimento (ser capaz de agir de diferentes maneiras) conhecer (agir de diferentes maneiras) possam ser partes de um todo, que é um estado simples, que diz respeito primariamente à nossa capacidade de agir. Significa apenas que em um sentido metafísico e conceitual mais amplo, que deve envolver também uma explicação causal desta habilidade ou disposição que torna a ação possível, o estado de conhecer parece não ter as propriedades adequadas para figurar plausivelmente como um conceito de ação.

Como observa Alan White sobre a famosa sugestão de Gilbert Ryle de que *conhecer-como* poderia ser um tipo de ação por si mesmo: “Enquanto o verbo ‘conhecer’ pode, às vezes, ser usado como abreviação para ‘vir a conhecer’, ‘conhecer’ claramente não pertence à mesma classe de verbos tais como ‘descobrir’, ‘provar’, ‘resolver’, ‘detectar’, ‘deduzir’ ou ‘concluir’” (White 1978: 130). Ele nota que, embora se possa conhecer algo, exatamente como se pode descobrir, provar ou resolver alguma coisa em um ponto particular no tempo, conhecer é um destes objetos que não podem ser instanciados no sentido do presente perfeito de um ato ou evento ou mesmo de um processo (no presente contínuo) como algo realizado ao longo do tempo, mas apenas como um estado estático.

¹⁴¹ Explicações constitutivas e explicações causais têm diferentes tipos de *explananda* e buscam esclarecer diferentes tipos de dependências. Explicações constitutivas não dizem respeito diretamente à eventos ou comportamentos, mas a *capacidades* causais. E considerando que o modelo convencional de agência na literatura é modelo evento-causal (ver capítulo 1) a explicação causal é indispensável para que possamos estabelecer qualquer noção relevante de agência epistêmica. Ou seja, a explicação constitutiva sozinha não dá conta da tarefa. Como explica Petri Ylikoski, a explicação causal e a explicação constitutiva são distintas, mas nem sempre são formas separadas de explicação. Em relação a uma habilidade ou disposição, como é o caso aqui, a primeira corresponderia ao comportamento (ou atividade) do sistema (ou mecanismo) e a segunda ao que torna o sistema ou mecanismo capaz de ser o que ele é. O problema com essas noções é que ambas podem se referir a capacidades causais e eventos. Explicar por que eu agi de determinada maneira é claramente diferente de explicar minha capacidade de agir. Ver Ylikoski (2013).

Uma visão similar pode ser encontrada mais recentemente em Setiya (2013). Ele se refere a ideia de que possa haver algum tipo de atividade na formação de crenças. Mas sua análise, que apresentei no início deste trabalho, pode ser generalizada a outros estados epistêmicos, supostamente ativos. Refiro-me a estados, como os que Hetherington chama de “ações de conhecer” (*knowing actions*), que incluem tipicamente atitudes como inferir, julgar reflexivamente e qualquer *ação* que poderia ser tomada como conhecer que *p*.¹⁴² De acordo com Setiya, a principal dificuldade para uma noção substantiva de agência epistêmica e para a tese de que pode haver alguma atividade genuína na formação e revisão de nossas crenças, deve-se a negligenciar o contraste metafísico entre crer por razões e agir por razões.

Como referi no início deste trabalho, para entender por que razões epistêmicas não são análogas, nem podem ser reduzidas, a razões para a ação ou razões práticas precisamos distinguir entre o que é estático e o que é dinâmico nos estados epistêmicos. Como mostrei na seção 1.9, com Setiya, diferentemente de outros verbos, que podem ter duas formas linguísticas – uma forma progressiva ou contínua reportando uma ação em progresso, e uma forma perfeita, indicando que alguma coisa aconteceu – o uso de verbos epistêmicos, como crer, julgar, inferir e conhecer não reporta um ato completado ou um evento. Ao invés disso, ele descreve um estado ou uma condição, que do ponto de vista metafísico é parte daqueles objetos que não podem ser instanciados de modo perfeito e, neste sentido, se referir a algo feito.

O mesmo se aplica ao estado de conhecer, imaginado por Hetherington: dizer que alguém conhece que *p* não é reportar um ato ou evento completado, mas uma condição permanente. Isto não significa, todavia, que conhecer que *p*, não possa ser visto como um fenômeno dinâmico, mas apenas em um sentido deflacionário. Isto é, no sentido que conhecer que *q* pode ser razão para conhecer que *p*, de um ponto de vista lógico, conceitual, sem qualquer pretensão causal de se referir a uma ação. Quando cremos, julgamos, inferimos ou conhecemos que *p* com base em *q*, o que se segue é um sentido puramente formal de “porquê”. Não estamos falando sobre um estado *motivando* ou *causando* outro. Como mencionei anteriormente, Hetherington nos oferece uma

¹⁴² Hetherington argumenta que crer acuradamente que *p* é apenas um ente vários resultados cognitivos disponíveis do que ele chama de “diáspora epistêmica de P”. Ele lista outros possíveis resultados: “...lembrar acuradamente que P, asserir acuradamente que P, responder acuradamente de modos P-relacionados, representar acuradamente que P, sentir acuradamente que P, explicar acuradamente em modos P-relacionados, hipotetizar acuradamente em modos P-relacionados, raciocinar acuradamente em modos P-relacionados, agir acuradamente em modos P-relacionados, e assim por diante (2011a: 35).

explicação constitutiva. Ela é uma explicação sincrônica, uma que cita apenas estados presentes. Não é o tipo de explicação causal de porquê, requerida pela teoria padrão de agência.

Como também observei no capítulo 1: em termos muito gerais, ser um agente é ser capaz de agir e agência é o exercício ou manifestação desta capacidade. Assim, para entender o fenômeno específico da agência não é suficiente estabelecer, de alguma maneira, de que nós temos essa capacidade (a explicação constitutiva). Precisamos explicar também – e basicamente – como essa capacidade funciona. E a explicação mais amplamente aceita na literatura é uma que concebe ação em termos de intencionalidade e ação intencional em termos de causação pelos estados mentais do agente e eventos.¹⁴³

Na abordagem constitutiva de Hetherington causalidade é reduzida a conjunção dos estados de conhecimento que *p* e conhecer que *p*. Não há causalidade que os conecte. Assim, a explicação de por que conhecimento (habilidade para agir) é conhecer (ação) corresponde a tomar um estado pelo outro. Não há nada entre estes dois estados (ter a habilidade e expressar a habilidade) ou internamente à eles que sugere qualquer tipo de evento ou atividade que nos permitiria falar em agência.

Assim, entender a relação metafísica entre conhecimento e conhecer como uma relação de constituição é crucial para o arcabouço conceitual de Hetherington. Apenas assim, ele diz, é possível quebrar a demanda da prioridade epistêmica que está no coração dos desafios céticos (cartesianos). É o problema da ordem das razões, apontado por Descartes. Entre um julgamento *J* (aqui está uma mão) e um princípio epistêmico *P* (a percepção sensorial é confiável) qual dos lados tem prioridade conceitual? De acordo com a visão *comensurabilista* de Hetherington, nenhum. *P* e *J* são partes de um todo. O princípio epistêmico geral e o julgamento epistêmico particular são manifestados juntos e de diferentes maneiras. Nenhum deles tem prioridade explicativa sobre o outro.

Ele entende que conhecimento não é apenas uma habilidade, mas uma habilidade complexa.¹⁴⁴ Ele também explica que do ponto de vista conceitual essa habilidade é representada pela relação de constituição entre o estado de conhecimento (ser capaz de agir) e o estado de conhecer (agir). O conhecimento que *p* é parte de conhecer que *p*, que,

¹⁴³ Cf. Davidson (1963, 1981); Goldman (1970) e Mele (2003).

¹⁴⁴ Na ontologia de disposições, habilidades complexas são apresentadas como constituídas de partes que não são idênticas, mas necessárias para a composição do todo.

por sua vez, denota várias sub-habilidades, que são as diferentes maneiras pelas quais o sujeito pode expressar J e P. Ele nota que, ambos, J (a asserção mooreana “aqui está uma mão”) e P (o princípio epistêmico, “a percepção sensorial é confiável”) podem ser manifestados de diferentes maneiras. Eu poderia, por exemplo, expressar o conhecimento que P diretamente, asserindo corretamente que P, crendo corretamente que P, raciocinando corretamente a partir de P etc. Mas se “conhecer que *p* é ter uma habilidade de fazer (...)”, como Hetherington sugere, então várias outras atitudes ou ações são possíveis. E, neste caso, por que a sub-habilidade de confiar acuradamente na percepção sensorial não pode ser uma dessas ações? E por que não podemos tomar essa ação como *epistemicamente* justificada do mesmo modo como a manifestação direta do conhecimento que P?

Para Hetherington a asserção “aqui está uma mão” é uma das várias expressões ou manifestações das formas de agência efetiva disponíveis no conhecimento.¹⁴⁵ Ela expressa uma habilidade. Trata-se de uma opinião correta que “[...] pode ser usada, uma vez e novamente se necessário, nesta e naquela circunstância se necessário” (2011b: 97). É isso, segundo ele, que Sócrates provavelmente responderia sobre o que é ter uma “amarração” virtuosa entre crenças verdadeiras, afinal. Se traduzirmos as observações do *Mênon*¹⁴⁶ sobre a diferença entre conhecimento e crença verdadeira (opinião correta) estritamente em termos de uso (ter conhecimento é mais útil) devemos reconhecer que ter justificção epistêmica é apenas parte do que significa ter uma “amarra” (*theter*).

Mas o que Hetherington diz não é exatamente isso. O que ele diz é que ter uma “amarra” pode, em certos casos, sequer envolver justificção. Na sua leitura *practicalista* “amarras” são as ações que eu realizo com a opinião verdadeira. Assim, diferentemente das epistemologias normativas, nas quais “amarras” são evidência ou razões para atribuir conhecimento a alguém, aqui as “amarras” (as ações que eu realizo com crença verdadeira), *são* o conhecimento. Se Hetherington está certo (*conhecimento-que* é um tipo de *conhecimento-como*) então ele também está certo sobre a implausibilidade dos desafios céticos cartesianos. Porém, como tentei mostrar anteriormente, reduzir o domínio epistêmico ao domínio prático neste sentido talvez não seja metafisicamente

¹⁴⁵ Como mencionei na nota 132, ele sugere que há uma “diáspora epistêmica” aqui.

¹⁴⁶ Ver nota 137.

possível. E talvez não seja também conceitualmente convincente, como tentarei mostrar a seguir.

É fácil entender como a abordagem *practicalista* da teoria do conhecimento de Hetherington pode superar ou pôr de lado certas preocupações céticas. Ao dizer que conhecimento é uma habilidade de agir, ele rompe a relação conceitual de dependência entre ação e conhecimento, que é crucial para que o raciocínio cético trabalhe. Primeiro, porque ele admite que diferentes habilidades podem constituir diferentes instâncias de conhecimento que P. E, segundo, porque o mesmo se aplica também a J. Isto é, não precisa haver uma simples habilidade que constitua o conhecimento que P (o princípio epistêmico geral) e também o conhecimento que J (o julgamento epistêmico particular).

Hetherington argumenta que, como ocorre tipicamente no domínio da ação, podem haver diferentes maneiras nas quais mesmo uma habilidade simples - uma única instância do conhecimento que P ou do conhecimento que J – pode ser manifestada ou expressada. Isto permite que manifestações diretas de, digamos, J (aqui está uma mão) não tenham que manifestar a habilidade que é o conhecimento que P (a percepção sensorial é confiável, portanto, não estou sonhando). E o reverso também é verdadeiro. Eu poderia manifestar imediatamente o conhecimento que P sem ter a habilidade que é o conhecimento que J.

Nesta visão, conhecimento que P e conhecimento que J são independentes. Assim, eu poderia ter a habilidade que é o conhecimento que P sem ter a habilidade de asserir acuradamente que P. E isto é substancialmente diferente de certas concepções intelectualistas, de acordo com as quais ações inteligentes (que Hetherington chama mais genericamente de “ações de conhecer”) devem ser necessariamente guiadas por nossa capacidade de conhecer que P. Hetherington rejeita, assim, a ideia de que há relações normativas entre conhecer e certas ações de conhecer.¹⁴⁷ A crítica de Hetherington ao *intelectualismo*, embora decisiva para forjar seu *practicalismo*, não é relevante para meus propósitos aqui.

¹⁴⁷ A crítica de Hetherington se refere especificamente à Williamson (2000, Cap. 11) sobre conhecimento e asserção e à Hawthorne e Stanley (2008) sobre conhecimento e ação. Na sua visão, esses *links* normativos estabelecem uma conexão lógica e metafísica entre “conhecimento, já presente, que ajuda a *constituir* as ações de conhecer, permitindo, assim, que uma ação possa ser a de conhecer (ver Hetherington [2013]). Usando a terminologia inaugurada por Ryle, são esses *links* que garantiriam a “inteligibilidade” da ação inteligente.

Em um artigo relativamente recente¹⁴⁸, Hetherington oferece um argumento de como podemos evitar os desafios céticos cartesianos abandonando o *intelectualismo* e adotando a revisão *practicalista* que ele sugere. Isto é, ao invés de reduzir *conhecimento-come* à *conhecimento-que*, fazer a redução ao contrário: reduzir *conhecimento-que* a *conhecimento-come*. Seu argumento começa com uma adaptação ou, como ele diz, “generalização” do famoso argumento de Ryle sobre ações inteligentes, apresentado na seção anterior.¹⁴⁹ E é completado com uma outra generalização, esta sobre as reflexões anticéticas de Wittgenstein em *On Certainty* (1969). É a ideia de certas proposições são imunes à dúvida cética. De acordo com Hetherington essa imunidade se aplica não apenas ao que Wittgenstein chama de proposições dobradiça (*hinge propositions*), mas a todas as instâncias de conhecimento. Daí a generalização.

A motivação central de reduzir o epistêmico ao prático em Hetherington remonta à visão wittgensteineana familiar, segundo a qual estamos epistemicamente justificados em crer certas proposições por razões lógicas fundacionais. Como escreve Wittgenstein: “(...) se você sabe que aqui está uma mão, podemos lhe conceder todo o resto” (Wittgenstein 1969: sec.1). A famosa lição aqui diz respeito não apenas ao que podemos ou não conhecer, mas aquilo que podemos ou não duvidar ou defender racionalmente. Diz respeito a uma certa ordem lógica de razões, de acordo com a qual nossa base epistemológica não é racionalmente suportada absolutamente, mas é a “dobradiça” a partir da qual podemos avaliar racionalmente (e testar) outras proposições. Em outras palavras: trata-se da conclusão de que crer este tipo de proposição é uma condição necessária (juntamente com a verdade *a posteriori* da proposição) para que possamos ter o vasto corpo de conhecimento que parece que temos.

Essa concepção pode ser encontrada em vários autores. Michael Williams, por exemplo, afirma que tais proposições têm o *status* de *necessidades metodológicas*, cuja verdade é requerida, em um determinado contexto de investigação, para que o projeto pertinente de investigação possa proceder (Williams 1991). Já Crispin Wright, para ficar nos mais famosos, sustenta que temos uma intitulação epistêmica *a priori* em crer certas proposições, que “não nos é conferida por evidência positiva (...) mas pela necessidade

¹⁴⁸ Hetherington (2013).

¹⁴⁹ Esse argumento é conhecido como a “Lenda Intelectualista”, apresentada anteriormente. A proposta de Hetherington é uma generalização porque Ryle tem em mente apenas o que ocorre no processo introspectivo (de caráter internalista) de considerar uma proposição. Hetherington inclui também construções externalistas, como as de Williamson, Hawthorne e Stanley, nas quais ações inteligentes são manifestações de alguma instância preexistente de conhecimento-que.

operacional, por assim dizer, de proceder com base em pressupostos ainda não testados, sem a qual não podemos proceder” (Wright 2003).

E assim também Hetherington pensa que o que entendemos como justificação epistêmica é, afinal, uma forma de justificação prática e que, portanto, o cético está equivocado em desafiar as credenciais epistêmicas de nossas crenças sobre princípios epistêmicos fundamentais, como aqui está uma mão, percepção sensorial é confiável, não sou um cérebro numa cuba, o mundo externo existe, meu raciocínio é confiável etc.

Segundo essa concepção, o que assegura o *status* de justificação epistêmica para nossas crenças em proposições dobradiça é que sem elas nós não podemos ter conhecimento (ou mais precisamente ter um vasto corpo de conhecimento – além das proposições dobradiças, elas mesmas) e ter um vasto corpo de conhecimento é uma importante meta epistêmica nossa. Basicamente, essa posição que como eu disse é endossada por Hetherington poderia ser resumida no seguinte argumento anticético:

- (1) Crer certas proposições (aqui está minha mão, a percepção sensorial é confiável, não sou um cérebro numa cuba, o raciocínio é confiável etc.) é requerido para que tenhamos um vasto corpo de conhecimento (além das próprias proposições);
- (2) Ter um vasto corpo de conhecimento é uma importante meta epistêmica nossa.
- (3) Crer essas proposições é epistemicamente justificado para nós.

Estou me referindo a crer aqui apenas por convenção, pois, como já mencionei, para Hetherington crer é apenas uma entre as várias possibilidades de um agente manifestar seu conhecimento que *p*. A premissa (1) revela (seja por implicação ou por pressuposição)¹⁵⁰ a natureza prática fundacional dos nossos compromissos. Já a premissa (2) revela uma visão comum e uma das motivações da epistemologia da virtude (a meta do agente virtuoso é o conhecimento e não meramente crença verdadeira). Então, o problema claramente é a inferência de (2) para (3).

¹⁵⁰ A pressuposição se distingue da implicação pelo fato de que, se S2 for uma pressuposição para uma sentença S1, a verdade de S2 depende da verdade ou falsidade de S1. A verdade de S2 é condição necessária tanto para a verdade como para a falsidade de S1. A pressuposição é, assim, uma implicação necessária tanto para a sentença positiva, quanto para a correspondente sentença negativa (cf. Kempson, R. *Presupposition and the Delimitation of Semantics*. Cambridge University Press, 1975: 4).

O fato de termos determinados compromissos práticos com certos princípios epistêmicos, sem os quais não podemos alcançar conhecimento, não fornece uma justificção *epistêmica* para nossas crenças ou ações. Podemos oferecer razões que atestem a verdade (contingente ou necessária) desses princípios, e ainda assim estarmos terrivelmente desamparados, *epistemicamente* falando. Podemos verificar empiricamente a verdade desses princípios e dar razões para crer que eles são verdadeiros. Ou, como é o caso aqui, podemos ter um tipo de garantia epistêmica *a priori* para crer essas proposições mesmo sem ter qualquer razão epistêmica para crê-las. Basta que elas sejam de fato dobradiças.

Fazendo uma adaptação do que Wright (2003) define como proposição-dobradiça, isto corresponderia aproximadamente às seguintes condições: (a) ser condição necessária para que alcancemos a meta epistêmica de ter um vasto corpo de conhecimento, (b) que não tenhamos qualquer razão para pensar que elas não são verdadeiras e, por fim, (c) que o esforço de as justificar não recaia sobre proposições cuja posição epistêmica possa ser melhor.

Talvez Williams esteja, afinal, certo de que crer em certas proposições dobradiça faça parte do nosso esquema conceitual. E quem sabe esse nosso comprometimento operacional seja, como Wright sugere, uma espécie de *intitulação epistêmica* e não pragmática – ele provê o que chamamos de justificção para uma crença. Isso significa que estamos então livres de ter que oferecer razões para esse comprometimento, que expressa um compromisso epistêmico fundamental? Eu penso que não.

Assim como pode ser um erro grave desconsiderar as consequências epistêmicas ou os aspectos epistêmicos da nossa ação de mundo – desconsiderar os *aspectos operacionais* dos nossos compromissos epistêmicos, digamos assim. Também pode ser um grave erro pensar que podemos banir o ceticismo (cartesiano) de nossas vidas simplesmente porque nós podemos conhecer empiricamente ou logicamente quais princípios epistêmicos são verdadeiros, de que nós podemos dar razões para pensar que eles são verdadeiros. O fato que o mundo externo existe e de que nós sabemos que ele existe não significa que não possamos estar enganados com relação à verdade destes princípios. Esse é um aspecto sutil do ceticismo cartesiano que só aparece quando estamos diante do que Michael Lynch chama de “desacordo epistêmico profundo” – um desacordo sobre quais métodos ou princípios epistêmicos devemos ou não admitir na nossa vida

cognitiva (Lynch 2010: 263).¹⁵¹ É a dificuldade de defendermos epistemicamente nossos compromissos epistêmicos fundamentais, quando desafiados.¹⁵² Eles podem ser todos epistemicamente defensáveis e um demônio maligno poderia ainda assim estar nos enganando.

Em geral, disputas sobre compromissos epistêmicos se resolvem com certa facilidade. Digamos que eu tome como princípio que ler os jornais diariamente é um método confiável para fazer prognósticos sobre a economia. Qualquer disputa sobre a justificação deste método seria resolvida facilmente – felizmente – apelando-se para um outro princípio epistêmico mais básico. Eu poderia justificar, por exemplo, que jornais, na maioria das vezes, são uma fonte de informação confiável. Mas quando o desacordo é do tipo que envolve princípios fundamentais (básicos), a resolução – se é que há – será bem mais difícil. E de nada adianta que o princípio em questão seja verdadeiro, que estejamos intitulados epistemicamente a sustentá-lo.

O meu amigo criacionista, que pensa que um método confiável de formar crenças sobre o passado distante é consultar à Bíblia, não irá reconhecer minha intitulação epistêmica de formar crenças baseadas em inferência à melhor explicação a partir de registros históricos e físicos. E nem é de se esperar que reconheça, pois é difícil de ver como eu poderia lhe oferecer um argumento persuasivo sobre a confiabilidade do meu método, sem incorrer em circularidade epistêmica. Qualquer tentativa de citar exemplos do sucesso do método científico no passado requer o meu compromisso com o próprio método, que por sua vez, requer citar exemplos de eventos no passado distante. O mesmo se aplica a outros princípios epistêmicos fundamentais que não irei discutir aqui. Em defesa dos nossos compromissos epistêmicos – em defesa da nossa agência epistêmica – o máximo que podemos oferecer são razões práticas.¹⁵³ E razões práticas são, a meu ver,

¹⁵¹ Há várias diferenças entre este tipo de desacordo e o que a literatura recente consagrou como desacordo epistêmico entre pares. Não tratarei dessas diferenças aqui.

¹⁵² O caso paradigmático deste tipo “profundo” de desacordo epistêmico pode envolver a confiabilidade de qualquer método doxástico para a obtenção da verdade (métodos inferenciais, como dedução e indução e não inferenciais, como a percepção sensorial). Trata-se, como veremos, de uma forma de relativismo sobre a variabilidade das normas epistêmicas, que uma vez aceito, impõe severas dificuldades para epistemologia. A ideia de que, ao discordamos, possamos estar igualmente corretos com relação à verdade da proposição disputada, porque não há uma norma ou um princípio epistêmico absoluto para o qual possamos convergir, é sempre perturbadora.

¹⁵³ Assim como na agência moral, a ideia aqui é que nossas ações revelam nossos compromissos epistêmicos e nossos compromissos epistêmicos relevam nossa agência epistêmica. Ou, mais precisamente, revelam nossa capacidade de agir de acordo com tais princípios.

insuficientes para que a justificação em princípios epistêmicos fundamentais possa ser chamada de *epistêmica* quando desafiada.

No âmbito dos desacordos epistêmicos profundos, o fato de eu estar intitulado a crer certas proposições dobradiça (aqui está uma mão, a percepção é confiável, não sou um cérebro numa cuba etc.) não pode ser usado para justificar *epistemicamente* o meu compromisso com esses princípios. Não porque os princípios não sejam verdadeiros e que eu não possa defendê-los epistemicamente nesse sentido. Mas porque eu posso estar enganado no meu compromisso com esses princípios.

Assim, podemos admitir que a noção de *conhecer-como*, de habilidade, de Hetherington, tem, afinal, um sentido epistêmico, porque sem habilidade cognitiva não poderíamos ter conhecimento e conhecimento é uma meta importante em nossas vidas. Mas ainda assim, apesar desta verdade fundacional, teremos dificuldade de defender essa habilidade epistemicamente. Poderíamos estar enganados com relação a ela.

Poderíamos ser como certos primitivos descritos por Anthony Brueckner (2007) que creem em *squinge propositions*. São proposições que têm o mesmo significado lógico e conceitual das proposições dobradiça. No entanto, as crenças nessas proposições não são apenas falsas, mas também amplamente irracionais. Os primitivos pensam, por exemplo, que se *squinges* existem, então eles irão comer muitos cocos, embora eles também acreditem que ninguém nunca come cocos. A falsidade e irracionalidade de suas crenças é uma obra de deus – um deus perverso, mas também zeloso. Ele quer que eles tenham um vasto conhecimento sobre o funcionamento cotidiano do seu mundo (além do reino mítico das crenças *squinge*). E os primitivos, eles mesmos, querem ter um vasto conhecimento para que possam prosperar e suceder na vida. Porém, para assegurar sua diversão, o deus não os deixará adquirir tal conhecimento se eles de alguma forma abrirem mão de suas ridículas crenças *squinge*. Assim, dado o vasto poder de deus sobre os primitivos, crer em proposições *squinge* é necessário para que eles alcancem uma importante meta epistêmica para eles (ter um vasto corpo de conhecimento). Mas claramente crer em *squinges* não é *epistemicamente* justificado para os primitivos. Pode ser *pragmaticamente* justificado porque sem essas crenças *squinge* básicas, os primitivos não poderiam (por razões lógicas e indutivas) derivar outras proposições fantasiosas e, por vontade de deus, realizar sua meta epistêmica de ter um vasto corpo de conhecimento.

Ou seja, crer certas proposições – que revelam certos compromissos epistêmicos e, portanto, nossa agência – pode ser necessário para que alcancemos uma importante meta epistêmica (ter um vasto corpo de conhecimento). Mas isso não quer dizer essas crenças e nossos compromissos com elas sejam *epistemicamente* justificados para nós. O que os primitivos de Brueckner mostram é que o fato de manifestarmos certas habilidades práticas quando cremos que p que nos permite adquirir ou, como sugere Hetherington, *são* o conhecimento que p , não significa que não possamos estar enganados em relação a essas habilidades elas mesmas. Poderíamos ter habilidades bem diferentes (crer em *squinges*, por exemplo) e, ainda assim, por trabalho engenhoso de deus, sermos contemplados com um vasto corpo de conhecimento. Concluindo: razões pragmáticas não funcionam para que possamos defender nossos compromissos epistêmicos fundamentais *epistemicamente*. E considerando que são justamente esses compromissos que supostamente definem nossa agência epistêmica – teremos que reconhecer também a histórica inquietação de que talvez não sejamos capazes de justificá-la com razões epistêmicas que não sejam, em última análise, circulares.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Como escreve Boghossian: “Princípios fundamentais são aqueles que podem ser justificados, se é que podem, apenas apelando-se a eles mesmos” (Boghossian 2006: 68). Com relação à agência epistêmica, essa inquietação pode ser traduzida no seguinte argumento adaptado de Lynch: (i) um agente A é capaz de defender epistemicamente um compromisso epistêmico fundamental (sua agência epistêmica) quando desafiado, somente se A pode dar uma razão epistêmica para este compromisso; (ii) A dá uma razão epistêmica para este compromisso somente se o princípio com o qual ele está comprometido é verdadeiro; (iii) compromissos epistêmicos fundamentais podem ser mostrados como verdadeiros somente via argumentos epistemicamente circulares; (iv) argumentos epistemicamente circulares não podem ser usados para dar razões epistêmicas quando desafiados; logo: compromissos epistêmicos fundamentais não podem ser epistemicamente defendidos quando desafiados (Lynch 2013: 148).

Conclusão

Como assinei na introdução deste trabalho, a principal motivação da ideia de que somos agentes epistêmicos é conferir um *status* positivo ao que os filósofos entendem como normativo em epistemologia. Traduzido em uma linguagem ordinária, trata-se da visão de que criaturas racionais não são meros receptores passivos de informação, mas são criaturas que *fazem* coisas e que ao fazerem coisas são capazes de ajustar sua conduta àquilo que as normas determinam que elas façam para melhorar sua condição cognitiva ou epistêmica.

Como ocorre com a agência no âmbito moral, no qual nossos compromissos morais são manifestados através de nossas ações no mundo, assim também no âmbito epistêmico pensa-se que nossos compromissos epistêmicos são manifestados através da nossa agência epistêmica. E, sendo assim, acredita-se que podemos aprimorar esses compromissos considerando diretamente as razões que nos fazem adotá-los em nossas vidas cognitivas. Historicamente, desde Descartes pelo menos, a epistemologia tem tratado a nossa capacidade de melhorar a qualidade epistêmica de nossas crenças e de adquirir conhecimento em associação com o problema do ceticismo.

A tarefa epistemológica tradicional de estabelecer as condições de justificação (racionalidade) e do conhecimento é tida, em geral, como uma decorrência do método da dúvida cética, inaugurado por Descartes nas *Meditações*. Desde então, acredita-se que sem a interlocução do ceticismo seríamos incapazes de entender as reais implicações de assumirmos certos compromissos epistêmicos. E se olharmos apenas do ponto de vista da confiabilidade dos princípios que norteiam estes compromissos, como estou fazendo aqui, seremos forçados a admitir, que eles não resistem a um tipo familiar de circularidade epistêmica.¹⁵⁵

Essa circularidade pode até ser inofensiva do ponto de vista prático. Estamos falando de compromissos largamente tácitos que estão em geral incorporados como

¹⁵⁵ Refiro-me ao problema apontado especialmente em Alston (1993 e 2005) sobre a dificuldade de se defender a *confiabilidade* das nossas práticas ou faculdades cognitivas centrais, como percepção sensorial, memória, indução, dedução e introspecção, sem incorrer em um tipo *vicioso* de circularidade. Trata-se de uma versão do célebre problema do critério, concebido por Chisholm (1982: 64) e que, por sua vez, remete ao ceticismo clássico. Como explica Alston, para ter um conhecimento particular P nós precisamos primeiro saber que a prática central de produção deste conhecimento P é confiável, mas precisamos ter o conhecimento particular P para saber que a prática P é confiável.

premissas em nosso raciocínio prático.¹⁵⁶ Talvez ela possa até ser virtuosa, como sugere Sosa, com a sua concepção de conhecimento animal (Sosa 2009: 200). Mas, ainda assim, ela será nociva quando estivermos diante do que Lynch chama de “desacordo epistêmico profundo” (Lynch 2010: 263).

O desacordo concebido por Lynch é semelhante ao problema da circularidade epistêmica recortado por Alston. Ele diz respeito a confiabilidade dos nossos métodos básicos de geração de evidência, que correspondem ao que Alston chama de práticas ou faculdades cognitivas centrais. Só que para Lynch, além da dificuldade de se conhecer a confiabilidade do método, há um problema adicional. É o problema de como nós podemos defender publicamente com *razões epistêmicas* a nossa agência, isto é, nossas ações no mundo que expressam nosso compromisso com o método. Para sermos um agente epistêmico nós temos que poder decidir o que fazer. E para isso precisamos ter clareza sobre os fatos do mundo. Mas como podemos ter clareza sobre os fatos do mundo, se nós não conseguimos concordar, quando apropriadamente desafiados, sobre quais métodos são melhores (mais confiáveis) para se conhecer esses fatos (Lynch 2013: 343).

O problema do desacordo aqui não é que não possamos justificar que um método de produção de conhecimento é confiável ou mais confiável do que outro. Essa, por exemplo, é a motivação central do confiabilismo: mostrar que podemos estar justificados em crer que nossas práticas epistêmicas são confiáveis se elas são confiáveis na produção de crenças verdadeiras que atestam que elas são confiáveis. O problema é como defender racionalmente a confiabilidade destas práticas quando formos desafiados a fazê-lo. Isto é, quando tudo o que nos resta é oferecer um argumento circular, do tipo descrito por Alston, “quando um compromisso com a conclusão [é] uma pressuposição da nossa suposição de estarmos justificados em sustentarmos as premissas” (Alston 1993: 15).

Se aceitarmos que a prática de dar razões sobre aquilo que pensamos ou fazemos é, em grande medida, estipulativa, veremos que é perfeitamente plausível que se entenda que oferecer uma *razão epistêmica* do nosso compromisso com p é mostrar que p é uma proposição verdadeira. O problema é quando esse compromisso envolve métodos e princípios epistêmicos fundamentais. Como podemos mostrar a verdade de p , quando p

¹⁵⁶ Suspeito que nossa aversão a argumentos circulares deve-se, em grande medida, ao fato de eles não serem bons também como premissas em nossos raciocínios práticos. Este é o problema de *se e como* argumentos filosóficos podem afetar nossas crenças ordinárias. Penso que a filosofia pode ser revisionista das nossas condutas ordinárias neste sentido, mas não defenderei essa posição aqui.

somente pode ser mostrado como verdadeira através de argumentos epistemicamente circulares que, se seguirmos a tradição, não podem ser usados como *razões epistêmicas* quando desafiados?

Isto quer dizer que não podemos defender nossos compromissos epistêmicos fundamentais ou que não possamos ser agentes epistêmicos? Absolutamente, não. Quer dizer apenas que não podemos defendê-los com *razões epistêmicas* (razões que não sejam, em última análise, circulares). E que, sendo assim, não podemos usar o mesmo tipo de razão que a epistemologia costuma usar na sua tarefa tradicional de estabelecer as condições da justificação (racionalidade) e do conhecimento. Ou seja, para falar em agência epistêmica é preciso extrapolar a tradição em seu aspecto talvez mais central, que é o de responder ao ceticismo (cartesiano).

Como manifestei no início deste trabalho, o tópico da agência epistêmica só nos interessa quando questões práticas estão em jogo. Para sermos agentes epistêmicos, se é que somos, precisamos antes ser agentes práticos. E agentes práticos, redundância à parte, são criaturas movidas por razões práticas. O fato dos compromissos que manifestamos em nossas ações serem epistêmicos – envolvem princípios epistêmicos – não muda a natureza da agência. Neste sentido, o modo de defendermos racionalmente nossos compromissos epistêmicos é o mesmo de quando defendemos qualquer compromisso. Mas se tudo que podemos oferecer para defender nossa agência epistêmica são razões práticas qual é ainda o sentido de falarmos de agência epistêmica?

Neste trabalho examinei dois conjuntos de propostas de agência epistêmica: uma que localiza a atividade epistêmica relevante na formação de crenças e outra que relaciona o exercício de agência diretamente a aquisição do conhecimento. Entre as várias teorias que defendem que podemos ser ativos, ao invés de passivos em relação a nossas crenças, procurei recortar as duas principais estratégias de se expressar esta convicção. A primeira é a que tenta estabelecer uma analogia entre a ação intencional e formação de crenças. Essa analogia pode ser direta, como no caso do voluntarismo doxástico de Mathias Steup ou indireta, como na tese de Paul Boghossian, de que inferir é uma atitude de nível pessoal, voluntária e consciente. Contra o argumento da analogia tentei mostrar que há diferenças cruciais do ponto de vista causal e normativo entre a estrutura das razões para crer ou inferir e a estrutura das razões para agir. E que, portanto, a analogia é falsa.

A segunda grande estratégia para se reivindicar que há atividade na formação de crenças envolve a noção kantiana de *espontaneidade*. É a visão de que criaturas racionais são dotadas de uma espécie de “criatividade estrutural” da mente que as permite controlar reflexivamente suas crenças. Chamei esse controle de metafórico, pois, a rigor, ele não envolve uma teoria da ação específica. De acordo com essas abordagens ter controle reflexivo é *constitutivo* do que é ser agente racional. Argumentei que explicações constitutivas, que ignoram largamente a metafísica da agência, são insuficientes para explicar o que acontece quando exercemos ou instanciamos a capacidade reflexiva que nos constitui conceitualmente como agentes racionais. E que, se quisermos falar de agência epistêmica genuína, temos que poder oferecer uma explicação causal, que nos permita dizer que refletir sobre nossas crenças de primeira-ordem e, assim, formar crenças de segunda-ordem sobre elas é, de fato, um tipo de ação intencional.

Já sobre a possibilidade de que o exercício de agência epistêmica possa estar relacionado diretamente com a aquisição do conhecimento identifiquei basicamente três concepções. Uma é a abordagem instrumental ou *consequencialista*, que considera a racionalidade das ações e dos processos intencionais em relação a meta de adquirir conhecimento, presente na teoria da decisão racional e na versão confiabilista da chamada epistemologia da virtude. Outra é uma visão, defendida proeminentemente por Linda Zagzebski que associa o exercício de agência a certas habilidades de adquirir conhecimento, motivadas por nossa autoconstituição intelectual. E outra ainda é uma abordagem, que chamei de *pragmatista radical*, que sustenta que o conhecimento em si é uma forma de ação, defendida particularmente por Stephan Hetherington.

Minha avaliação dos modelos consequencialistas de agência epistêmica é que eles resultam em um ponto trivial. O fato de tomarmos várias decisões e ações para alcançar metas epistêmicas (conhecimento, por exemplo) e para promover o que alguns chamam de valores puramente epistêmicos (Percival 2002) não quer dizer que o conhecimento que resulta dessas ações seja uma forma de ação. A ação epistêmica, se houver, será indireta, como ocorre tipicamente no âmbito da investigação. A investigação, que é orientada para a verdade ou para o conhecimento, pode ser considerada como uma atividade epistêmica apenas em sentido indireto, de uma sequência de ações, que produzem determinadas consequências epistêmicas.

Assim como também é um tipo de agência indireta o modelo de virtude epistêmica, proposto por Zagzebski. Para Zagzebski a agência diz respeito a certos

aspectos éticos constitutivos, que se manifestam em certas habilidades e virtudes que devemos cultivar e que, por sua vez, são cruciais para promover o conhecimento.

Bem mais promissora, a meu ver, é a hipótese de agência epistêmica levantada por Hetherington, que sugere expressamente que o conhecimento é *constituído* inteiramente por nossa capacidade de agir intencionalmente. Ou mais precisamente que o conhecimento é uma habilidade prática, que se manifesta em diferentes ações epistêmicas. Tentei mostrar que esta proposta, embora instigante, enfrenta algumas dificuldades. A principal delas é que reduzir o conhecimento à um tipo de ação talvez não seja possível. Primeiro, há a dificuldade metafísica. O estado epistêmico de conhecer não pode ser conjugado no modo contínuo (de algo que acontece ao longo do tempo) como outros verbos de ação. Conhecer, assim como crer e inferir não é um evento ou processo. É um estado estático. E, segundo, há o problema conceitual. Razões epistêmicas não podem ser reduzidas a razões práticas, a menos que abrimos mão de alguns conceitos centrais da epistemologia.

Não há dúvida que encontrar um espaço para a agência ou para a ação efetiva em nossas atividades cognitivas é um projeto meritório. Mas isso tem um custo, que precisa ser mensurado. Se o conhecimento proposicional for uma habilidade, ou seja, se “o conhecimento que p ”, como afirma Hetherington, pode se constituir de várias habilidades em diferentes pessoas, como poderemos fazer atribuições do tipo “S sabe que p ” com tendo um conteúdo semântico claramente definido? Como poderemos analisar o conhecimento, se o conhecimento é um estado – ou melhor uma ação – que vem em graus, como pensa Hetherington, envolvendo todas as nuances de quando exercitamos uma habilidade prática? Isto significa também que teremos que abrir mão, por exemplo, do princípio de fechamento do conhecimento – a ideia de que podemos ampliar nosso conhecimento com base em coisas que são implicadas logicamente por coisas que nós conhecemos?

Ou ainda: qual é o custo de abandonarmos a noção de justificação como parte do conceito de conhecimento ou de estipularmos que ter crença verdadeira também não é necessário para que tenhamos conhecimento, pois, segundo Hetherington, crer é apenas uma entre várias manifestações possíveis da habilidade de conhecer? Como sugeri, ao examinar a proposta de Hetherington, uma revisão deste tipo certamente nos livraria de certas inquietações céticas (cartesianas), mas estaríamos ainda no âmbito do que costumamos chamar de epistêmico? Em que sentido? Eu não tenho uma resposta para

estas perguntas e só por isso não irei afirmar de maneira conclusiva que um conceito relevante de agência epistêmica é indefensável.

O que eu posso afirmar com alguma segurança é que, se consideramos estritamente a tradição, não há espaço para uma noção de agência epistêmica, no sentido de que possa haver algum tipo de ação genuína no domínio cognitivo. Penso que o máximo a que podemos chegar com as ferramentas tradicionais é a um tipo indireto de agência. Isto é, a um tipo até certo ponto trivial de agência epistêmica, que considera as ações que realizamos para alcançar determinadas metas epistêmicas e, assim, melhorar o nosso conhecimento. É isso que ocorre, por exemplo, no âmbito da investigação, quando deliberamos e decidimos sobre a verdade de p ou quando refletimos sobre a qualidade das nossas evidências de que p . O fato dessas atividades serem orientadas por metas epistêmicas (descobrir a verdade sobre p ou conhecer p), não quer dizer que as propriedades epistêmicas de verdade e evidência estejam sob o controle destas ações.

Por outro lado, também não há dúvida que há atividade mental na nossa vida cognitiva e que nossas ações intencionais afetam nossas crenças e nosso conhecimento de diferentes maneiras. Porém nada disso nos autoriza a pensar que somos agentes epistêmicos quando cremos ou conhecemos, sequer em um sentido mínimo, de que tais atividades ou tais ações possam ser epistêmicas elas mesmas.

Aceitar uma leitura indireta que, a rigor, não justifica o conceito relevante de agência epistêmica é, na minha avaliação, o primeiro passo para considerarmos adequadamente o papel da agência na epistemologia. A menos, é claro, se quisermos nos abstrair de qualquer metafísica da agência. Isto é, se decidirmos desconsiderar o que a literatura padrão da ação define como agência.¹⁵⁷

De acordo com essa visão, falar em agência humana é falar em ação intencional e falar em ação intencional é falar em racionalidade prática. Como agentes práticos, estamos de certa forma “livres” da tarefa epistemológica problemática de ter que defender nossos compromissos epistêmicos fundamentais com razões epistêmicas. Citar razões práticas é tudo que precisamos para assegurar a racionalidade das nossas ações incluindo aquelas que muitos consideram tipicamente epistêmicas por sua conexão com a verdade

¹⁵⁷ Como já referi anteriormente: a concepção padrão de agência é uma que define a ação relevante em termos de intencionalidade e a teoria padrão da ação intencional é uma que define intencionalidade em termos de causalidade pelos estados mentais do agente e eventos. Esta concepção e esta teoria definem a abordagem predominante sobre agência na literatura (ver Schlosser [2015]).

ou com o conhecimento. Se desafiados, como sugere Lynch, podemos defender nossa agência epistêmica com razões práticas atestando por que certos princípios ou métodos de geração de evidência são verdadeiros e, assim, melhores do que outros. De um ponto de vista prático, *todas-as-coisas-consideradas*, não é difícil mostrar que o método dedutivo é melhor que a indução que, por sua vez, é melhor do que qualquer outro método de produção de conhecimento. A favor dos nossos compromissos epistêmicos fundamentais, podemos citar virtudes e qualidades práticas objetivas, como acurácia, adaptabilidade, alcance público, previsibilidade etc. E para vermos porque essas qualidades podem ser também *epistêmicas*, em algum sentido, basta que consideremos, por exemplo, a tese pragmatista, que mencionei há pouco, de que crer a verdade e ter conhecimento é bom para nossos autointeresses mais amplos, como agentes humanos e sociais. Veremos assim que ser um agente epistêmico é tão somente ser um *agente prático*, que se vale dos melhores métodos de geração de evidência disponíveis para alcançar as coisas que ele valoriza. Mas isso claramente não é agência epistêmica. É agência prática como qualquer agência.

Referências

ALMEIDA, C. de. 'Racionalidade epistêmica e o Paradoxo de Moore,' *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*, 54 (2), p. 48-73, 2009.

ALSTON, W. 'The Deontological Conception of Epistemic Justification,' in *Philosophical Perspectives*, 2, Epistemology, p. 257-99, 1988.

_____. *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, London: Cornell University Press, 1989.

_____. *The reliability of sense perception*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

_____. *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

ALVAREZ, M. *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1957.

AUDI, R. 'Acting for Reasons,' *Philosophical Review*, 95(4), p. 511–46, 1986.

_____. 'Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief,' in M. STEUP (ed.) *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford University Press, p. 93-111, 2001.

BACH, K and HARNISH, R.. *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge, MA: MIT Press, 1979.

BOGHOSSIAN, P. *Fear of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. *Content and justification: Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. 'What is inference?,' *Philosophical Studies*, 169, p. 1-18, 2014.

BRATMAN, M. *Intention, Plans, and Practical Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

_____. 'Intention, Belief, and Practical Rationality,' in *Reasons for Action*, D. SOBEL and S. WALL (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, p. 13–36, 2009a

_____. 'Intention, Belief, Practical, Theoretical,' in *Spheres of Reason*, S. ROBERTSON (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 29–61. 2009b.

BROAD, C. D. 'Determinism, Indeterminism, and Libertarianism,' in *Ethics and the History of Philosophy: Selected Essays*, New York: Humanities Press, p. 195–217, 1952.

BROOK, A. 'Kant: A Unified Representational Base for All Consciousness,' in U. KRIEGL and K. EILIFORD (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*. MIT Press, p. 89-109, 2006.

BROOME, J. 'Comments on Boghossian,' *Philosophical Studies*, 169 (1), p.19-25, 2012.

BROWN, J. 'Subject-Sensitive Invariantism and the Knowledge Norm for Practical Reasoning.' *Nous*, 42, p. 167-89, 2008.

BROWN, J. and CAPPELEN, H., 'Assertion: An Introduction and Overview,' in *Assertion: New Philosophical Essays*, J. BROWN & H. CAPPELEN (eds.) Oxford: Oxford University Press, 2011.

BRUECKNER, A. 'Williamson on the primeness of knowing,' *Analysis*, 62(275), p. 197-202, 2002.

_____. 'Hinge Propositions and Epistemic Justification,' *Pacific Philosophical Quarterly*, 88, p. 285-7, 2007.

BURGE, T. 'Reason and the First Person,' in C. WRIGHT, B. SMITH and C. McDONALD (eds) *Knowing Our Own Minds*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

CAPPELEN, H. 'Against Assertion,' in *Assertion: New Philosophical Essays*, J. BROWN & H. CAPPELEN (eds.) Oxford: Oxford University Press, 2011.

CARTER, A. 'Sosa on Causation and Performance Normativity,' palestra no Symposium on Ernest Sosa's Epistemic Agency, University of Edinburgh. 14 março 2014, disponível em URL: <http://www.jadamcarter.com/talks.>, 2014.

CHISHOLM, R. 'Human Freedom and the Self,' *The Lindley Lectures*, Department of Philosophy, University of Kansas; reprinted in *Free Will*, 2nd edition, G. WATSON (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 26-37, 1964.

_____. *The foundations of knowing*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982.

CLARKE, R. *Libertarian Accounts of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

COHEN, J. 'Why Acceptance that *p* does not entail belief that *p*,' in P. ENGEL (ed.), *Believing and Accepting*, Dordrecht: Kluwer, p. 55-63, 2000.

DANCY, J. *Practical Reality*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

DAVID, M. 'Truth as the Epistemic Goal,' in M. STEUP (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*. New York; Oxford University Press, p. 151-169, 2001.

DAVIDSON, D. 'Actions, Reasons, and Causes,' reprinted in Davidson 1980, p. 3-20, 1963.

_____. 'Mental Events,' in L. FOSTER and W. SWANSON (eds.) *Experience and Theory*. Humanities Press, p. 79-101, 1970.

_____. 'Freedom to Act,' reprinted in Davidson 1980, p. 63-81, 1973.

_____. *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

DeROSE, K. 'Assertion, Knowledge and Context,' *Philosophical Review*, 111 (2), p. 167-203, 2002.

DRETSKE, F., 'The Pragmatic Dimension of Knowledge,' *Philosophical Studies*, 40, p. 363-78, 1981.

ENGEL, P. 'Believing, holding true, and accepting,' *Philosophical Explorations* 1 (2), p. 140-151, 1998.

_____. 'On The Very of Epistemic Agency,' in M. DeCARO and R. EGIDI (eds.) *The Architecture of Knowledge*. Università Roma Tre, p. 131-158, 2010.

_____. 'Is Epistemic Agency Possible?,' *Philosophical Issues*, 23, p. 157-178, 2013.

ENOCH, D. 'Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action,' *Philosophical Review* 115, p. 169-198, 2006.

FELDMAN, R. 'Voluntary Belief and Epistemic Evaluation,' in M. STEUP (ed.) *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford University Press, p. 77-92, 2001.

FERRERO, L. 'Constitutivism and the Inescapability of Agency,' *Oxford Studies in Metaethics*, v. IV, 2009.

FOLEY, R.. *Working Without a Net*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

FRICKER, E. 'Is Knowing a State of Mind? The Case Against,' in P. GREENOUGH and D. PRITCHAR (eds.), *Williamson on Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GINET, C. *On Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. 'Deciding to Believe,' in M. STEUP (ed.) *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford University Press, p. 63-76, 2001.

GOLDMAN, A. *A Theory of Human Action*. Princeton University Press, 1970.

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

_____. 'The Unity of the Epistemic Virtues.' In A. GOLDMAN. *Pathways to Knowledge: Private and Public*. Oxford University Press, 2002.

GRECO, J. 'Knowledge as Credit for True Belief,' in M. DePAUL & L. ZAGZEBSKI (eds.) *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, p. 111-134, 2003.

_____. 'Virtue, Luck and the Pyrrhonian Problematic,' *Philosophical Studies*, 130 (1), p. 9-34, 2006.

_____. 'Knowledge and Success from Ability.' *Philosophical Studies*, 142, p. 17-26, 2009.

_____. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge University Press, 2010.

GRICE, H. P. *Studies in the ways of words*, Cambridge.: Harvard University Press, 1989.

HÁJEK, A. 'Some Reminiscences and Some Reflections on The Logic of Decision,' *Philosophy of Science*, p. 73, 947-958, 2006.

- HANNA, R. 'Kant's Theory of Judgment,' *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013 Edition), E. N. ZALTA (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/>, 2004.
- HAWTHORNE, J. *Knowledge and Lotteries*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- HAWTHORNE, J. and STANLE, J. 'Knowledge and action,' *The Journal of Philosophy*, 105, p. 571–90, 2008.
- HEIL, J. 'Doxastic Agency,' *Philosophical Studies* 43, p. 355-364, 1983.
- _____. 'Believing Reasonably,' *Noûs*, 26 (1), p. 47-62, 1992.
- HETHERINGTON, S. *How To Know: A Practicalist Conception of Knowledge*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011a.
- _____. 'Knowledge and Knowing: Ability and Manifestation,' in A. GUNTER & J. CONANT (eds.) *Berlin Studies in Knowledge Research*, 1, p. 73-100, 2011b.
- _____. 'Skeptical Challenges and Knowing Actions,' *Philosophical Issues*, 23, *Epistemic Agency*, p. 18-39, 2013.
- HIERONYMI, P. 'Two kinds of Agency,' in O' BRIEN , L. & SOTERIOU, M. (eds.) *Mental Action* , Oxford, Oxford University Press, p. 138-162, 2009.
- HOOKWAY, C. 'Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue', in A. FAIRWEATHER and L. ZAGZEBSKI (eds.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford University Press, p. 178:99, 2001.
- HYMAN, J. 'How Knowledge works,' *The philosophical Quarterly*, 49 (19), p. 433-451, 1999.
- _____. 'Knowledge and Evidence', *Mind* , 115 (460), p. 891-916, 2006.
- KAHNEMAN, D. *Thinking fast and slow*. New York: Farrar, Strauss, Giroux., 2011.
- KAVKA, G. 'The Toxin Puzzle,' *Analysis*, 43, p. 33–6, 1983.
- KENNY, A. J. P. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- KORNBLITH, H. 'Epistemic Normativity,' *Synthese*, 94, p. 357-378, 1993.
- _____. *On Reflection*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- KORSGAARD, C. *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University, 1996.
- _____. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard, 1982.
- KVANVIG, J. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge University Press, 2003.
- _____. 'Truth is not the Primary Epistemic Goal', in STEUP, M. and SOSA, E (eds.) *Contemporary Debates in Epistemology*. Malden, Ma: Blackwell, p. 285-95, 2005.

_____. 'Assertion, knowledge, and Lotteries,' in D. PRICHARD & P. GREENOUGH (eds.) *Williamson on Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, p. 140-60, 2009.

LACKEY, J. 'Why we don't deserve credit for everything we know', *Synthese*, 158, p. 345-361, 2007.

LEHRER, K. 'Belief and Acceptance Revisited,' in P. ENGEL (ed.), *Believing and Accepting*, Dordrecht: Kluwer, p. 209-220, 2000.

LITTLEJOHN, C. 'The Unity of Reason,' in C. LITTLEJOHN and J. TURRI (eds.) *Epistemic Norms: New Essays on Action, Belief, and Assertion*. Oxford University Press, p. 135-54, 2014.

LOWE, E. J. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

LYNCH, M.. 'Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability,' in A. HADDOCK, A. MILAR and D. PRITCHARD (eds.), *Social Epistemology*. Oxford University Press, p. 262-77, 2010.

_____. 'Epistemic Commitments, Epistemic Agency and Practical Reasons,' *Philosophical Issues*, 23, p. 343-62, 2013.

McDOWELL, J. 'Having the World in Mind', *Journal of Philosophy*, 95, p. 431-50, 1998.

MELDEN, A. I. *Free Action*, London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

MELE, A. *The Springs of Action*, New York: Oxford University Press, 1992.

_____. *Motivation and Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

MORAN, R. *Authority and Estrangement*, Princeton: Princeton University Press, 2001.

MÜLLER, F. *Deontologismo epistêmico*, Tese (doutorado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, f 118, 2004.

_____. 'Deontologismo epistêmico: o argumento do involuntarismo doxástico', in C. A. SARTORI, A. L. GALLINA (orgs.). *Ensaio de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Unijuí, 2007.

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

NAGEL, T. *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

NOTTLEMANN, N. 'The Analogy Argument for Doxastic Voluntarism,' *Philosophical Studies*, 131 (3), p. 559:82, 2006.

O'BRIEN, L., 'Moran on Agency and Self-knowledge,' *European Journal of Philosophy*, 11, p. 375-390, 2003.

_____. *Self-Knowing Agents*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- OWENS, D. *Reason without Freedom*, London: Routledge, 2000.
- PAGIN, P. 'Assertion,' *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/assertion/>, 2014.
- PARFIT, D. *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PEACOCKE, C. 'Mental Action and Self-Awareness I', in J. COHEN and B. McLAUGHLIN (eds.) *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, Blackwell, 2007.
- PERCIVAL, P. 'Epistemic Consequentialism,' *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, 76 (1), p. 121-151, 2002.
- _____. 'The Pursuit of Epistemic Good,' *Methaphilosophy*, Blackwell Publishing, p. 29-47, 2003.
- PLANTINGA, A. *Warrant: The current debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- PRITCHARD, D. and TURRI, J. 'The Value of Knowledge,' E.N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-value>, 2014.
- RAILTON, P., 'On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action,' in G. CULLITY and B. GAUT (eds.), *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press), p. 53-79, 1997.
- _____. 'Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant but not Hume versus Kant', *Ratio (new series)* XII 4, Oxford: Blackwell, p. 320-53, 1999.
- REED, B. 'Epistemic Agency and the Intellectual Virtues,' *The Southern Journal of Philosophy*, 39, p. 507-26, 2001.
- RIGGS, W. 'Reliability and the Value of Knowledge,' *Philosophy and Phenomenological Research*, LXIV (1), p. 79-96, 2002.
- ROTT, H., *Chance, Choice and Credence*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- RYAN, S., 'Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief,' *Philosophical Studies*, 114, p. 47-79, 2003.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.
- SAVAGE, L. *The Foundations of Statistics*, 2 edition, New York: Dover, 1972.
- SCANLON, T. *What we owe to each other*, Harvard: Harvard University Press, 1998.
- SCHLOSSER, M. E. 'Agency, Ownership, and the Standard Theory,' in J. AGUILAR, A. BUCKAREFF and K. FRANKISH (eds.), *New Waves in Philosophy of Action*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, p. 13-31, 2010.
- _____. 'Agency,' *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (first Edition), E. N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/agency/>, 2015.
- SCHROEDER, M., 'The Ubiquity of State-Given Reasons,' *Ethics*, 122(3), p. 457-488, 2012.

SEHON, S. *Teleological Realism: Mind, Agency, and Explanation*, Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

SETIYA, K. 'Epistemic Agency: Some Doubts,' *Philosophical Issues*, 23 (1), p. 179-198, 2013.

———. 'Intention,' *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/intention/>, 2014.

SHAH, N. and VELLEMAN, D. 'Doxastic Deliberation,' *Philosophical Review*, 114 (4), p. 497–534, 2005.

SHOEMAKER, S. 'Moran on Self-knowledge,' *European Journal of Philosophy*, 11 (3), p. 391-401, 2003.

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. London: MacMillan, 1874.

SOSA, E. 'Reflective Knowledge in the Best Circles,' *The Journal of Philosophy*, 94 (8), p. 410-430, 1997.

———. 'Abilities, Concepts, and Externalism,' in J. HEIL and A. MELE (eds), *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press, p. 309-27, 2003a.

———. 'The Place of Truth in Epistemology,' in M. DePAUL and L. ZAGZEBSK (eds.) *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003b.

———. *A Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

———. *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II*. Oxford University Press, 2009.

———. *Knowing Full Well*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

———. *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

STALNAKER, R. *Inquiry*, Cambridge, MA: Bradford Books, 1984.

———. 'Epistemic Consequentialism,' *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 76 (1), p. 153-68, 2002.

STANLEY, J. *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

STANLEY, J. and WILLIAMSON, T. 'Knowing how.' *The Journal of Philosophy*, 98, p. 411–44, 2001.

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

———. 'Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology,' *Acta Analytica*, 15 (24), p. 25-56, 2000.

———. 'Epistemic Duty, Evidence and Internality,' in M. STEUP (ed.) *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford: Oxford University Press, p. 134-150, 2001.

- STEWART, H. 'Processes, Continuants and Individuals,' *Mind*, 122 (487), p. 781–812, 2013.
- STRAWSON, G. 'Mental Ballistic or the involuntariness of spontaneity,' *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103 (3), p. 227-256, 2003.
- SUIKKANEN, J. 'Introduction', in J. SUIKKANEN and J. COTTINGHAM (eds.) *Essays on Derek Parfit's On What Matters*, Willey-Balckwell, p. 1-20, 2009.
- TAYLOR, R. *Action and Purpose*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.
- TOLKSDORF, S. 'Conceptions of Knowledge: Introduction,' in A. GUNTER & J. CONANT (eds.) *Berlin Studies in Knowledge Research*, 1, p. 1-72, 2011.
- UNGER, P. *Ignorance*, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- VELLEMAN, D. 'What Happens when Someone Acts?,' *Mind*, 101, p. 461–481, 1992.
- _____. *The possibility of Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- WATSON, G. 'Free Action and Free Will,' *Mind*, New Series, 96 (382), p. 145-72, 1987.
- WHITE, A. R. 'Inference,' *The Philosophical Quarterly*, 85, p. 289-302, 1971.
- _____. 'Acquiring and Possessing Knowledge,' *Analysis*, 38 (3), p. 129-131, 1978.
- WILLIAMS, B. *Problems of the Self: Philosophical Papers (1956-1972)*. New York: Cambridge University Press, 1973.
- WILLIAMS, M. *Unnatural Doubts*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- WILLIAMSON, T. *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. 'Sosa on Abilities, Concepts, and Externalism,' in *Sosa and his Critics*, J GRECO (ed), Blackwell, p. 263-72, 2004.
- _____. 'Contextualism, Subject-Sensitive Invariantism, and Knowledge of Knowledge,' *Philosophical Quarterly*. 55, p. 213: 35, 2005.
- WILSON, G. M. 'Comments on Authority and Estrangement,' *Philosophy and Phenomenological Research*, 69 (2), p. 440-447, 2004.
- WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. New York: Harper and Row, 1969.
- WRIGHT, C. 'Some Reflections on the Acquisition of Warrant by Inference,' in S. NUCCETELLI (ed.), *New Essays on Semantic Externalism, Scepticism, and Self-Knowledge*, Cambridge, MA: MIT Press, p. 57-78, 2003.
- _____. 'Comments on Paul Boghossian, What is inference,' *Philosophical Studies*, 169, p. 27-37, 2014.
- YLIKOSKI, P. 'Causal and Constitutive Explanation Compared,' *Erkenntnis*, 78, p. 277-97, 2013.
- ZAGZEBSKI, L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. 'From Reliabilism to Virtue Epistemology,' in G. AXTELL (ed.). *Knowledge, Belief and Character*, Lanham, Md.:Rowman and Littlefield, p. 113–22, 2000.

_____. 'Must Knowers be Agents?' in A. FAIRWEATHER & L. ZAGZEBSKI L (eds.) *Virtue Epistemology, essays on epistemic virtue and responsibility*, Oxford: Oxford University Press, p. 142-57, 2001.

_____. 'The Search for the Source of Epistemic Good,' *Metaphilosophy*, 34, p. 12-28, 2003.

_____. 'Intellectual Autonomy,' *Philosophical Issues*, 23, p. 244-61, 2013.