

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

KÁTIA MARTINS ETCHEVERRY

**O FUNDACIONISMO CLÁSSICO REVISITADO NA EPISTEMOLOGIA
CONTEMPORÂNEA**

Porto Alegre

2009

KÁTIA MARTINS ETCHEVERRY

**O FUNDACIONISMO CLÁSSICO REVISITADO NA EPISTEMOLOGIA
CONTEMPORÂNEA**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre 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. Cláudio Gonçalves de Almeida

Porto Alegre

2009

KÁTIA MARTINS ETCHEVERRY

**O FUNDACIONISMO CLÁSSICO REVISITADO NA EPISTEMOLOGIA
CONTEMPORÂNEA**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre 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 _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Cláudio Gonçalves de Almeida - PUCRS

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich - PUCRS

Prof. Dr. Carlos Augusto Sartori – UNIJUÍ

Às minhas filhas e meu marido,
por sua compreensão, apoio e incentivo.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão de bolsa integral de mestrado, possibilitando o desenvolvimento da presente pesquisa.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), por oferecer o elevado padrão de condições materiais e pessoais que tornou possível a elaboração de minha pesquisa e dissertação.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), pela sua qualificada dedicação e eficiência, dos quais nomeio, emblematicamente, o Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann. À Denise Tonietto, por sua diligente e prestimosa atuação à frente da secretaria do PPG.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Cláudio de Almeida, por sua orientação equilibrada e precisa, a qual, associada ao seu profundo conhecimento da epistemologia contemporânea, permitiu a realização da pesquisa que resultou no presente texto.

RESUMO

O argumento do regresso se apóia na inaceitabilidade de um regresso epistêmico vicioso. Os fundacionistas defendem que esse regresso pode ser evitado através de crenças que são justificadas de modo não-inferencial. Por conseguinte, é preciso uma definição de ‘justificação não-inferencial’ a fim de que se possa oferecer uma definição de ‘justificação fundacionista’.

Descartes identificou o conhecimento fundacional com crença infalível, mas infalibilidade trouxe às concepções fundacionistas tanto alegrias como tristezas. Apesar da certeza e segurança epistêmicas que ela proporciona, muitos epistemólogos estão convencidos de que a fundação, permitida por uma justificação fundacional restrita ao que pode ser acreditado de modo infalível, é pequena demais para oferecer suporte ao complexo edifício de crença que nós, intuitivamente, pensamos estar justificados em crer.

Laurence Bonjour, Richard Fumerton e Timothy McGrew são epistemólogos contemporâneos que defendem uma forma clássica de fundacionismo. Colocado em termos sucintos, eles sustentam que, quando uma pessoa tem uma certa experiência, ela está em posição excelente para determinar se sua crença é acurada. Assim, a justificação de crenças empíricas depende, em última instância, de crenças que são justificadas, de modo não-inferencial e infalível. As teorias fundacionistas clássicas, desses três filósofos da atualidade, constituem o assunto principal da presente dissertação.

Palavras-chave: conhecimento; fundacionismo epistemológico; justificação epistêmica; justificação não-inferencial; epistemologia contemporânea.

ABSTRACT

The epistemic regress argument relies on the unacceptability of a vicious epistemic regress. Foundationalists defend that this regress can be avoided by beliefs that are noninferentially justified. Thus, an account of noninferential justification is required in order to give a complete foundationalist account of epistemic justification.

Descartes identified foundational knowledge with infallible belief, but infallibility brought to foundationalist views both joy and sorrow. Despite the epistemic certainty and safety it provides, most epistemologists are convinced that foundational justification restricted to what can be infallibly believed allows far too insubstantial a foundation to support the complex edifice of beliefs we intuitively think we are justified in believing.

Laurence Bonjour, R. Fumerton and Timothy McGrew are contemporary epistemologists that defend a rather classical form of foundationalism. Put in straightforward terms, they hold that when a person has a certain sensory experience and forms a belief about the nature of that experience, she is in an excellent position to determine that her belief is accurate. So the justification of empirical beliefs depends ultimately on basic or foundational beliefs about the contents of sensory experience, beliefs that are noninferentially and infallibly justified.

The classical foundationalist theories defended by these three contemporary philosophers are the main subject of the present essay.

Key-words: contemporary epistemology; epistemic foundationalism; epistemic justification; knowledge; noninferential justification.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 CONHECIMENTO E O PROBLEMA CÉTICO	12
1.1 A ANÁLISE DO CONHECIMENTO	12
1.1.1 Tipos de Conhecimento	12
1.1.2 Definição Clássica e o Problema de Gettier	14
1.2 A ARGUMENTAÇÃO CÉTICA	20
1.2.1 Ceticismo Pirrônico	21
1.2.2 Ceticismo Cartesiano	26
2 TEORIAS DA JUSTIFICAÇÃO EPISTÊMICA	32
2.1 TEORIAS DA JUSTIFICAÇÃO FUNDACIONISTAS	32
2.1.1 Fundacionismo Clássico	34
2.1.2 Fundacionismo Moderado	37
2.1.3 Fundacionismo Externalista	40
2.1.4 Problemas do Fundacionismo	45
2.2 TEORIA DA JUSTIFICAÇÃO COERENTISTA	49
2.2.1 Coerentismo <i>versus</i> Fundacionismo.....	49
2.2.2 Elementos do Coerentismo	49
2.2.3 Problemas do Coerentismo.....	54
3 FUNDACIONISMO CLÁSSICO REVISITADO.....	60
3.1 ELEMENTOS DO FUNDACIONISMO CLÁSSICO.....	60
3.1.1 Percepção Como Fonte Básica de Justificação e Conhecimento.....	60
3.1.1.1 <u>Teoria dos Dados dos Sentidos</u>	62
3.1.1.2 <u>Teoria Adverbial</u>	63
3.1.2 Experiência Imediata	65
3.2 DE VOLTA AO FUNDACIONISMO CLÁSSICO: L. BONJOUR.....	67
3.3 FAMILIARIDADE E JUSTIFICAÇÃO NÃO-INFERENCIAL: R. FUMERTON.....	77
3.4 FUNDACIONISMO FORTE: T. MCGREW.....	83
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

INTRODUÇÃO

Embora em nossa vida cotidiana não hesitemos em formar crenças acerca dos objetos do mundo ao nosso redor, com base em nossas percepções sensoriais, afirmando proposições como ‘vejo a árvore na rua’, ‘ouço o barulho da chuva no telhado’ ou ‘sinto o perfume da rosa’, se tivéssemos de oferecer uma defesa satisfatória, do ponto de vista filosófico, para nossas alegações de tais conhecimentos, a tarefa revelar-se-ia difícil, se não impossível. A justificação epistêmica, problema filosófico dos mais antigos, tem sido um alvo preferencial de ataques céticos, desde a antigüidade clássica até os dias de hoje.

Proposto pelo ceticismo grego, o Trilema de Agripa é uma estratégia argumentativa que busca mostrar como, quando tentamos estruturar a cadeia de razões em favor de uma dada crença, o fracasso está garantido, uma vez que não haveria como evitar assumir uma dentre três alternativas: terminar o movimento argumentativo, de modo arbitrário, em uma suposição; retornar à crença ponto de partida, assumindo uma cadeia de forma circular; ou prosseguir oferecendo razões de modo indefinido, caindo em um regresso infinito. Como nenhuma dessas opções parece resultar em crença justificada, configurar-se-ia, assim, uma vitória para a posição cética.

Podemos dizer que o argumento cético de Agripa constitui, em grande medida, o motor organizador do panorama epistemológico composto por teorias da justificação, tais como o fundacionismo e o coerentismo. Essas teorias pretendem oferecer respostas satisfatórias às objeções céticas, evitando assim a conclusão de que conhecimento, e mesmo crença justificada, é impossível. O fundacionismo, adotado na tradição filosófica como resposta ao desafio cético, defende uma estrutura da justificação formada por uma base, constituída por crenças justificadas de modo independente, ou não-inferencial, sobre a qual se eleva o edifício composto pelas demais crenças, cujo *status* epistêmico positivo depende da justificação fundacional, que lhes é transmitida pelas crenças básicas por meio de relações inferenciais.

Na modernidade, R. Descartes, defensor de uma versão infalibilista de fundacionismo, denominada em terminologia atual de ‘fundacionismo clássico’ ou ‘fundacionismo forte’, protagoniza um segundo momento na argumentação cética. O ceticismo cartesiano, ao contrário de seu similar grego, não visa a indução de um estado de *epoché*, por meio do qual a *ataraxia* pode ser alcançada. O objetivo de Descartes, ao propor sua ‘metodologia da dúvida’,

é assegurar a existência de uma fundação granítica para o edifício do conhecimento, constituída por crenças infalíveis.

A base justificacional, resultante das condições altamente restritivas impostas pelo fundacionismo cartesiano, assume dimensões bastante reduzidas (para muitos, excessivamente reduzidas), uma vez que todo conhecimento empírico e contingente, obtido através de nossas experiências sensoriais, sempre passíveis de erro, fica colocado sob suspeição. É dentro desse quadro teórico que se configura o assim chamado ‘problema do mundo exterior’. O legado filosófico cartesiano para as teorias epistêmicas contemporâneas inclui, portanto, a pesada tarefa de mostrar como, da certeza cartesiana acerca de nossos estados mentais, podemos inferir o conhecimento do mundo dos objetos físicos, externo a nós e independente de nossas mentes.

Por conseguinte, a teoria fundacionista da justificação de modelo clássico, para sua viabilidade, deve dar conta de explicar como podemos formar uma fundação composta por crenças justificadas e infalíveis, em número suficiente para suportar a superestrutura que nela se apóia, constituída por todo o conhecimento que intuitivamente pensamos possuir, acerca não apenas de verdades necessárias da lógica e da matemática, mas também de verdades sobre nossos estados mentais e acerca do mundo que nos rodeia. Além da questão referente às crenças fundacionais, outro ponto problemático posto ao fundacionismo envolve a transmissão da força epistêmica da base para a superestrutura. Ainda que essa questão não seja de pouca relevância, no presente trabalho o enfoque estará no primeiro problema, cuja repercussão na epistemologia contemporânea mostra sua atualidade, bem como sua grande resistência aos esforços de vários filósofos ao longo da história em propor uma solução satisfatória.

A presente dissertação será desenvolvida em quatro seções. A primeira abordará a definição do conhecimento, conforme introduzida nos diálogos platônicos, e sua análise tripartite, adotada na tradição filosófica e atacada recentemente pelo famoso artigo de Edmund Gettier (2002). A partir desse momento, verdadeiro divisor de águas na epistemologia, uma grande efervescência intelectual produziu imensa variedade de propostas teóricas, que se dirigem na atualidade muito mais à questão concernente à justificação e à racionalidade, do que propriamente ao conhecimento.

Por outro lado, o problema, constituído pelo ataque cético às pretensões de conhecimento, mostrará como é árdua a tarefa de determinar as condições que regulam tanto as atribuições de conhecimento como as de justificação. A argumentação cética será apresentada, primeiramente, em sua forma clássica, o ceticismo pirrônico, e a seguir na sua

forma moderna, o ceticismo cartesiano. Os dois modelos argumentativos serão relevantes para nossa posterior abordagem, no capítulo 2, das teorias da justificação que formularam diferentes respostas ao trilema de Agripa, e no capítulo 3, das propostas teóricas oferecidas na literatura epistemológica contemporânea por Laurence Bonjour, Richard Fumerton e Timothy McGrew.

A segunda seção tratará das teorias da justificação, começando pela mais tradicional, o fundacionismo infalibilista, ou clássico, apresentando na seqüência as teorias falibilistas concorrentes, o fundacionismo moderado, o fundacionismo externalista e o coerentismo. Esta última teoria é particularmente interessante, na medida em que foi defendida, durante vários anos, por L. Bonjour, que mais recentemente passou a assumir a posição fundacionista de feições clássicas que será objeto do capítulo 3. Assim, fica estabelecido um intrigante contraste entre duas posições diferentes, de um mesmo grande nome da epistemologia, cuja análise parece-nos singularmente valiosa para a questão em foco.

Na terceira seção serão apresentadas as versões contemporâneas de fundacionismo clássico, incluindo a nova posição de L. Bonjour, que se aproxima em vários aspectos das duas outras, defendidas por R. Fumerton e T. McGrew, sobretudo no que diz respeito à justificação das crenças fundacionais. Em todas essas propostas fica evidenciada, de modo bastante eloqüente, a extensão das dificuldades de análise que algumas noções envolvidas na atribuição do *status* epistêmico às crenças fundacionais apresentaram historicamente e que resistem, ainda e sempre, a toda tentativa de definição.

Nas considerações finais abordaremos, a título de reflexão e como ilustração das críticas que o fundacionismo tradicional contemporâneo tem enfrentado, a objeção que Ernest Sosa (2003) levanta, dirigida sobretudo à teoria da familiaridade defendida por Fumerton (1995 e 2001), bem como a resposta que Fumerton (2005b) lhe oferece.

1 CONHECIMENTO E O PROBLEMA CÉTICO

Em diálogos platônicos, como o Ménon e o Teeteto, são discutidos o conceito de conhecimento e sua análise. Pela argumentação ali desenvolvida, fica clara a necessidade de se oferecer uma definição, identificando as condições que regulam nossas alegações de conhecimento. Essa tarefa tem se constituído em uma das questões filosóficas mais importantes desde então. As práticas filosóficas da Grécia Antiga incluem também o problema cético. A estratégia argumentativa utilizada pelo ceticismo pirrônico visa a conduzir o interlocutor a um estado de dúvida tal que sua única alternativa é a suspensão de todo juízo.

Já na modernidade, o ceticismo cartesiano não tem como objetivo a suspensão do juízo, mas a prática de uma dúvida metodológica. A fim de alcançar conhecimento seguro, Descartes propõe-se a submeter todas as crenças ao teste da dúvida radical, e a eliminar aquelas que não resistirem a essa prova. Duvidar, como metodologia de investigação aplicada ao conhecimento, coloca os argumentos céticos no foco dos acontecimentos filosóficos, enquanto mola propulsora de teorias do conhecimento e da justificação. O ceticismo mantém sua atualidade enquanto questão a ser enfrentada, não na qualidade de objetivo último, mas como um indicador do desempenho dessas teorias.

1.1 A ANÁLISE DO CONHECIMENTO

1.1.1 Tipos de Conhecimento

Os objetos de nossas alegações diárias de conhecimento colocam-se sob diferentes modos de conhecer. A fim de esclarecermos que tipo de conhecimento está dentro do escopo da definição de conhecimento, objeto do interesse da epistemologia, podemos proceder a seguinte distinção entre dois grandes grupos: conhecimento proposicional e conhecimento não-proposicional.

Conhecimento proposicional é expresso na forma '*S sabe que p*'. Em outras palavras, é o conhecimento de fatos, 'de que tal e tal é o caso', portanto, apenas uma proposição verdadeira pode ser objeto de conhecimento. Conhecemos de modo proposicional uma variada gama de fatos, por exemplo: 'que hoje está chovendo'; 'que Platão foi um filósofo grego'; 'que o lápis é verde-esmeralda'; 'que o mosquito é do tipo *aedes aegypti*'; 'que

2+3=5'; 'que é crime matar'; 'que uma caminhada diária faz bem para a saúde'. Apenas o conhecimento proposicional, ou factual, será objeto do interesse das teorias epistemológicas.

Podemos conhecer de modo não-proposicional objetos, pessoas e lugares. Trata-se aqui de um conhecimento que envolve alguma espécie de interação, ou contato, entre o sujeito e aquilo que é conhecido por ele. É o que ocorre quando alguém diz que conhece a cidade de São Paulo, ou que conhece a própria filha. Mas, também podemos conhecer desse modo um fato do passado, uma experiência, uma sensação. Esse tipo de conhecimento também chamado de 'familiaridade'¹, apesar de não-proposicional, desempenhará um papel importante em algumas teorias epistemológicas.² Outro tipo de conhecimento não-proposicional é aquele que temos quando sabemos fazer alguma coisa. Nesse 'saber como' incluem-se conhecimentos como: saber falar uma língua; saber cozinhar; saber como se cultiva abacaxis, entre outros.

É amplamente aceito que todas as formas de conhecimento humano têm alguma relação de dependência com o conhecimento proposicional. Quando 'sabemos como dirigir um carro', juntamente com a habilidade de conduzir veículos, devemos ainda dispor de algum conhecimento sobre essa atividade, a saber, regras e técnicas, que é colocado na forma proposicional. Do mesmo modo, quando 'conhecemos São Paulo', isso implica que sabemos, proposicionalmente, alguns fatos a respeito dessa cidade. K. Lehrer sugere que essa relação entre conhecimento factual e os demais tipos de conhecimento pode ser expressa em termos de 'informação'. Assim, segundo Lehrer (2000, p. 5), podemos dizer que conhecimento proposicional é 'reconhecer algo como verdadeiro', como sendo o caso, ou seja, reconhecer algo 'como informação correta sobre o mundo'.³ Como todos os demais sentidos que a palavra 'conhecimento' assume, supõem, em alguma medida, a posse de 'informação correta', é tentador considerar o conhecimento proposicional como teoricamente fundamental.⁴

¹ No caso, o termo em inglês é 'acquaintance', cuja tradução tradicional para o português tem sido 'familiaridade', razão pela qual será adotada ao longo deste trabalho. Cumpre esclarecer que todas as traduções, constantes do presente texto são de responsabilidade da autora. Quanto às traduções da língua latina, devo agradecer à diligente e qualificada revisão do Prof. Dr. R. A. Ullmann.

² Essas teorias serão abordadas mais especialmente no capítulo 3.

³ '[...] to recognize something as true [...] as correct information about the world.'

⁴ É claro que estamos nos referindo apenas a conhecimento humano. Os animais também possuem conhecimento do tipo procedural e do tipo por familiaridade, contudo parece evidente que não são capazes de conhecimento proposicional.

1.1.2 Definição Clássica e o Problema de Gettier

Uma vez estabelecido que tipo de conhecimento é objeto do interesse dos epistemólogos, podemos perguntar em que condições sabemos que algo é verdadeiro. Para oferecer uma análise desse conceito é preciso identificar as condições, individualmente necessárias e conjuntamente suficientes, para a alegação de conhecimento proposicional. Se toda vez que estivermos diante de um caso de conhecimento, cada uma das condições da análise, individualmente, está satisfeita, elas serão necessárias; e elas serão suficientes se, toda vez em que são conjuntamente satisfeitas, estivermos diante de um caso de conhecimento.⁵ Assim, desde os diálogos platônicos, consideram-se como condições necessárias para o conhecimento verdade, crença e justificação. No entanto, mais recentemente, a suficiência dessa análise foi contestada pelos argumentos de E. Gettier, que serão abordados mais adiante.

A análise pode, então, ser formulada do seguinte modo: *S* sabe que *p* se, e somente se, (i) *S* crê que *p*, (ii) *p* é verdadeira, e *S* tem razões (está justificado) para crer que *p*. Conhecimento, então, é crença verdadeira e justificada.⁶ Examinemos brevemente essas condições. As duas primeiras parecem não oferecer grande espaço para controvérsia (e de fato assim tem sido na história da Filosofia). Conhecimento exige verdade, apenas aquilo que é o caso pode ser conhecido. Pensar que alguém pode saber de alguma coisa que não é verdadeira é intuitivamente muito bizarro. Em suma, uma crença é um caso de conhecimento somente se o fato acreditado ocorre no mundo. Parece ser igualmente claro que conhecimento requer crença, pois como podemos saber algo em que não cremos?⁷ Alguns epistemólogos defendem que o estado de crença admite uma gradação, variando desde a hesitação até a convicção plena.⁸ Mas qual, precisamente, é a relação entre crença e conhecimento? K. Lehrer (2000, p. 13), se refere à crença como ‘aceitação’: ‘*S* aceita que *p* se, e somente se, *S* crê que *p*’.⁹ Mais adiante, ele afirma que aceitamos uma crença tendo em vista o objetivo epistêmico de atingir a verdade e evitar o erro (quanto ao conteúdo da crença). E isso é o que parece ser interessante

⁵ É oportuno lembrar que existem entendimentos, como o de E. Sosa (1991), nos quais o conceito de conhecimento não é entendido de modo unívoco.

⁶ Existe uma imensa literatura acerca dessa questão. Algumas referências são: Steup (2006), Bonjour (1985), Lehrer (2000), Feldman (2003), Fumerton (2006).

⁷ Podemos assumir uma de três atitudes frente a uma proposição: crença (quando a tomamos por verdadeira), denegação (quando a tomamos por falsa) e suspensão do juízo (quando não afirmamos nem que é verdadeira, nem que é falsa).

⁸ Segundo Feldman (2003, p. 13), o estado de crença admite graus, que podem variar entre os limites de uma aceitação plena e uma aceitação hesitante.

⁹ ‘*S* accepts that *p* if and only if *S* believes that *p*.’

para o conhecimento.¹⁰

Entretanto, já no Teeteto, Platão (2001, p. 140, 210a) reconhece que apenas ‘crença e verdade’ não são condições suficientes, ainda que necessárias, para o conhecimento. A ‘opinião verdadeira’ deve ser acompanhada de ‘explicação racional’. Dessa maneira, chegamos à terceira condição, aquela que envolve a posse de razões que indicam a verdade da crença, ou seja, a justificação da crença. É justamente essa condição a que mais tem suscitado discussões entre os epistemólogos. Como bem aponta Fumerton (2006, p. 12), para muitos epistemólogos a definição de justificação epistêmica representa, hoje, o foco do debate epistemológico. Para que *S* esteja justificado em crer que *p*, é preciso que sua crença seja sustentada por boas razões, isto é, razões que estão, pelo menos em alguma medida, conectadas à verdade. Do rol de razões ‘epistemicamente boas’ estão excluídos, por exemplo, palpites e adivinhações, pois, parece evidente que não podemos depender dos caprichos da sorte para alcançar conhecimento. Razões de outra ordem, tais como prudencial, moral, prática, que não têm propriamente a verdade como objetivo, também não apresentam valor epistêmico.

Atualmente, algumas diferenças dividem os epistemólogos que tentam formular teorias da justificação. Nelas a noção de justificação pode ser apresentada, por exemplo, em termos de cumprimento de deveres epistêmicos, ou de crer conforme as evidências, ou ainda, de crer a partir do uso de métodos confiáveis. Quanto à estrutura justificacional, as posições se dividem, principalmente, entre fundacionistas, coerentistas e infinitistas. No entanto, de modo consensual, justificação é concebida como sendo um guia para a verdade, que admite graus. Podemos estar mais, ou menos, justificados ao crer, na medida em que nossa justificação indique, de um modo mais, ou menos, forte, a verdade da crença a que se refere.

Na modernidade, R. Descartes propõe uma concepção infalibilista, na qual é exigido, para o conhecimento, que a crença seja indubitável. Para alegarmos conhecimento, em um contexto cartesiano, nossa situação epistêmica deve ser tal que exclua toda possibilidade de erro. O resultado de tão alto grau de exigência é a redução dramática, e contra-intuitiva, do que podemos alegar conhecer, além de permitir ampla passagem para que o cético possa entrar em cena. Em consequência disso, o infalibilismo viu suas fileiras esvaziarem, de modo que, atualmente, poucas teorias da justificação defendem essa posição. R. Fumerton, L. Bonjour e T. McGrew apresentarão, no entanto, propostas teóricas que incluem a noção de justificação infalibilista, as quais serão objeto do capítulo 3.

¹⁰ K. Lehrer (2000, p. 13) e M. Steup (2006) mencionam filósofos que negam a necessidade da segunda condição, mas essa posição, compreensivelmente, não é aquela adotada pela grande maioria dos epistemólogos.

A definição tripartite do conhecimento entra no foco das atenções no cenário epistemológico quando, em meados da década de sessenta, E. Gettier (2002), em seu famoso artigo de três páginas, ‘Is Justified Belief Knowledge?’, apresenta dois contra-exemplos nos quais as três condições da análise são satisfeitas e, ainda assim, não estamos diante de um caso de conhecimento. A partir desse momento, numerosos exemplos do mesmo tipo são formulados por vários filósofos, ficando estabelecido, de modo mais ou menos unânime, que essas três condições não são suficientes para a definição de conhecimento.¹¹

No primeiro caso, Gettier coloca a situação de Smith que, juntamente com Jones, se candidata a um emprego. Smith é informado pelo próprio presidente da empresa de que Jones será selecionado para o cargo. Assim, Smith crê, justificadamente, que ‘Jones será contratado para o cargo’. Ele também crê, justificadamente (por mais estranho que possa parecer, ele obteve sua evidência por observação direta) que ‘Jones tem dez moedas no bolso’. A partir dessas duas crenças, Smith infere validamente que ‘o candidato a ser contratado tem dez moedas no bolso’.

Mas, de fato, é Smith, e não Jones, quem consegue o emprego. E ele também tem, por coincidência e sem estar ciente disso, dez moedas no bolso. Portanto, sua crença de que ‘o candidato escolhido para o emprego tem dez moedas no bolso’ é verdadeira e justificada. Desse modo, estão satisfeitas as condições da definição clássica, mas não podemos dizer que estamos diante de um caso de conhecimento. A informação fornecida pelo diretor é falsa, e, por conseguinte, a justificção para a crença de Smith também o é.

No segundo caso proposto por Gettier, Smith tem boas razões (está justificado) para crer ‘que Jones possui um automóvel Ford’. E também ignora onde se encontra seu amigo Brown. A partir disso, Smith infere e crê em três proposições disjuntivas:

- (1) Jones tem um Ford ou Brown está em Boston.
- (2) Jones tem um Ford ou Brown está em Barcelona.
- (3) Jones tem um Ford ou Brown está em Brest-Litovsk.

Das três disjunções apenas a segunda é verdadeira. Jones não possui um Ford (apesar da boa evidência que Smith detém a favor da verdade dessa crença), mas Brown encontra-se em Barcelona (apesar de Smith não ter nenhuma evidência desse fato). A proposição disjuntiva (2), na qual Smith crê, é verdadeira¹² e está justificada. No entanto, mais uma vez, as condições da definição estão atendidas, e não se trata de conhecimento.

¹¹ A discussão em torno das reações ao problema de Gettier é interessantemente apresentada por, entre muitos outros, Feldman (2003), Fumerton (2006), Klein (2005), Lehrer (2000), Moser (1996), Williams (2001).

¹² Para a verdade de uma disjunção basta que um dos seus disjuntos seja verdadeiro.

Dois elementos básicos estruturam casos do tipo Gettier: acidentalidade da verdade da crença e falibilidade da justificação. Em ambos os exemplos, é apenas por acidente que a crença de Smith é verdadeira, pois não há qualquer relação entre a verdade da crença e a evidência de que ele dispõe. De fato, suas razões para crer em ambos os casos são falsas ('Jones será o escolhido' e 'Jones tem um Ford'). Além de mostrar a insuficiência da definição tripartite do conhecimento, os exemplos propostos por Gettier colocam o foco da atenção na terceira condição e sua relação com a verdade da crença.

A partir deles, fica patente que podemos estar justificados, da melhor maneira ao nosso alcance, sem que com isso tenhamos uma garantia infalível de estarmos efetivamente conectados com a verdade. Parece claro que a justificação não pode 'produzir' conhecimento se o raciocínio no qual ela está baseada contiver alguma falsidade. Nem por isso é necessário que a força da justificação seja, em algum grau, diminuída. Nessa situação apenas o conhecimento nos é negado. Portanto, a crença de Smith de que 'o candidato escolhido para o emprego tem dez moedas no bolso' é verdadeira e justificada, mas não é conhecimento, porque ele chega a ela por meio da crença falsa de que Jones é este candidato.¹³

Basicamente, as tentativas de solucionar o problema de Gettier adotaram duas estratégias alternativas. A linha conservadora mantém a justificação como condição para o conhecimento, seja buscando reforçá-la de modo que se torne imune a situações do tipo Gettier, seja introduzindo uma quarta condição que torne a definição suficiente. A opção mais radical propõe uma análise 'não-justificacional' do conhecimento. A opção conservadora, que mantém a justificação como condição necessária para o conhecimento, tem sido a mais popular, enquanto que teorias que simplesmente abandonam a noção de justificação têm apresentado menos adeptos.¹⁴

A idéia de reforçar a justificação implica a elevação dos padrões de exigência quanto à 'responsabilidade epistêmica'. Em princípio, a checagem das evidências e a busca por uma

¹³ P. Klein (2008, p. 35) nos oferece uma inspirada 'receita' de como preparar um 'caso Gettier'. Como 'ingredientes' temos dois princípios. O 'Falibilismo: uma pessoa S pode estar doxasticamente justificada em crer em uma proposição p e p pode ser falsa'; e o 'Fechamento: se uma pessoa S está doxasticamente justificada em crer em uma proposição p , e p acarreta q , e S crê que q com base em ter deduzido q a partir de p , então S está doxasticamente justificado em crer que q '. (no original, 'Fallibilism: A person, S, can be doxastically justified in believing a proposition, p , and p can be false' e 'Closure: If a person, S, is doxastically justified in believing a proposition p , and p entails q , and S comes to believe that q on the basis of deducing it from p , then S is doxastically justified in believing that q '). Juntando esses dois princípios, dado que uma proposição falsa pode acarretar uma proposição verdadeira, basta colocar uma crença verdadeira e doxasticamente justificada que tenha sido inferida, pelo sujeito, a partir de uma crença falsa, também doxasticamente justificada e podemos formular uma infinidade de exemplos do tipo Gettier.

¹⁴ Ver a Teoria Causal, proposta em 1967 por Goldman (1992), a Teoria de Rastreamento da Verdade, proposta em 1981 por Nozick (2003), e ainda a noção de autorização (acompanhamos aqui a tradução do termo 'warrant', conforme adotado por R. Pich (2005)), proposta por A. Plantinga (1993a e 1993b).

ampliação do suporte justificacional deve prosseguir até que toda a evidência relevante seja obtida; enquanto isso não ocorrer, devemos suspender o juízo. Segurança epistêmica pode se tornar um artigo de luxo, dependendo de como for entendida. Parece intuitivo atribuir à justificação, aquela do tipo que gera conhecimento, infalibilidade. Justificação infalível, garantindo a verdade da crença, é tudo que precisamos para evitar situações do tipo Gettier. Mas, por mais atrativos que essa idéia apresente ela, certamente, não é isenta de problemas, a filosofia de tradição cartesiana nos fornece uma longa ilustração deles. De todo modo, segurança ‘à prova de Gettier’ pode levar a uma drástica redução de nosso conhecimento, eliminando certamente uma enorme parte do que pensamos conhecer indutivamente, o que nos conduz, no mínimo, à fronteira do território dominado pelo cético. Não parece que tenhamos algum alento se, ao escaparmos do problema de Gettier, nos encontrarmos nos braços do ceticismo.

Mantendo a justificação como condição, a solução proposta por alguns epistemólogos foi a anexação de uma quarta condição, que, grosso modo, estipularia as circunstâncias nas quais o sujeito, crendo justificada e verazmente, alcança conhecimento afinal. Desse modo, *S* sabe que *p* se:

1. *p* é verdadeira;
2. *S* crê que *p*;
3. *S* está justificado em crer que *p*; e
4. *S*, ao formar a crença *p*, o faz de modo a evitar as situações do tipo Gettier.

Para ser eficiente em seu propósito, a quarta cláusula deve ser formulada de modo que elimine a possibilidade de a justificação estar conectada com a verdade de modo accidental. Os casos Gettier têm em comum o fato de colocarem o sujeito em uma circunstância na qual existe uma evidência verdadeira, que ele desconhece, e que o impede de atingir conhecimento. Essa evidência, que solapa a justificação do sujeito, está disponível apenas a partir da perspectiva privilegiada de um observador externo. Ou seja, não é uma evidência na primeira pessoa, mas na terceira pessoa.

Assim sendo, ao adicionarmos à análise clássica uma quarta cláusula, que exclua a possibilidade de existir uma evidência verdadeira e ignorada pelo sujeito, anulando a sua justificação, parece que teremos sucesso em evitar a dificuldade. Alguns epistemólogos enfrentaram o problema de Gettier propondo a anexação de cláusulas anti-anulação¹⁵ à

¹⁵ A noção de ‘anulação da justificação’ aplicada à epistemologia foi sugerida originalmente por R. Chisholm (1964), a partir de seu emprego no campo da ética.

definição clássica.¹⁶ Como proponentes desse tipo de teoria, Lehrer e Paxson (1969, p. 231) apresentam a seguinte definição de anulação da justificação:

Se p justifica completamente S em crer que h , então esta justificação é anulada por q se e somente se (i) q é verdadeiro, e (ii) a conjunção p e q não justifica completamente S em crer que h , (iii) S está completamente justificado em crer que q é falso, e (iv) se c é uma consequência lógica de q tal que a conjunção de c e p não justifica completamente S em crer que h , então S está completamente justificado em crer que c é falsa.¹⁷

Assim, em linhas gerais, para saber que h é preciso que, no contexto em que se encontra S , não exista nenhum anulador para a sua evidência p em favor de h . Uma evidência p^* é um anulador de p , se é verdadeira e se, quando é adicionada a p , enfraquece consideravelmente o suporte evidencial em favor de h , (a ponto de h não poder mais ser um caso de conhecimento). Em conclusão, para obtermos conhecimento, nossas crenças devem ser sustentadas por evidências que não negligenciem nenhum fato que seja um anulador do suporte justificacional que esta evidência fornece à crença. A crença de Smith, de que ‘o candidato escolhido para o emprego tem dez moedas no bolso’, não é conhecimento porque a evidência de que ele dispõe, não inclui os fatos de que será ele o escolhido para o emprego, e de que ele também tem dez moedas no bolso. Se estivesse ciente de ambas as situações, e elas estivessem relacionadas epistemicamente à sua crença, ele não se encontraria em uma situação do tipo Gettier.

É inegável que é preciso esclarecer, de modo mais preciso, como acontece a anulação da justificação (e em que condições a justificação seria não-anulável). Como a anulação ocorre por enfraquecimento da justificação, cabe a questão: até que ponto a justificação, ainda que enfraquecida, se mantém? A dificuldade envolvendo um anulador ‘enganador’ é bem ilustrada pelo exemplo¹⁸ (talvez o mais citado na literatura pertinente), apresentado por Lehrer e Paxson (1969, p. 228). Imaginemos uma situação na qual S vê um homem, que ele conhece pelo nome de ‘Tom Grabit’, roubando um livro na biblioteca. Parece legítimo supor que S está justificado (tem boas razões) em crer que ‘Tom Grabit roubou um livro da biblioteca’. No

¹⁶ Para Fogelin (1994, p. 33), dentre as teorias que enfrentam o problema de Gettier mediante uma suplementação da definição tripartite, aquelas que propõem cláusulas anti-anulação da justificação, em inglês ‘defeasibility theories’, são as que têm conseguido oferecer as soluções mais bem elaboradas.

¹⁷ ‘If p completely justifies S in believing that h , then this justification is defeated by q if and only if (i) q is true, (ii) the conjunction of p and q does not completely justify S in believing that h , (iii) S is completely justified in believing q to be false, and (iv) if c is a logical consequence of q such that the conjunction of c and p does not completely justify S in believing that h , then S is completely justified in believing c to be false.’

¹⁸ Ver também o exemplo dos ‘falsos celeiros’, proposto por Goldman (1992b) e o exemplo da ‘ovelha no campo’, sugerido por Chisholm (1969).

entanto, sem o conhecimento de *S*, a mãe de Grabit, diz que ele tem um irmão gêmeo, Tim que esteve na biblioteca naquele dia. Diante dessa nova evidência (disponível apenas ao observador privilegiado referido anteriormente), a justificação de *S* é anulada.

É nesse ponto que o ‘toque’ Gettier é adicionado. Suponhamos que a mãe de Grabit seja instável mentalmente, dada às fantasias mais exuberantes. Tom não tem nenhum irmão gêmeo Tim, e foi ele mesmo quem *S* viu na biblioteca roubando um livro. Contudo, *S* não está ciente disso tampouco. A pergunta é: a justificação de *S* foi anulada e depois restabelecida (sem o seu conhecimento, é claro), ou o *status* justificacional se manteve o mesmo todo o tempo? Para resolver essa dificuldade e outras mais, algumas revisões e adendos são propostos pelos defensores dessas teorias.¹⁹ A discussão em torno da análise do conhecimento e, mais especificamente, da terceira condição é uma das mais movimentadas no ambiente epistemológico, e parece estar longe de uma conclusão, seu constante progresso é testemunha disso.

1.2 A ARGUMENTAÇÃO CÉTICA

Normalmente, buscamos justificação para nossas crenças por meio de procedimentos, teóricos e não-teóricos, envolvendo a ampliação de nossas evidências, sempre com o objetivo de crer verazmente. É essa meta que almejamos quando consultamos um mapa para localizar um endereço, não nos contentando apenas com uma vaga explanação oral de alguém que alega conhecer o caminho; ou simplesmente olhamos pela janela para confirmar que o barulho que ouvimos é da chuva que começou a cair, e tantos outros. Em outras palavras, nós ‘investigamos’ a fim de fundamentar nossas crenças. Justificação está assim, de algum modo, relacionada à dúvida. Alegações de dúvida podem desempenhar importante papel em nossas práticas epistêmicas. As situações apresentadas por Gettier nos mostram que podemos dispor de razões para crer, satisfazendo padrões adequados de justificação, podemos agir de modo epistemicamente responsável, e, ainda assim, é possível que nossa justificação não esteja conectada com a verdade que fundamentaria a crença em questão. Essa é, basicamente, a lição que aprendemos de Gettier.

A situação colocada pelo cético, ainda que inclua essencialmente a justificação de nossas crenças, é de outro tipo. As táticas do cético envolvem a aplicação de padrões (muito) altos de justificação. De um modo geral, os argumentos céticos estruturam-se com o objetivo

¹⁹ Para uma ampliação em torno das teorias da anulabilidade ver Lehrer e Paxson (1969), Swain (1974) e P. Klein (1976 e 1979).

de gerar uma situação de impasse, a partir da qual o único movimento possível é a suspensão do juízo. Frente a uma proposição, três são as atitudes possíveis para o sujeito: aceitação, negação ou suspensão do juízo. Grosso modo, o cético é aquele que pratica a terceira atitude, ou seja, não nega nem afirma, mas suspende seu juízo (*epoché*). Desse modo, o estado mental de um cético é o de dúvida permanente.

Podemos distinguir entre dois tipos de ceticismo: global e local. O ceticismo global é aquele que coloca todo tipo de conhecimento dentro de seu escopo. Como esclarece Fumerton (1995, p. 30), o ceticismo é denominado fraco quando se refere apenas à possibilidade de termos conhecimento; e forte quando nega inclusive a possibilidade de cremos justificadamente em algo. O ceticismo global forte refuta a si mesmo, pois, se não posso alegar conhecer nenhuma proposição, não podemos alegar conhecimento de que não podemos conhecer nenhuma proposição, e por isso essa é uma posição raramente defendida. Já o ceticismo local se restringe a um tipo específico de conhecimento.

Desse modo, a maioria dos argumentos céticos dirige-se a uma determinada classe de proposições, presumindo um acesso à verdade, que é relativamente não-problemático, a outras classes. Por exemplo, uma hipótese cética pode problematizar a justificação que temos para nossas crenças empíricas perceptuais sobre objetos do mundo físico, ao mesmo tempo em que aceita pacificamente a justificação de crenças sobre nossos estados mentais. A argumentação cética podem ser ilustrada a partir de dois modelos estratégicos paradigmáticos: o argumento atribuído ao cético pirrônico Agripa e o argumento da dúvida cartesiana.²⁰

1.2.1 Ceticismo Pirrônico

Pirro de Elis (aproximadamente 360-270 a.C.), supostamente o iniciador da tradição cética adjetivada a partir de seu nome, é um personagem obscuro que não deixou nenhum texto escrito. Suas idéias chegaram até nós com base em fragmentos da obra de seu discípulo Timon (320-230 a.C.) e de sua biografia apresentada na obra de Diógenes Laércio, mas a principal fonte, quando se trata de ceticismo grego de tradição pirrônica, é a obra de Sexto Empírico (séc. II ou III). Ali está apresentado o conjunto dos argumentos céticos, dos quais alguns terão papel de alta relevância em teorias filosóficas contemporâneas.

²⁰ Alguns argumentos que a literatura qualifica hoje como ‘cartesianos’ não estão expressamente referidos nos textos de Descartes. Mas, de um modo geral, esses casos são estruturados a partir de aplicações do método da dúvida, sobretudo em relação às nossas pretensões de conhecimento acerca de objetos e eventos do mundo exterior.

Hankinson (1998) coloca a distinção, proposta por Sexto Empírico, entre três tipos de filósofos: (i) os dogmáticos, que pensam ter encontrado o que procuravam, e assim se dão por satisfeitos encerrando sua busca investigativa; (ii) os acadêmicos, que pensam não ser possível encontrar o que procuram, negando-se, portanto, a dar prosseguimento a qualquer empresa investigativa; e (iii) os cétricos²¹ que não encerram nunca a investigação visto que a equípolência que atribuem a todas as evidências, a favor ou contrárias a determinada questão, os levam a uma suspensão do juízo, ou *epoché*.²²

O cético é, assim, alguém que está permanentemente investigando, e a suspensão do juízo ocorre como condição para alcançar a imperturbabilidade da alma, ou *ataraxia*. Hankinson (1998, p. 28) esclarece que a relação entre *epoché* e *ataraxia* é, pelo menos, causal, no sentido em que, tendo suspenso o juízo acerca de tudo, segue-se o estado de imperturbabilidade.²³ Segundo Hankinson (1998, p. 28), o procedimento cético pode ser assim apresentado. Suponhamos estar considerando uma questão controversa *Q*, acerca da qual avaliamos toda consideração que lhe é relevante, seja a favor, seja contrária. Diante da divergência (*diaphonia*) entre estas considerações, tendo reconhecido sua equípolência²⁴ (*isostheneia*), chegamos à uma posição de *epoché* em relação a *Q*. E da *epoché* segue-se a *ataraxia*.

Quando se refere à equípolência evidencial, fica subentendido que Sexto a considera sempre relativamente a um dado sujeito. Em outras palavras, a força argumentativa é algo subjetivo, ou seja, apenas parece a um sujeito que há um equilíbrio evidencial que o impede de decidir. Trata-se aqui tão-somente do *pathos*, ou estado mental do indivíduo frente à questão, e não de um juízo que se configuraria em um dogmatismo negativo, oposto ao caráter do pirronismo. Desse modo, *epoché* não é uma conclusão de um argumento filosófico, mas apenas um estado mental psicologicamente induzido. Não é necessário que o sujeito encontre um equilíbrio de forças exato entre os argumentos a favor e contra, basta que ele não se sinta inclinado a assentir a qualquer um deles.

Basicamente, o alvo de ataque do cético são os dogmas, entendendo-se por dogma a afirmação do que é não-evidente. O fenômeno, ou aparência, no entendimento de Sexto, não é

²¹ O ceticismo apresentado por Sexto Empírico é do tipo global, pois não existe área do conhecimento que não esteja compreendida em seu escopo de investigação.

²² Estado no qual o sujeito não afirma, nem rejeita a questão enfocada.

²³ Cabe ressaltar que a tranqüilidade da alma não é objetivo exclusivo dos cétricos, já que a *ataraxia* é também a meta de outras doutrinas filosóficas helênicas, como o epicurismo e o estoicismo.

²⁴ Conforme Hankinson (1998, p. 27), a equípolência dos argumentos, ou das aparências, refere-se à equivalência da força evidencial tanto a favor como contrária à verdade da proposição envolvida. A probabilidade da verdade aqui não se refere a uma questão objetiva, mas apenas a um estado subjetivo do sujeito de se inclinar tanto para um lado quanto para o outro, dependendo de suas afecções (*pathé*).

algo meramente mental como um dado do sentido, mas é uma propriedade dos próprios objetos, algo que temos a partir dos objetos. E o cético visa a eliminação dos ‘dogmas’, ou afirmações acerca do não-evidente, quer para si, quer para os outros, aceitando mansamente as aparências, ou fenômenos. A suspensão do juízo não é paralisante, o cético pratica ações, na medida em que é afetado por um fenômeno. Suas crenças são alegações acerca das aparências do objeto, e nunca de sua realidade. Conforme Hankinson (1998, p. 25), Sexto não considera um fenômeno como algo que temos interno à mente, um ‘dado do sentido’, que se dá a partir dos objetos, mas como uma propriedade dos próprios objetos: ‘Uma aparência, então, não é algo que nós temos [a partir] de objetos: é algo que os objetos têm em si próprios (como quando eu posso cumprimentá-lo por sua aparência).’²⁵

Os Modos, ou *Topoi*, praticados pelos pirrônicos, são constituídos por movimentos argumentativos elaborados com o intuito de levar o interlocutor à suspensão do juízo de modo universal. Vale ressaltar que o objetivo último do cético é, sempre e apenas, a *ataraxia*; os argumentos por ele utilizados destinam-se exclusivamente a garantir a imperturbabilidade diante das alegações dos dogmáticos sobre o que é não-evidente. Os modos são, portanto, razões estruturais por meio das quais se deve alcançar o reconhecimento da indeterminação das coisas, levando à suspensão do juízo.

A Enesidemo são atribuídos dez modos, dos quais apresentaremos apenas a forma básica geral, conforme exposta por Hankinson (1998, p. 156), uma vez que uma abordagem mais ampla estaria além de nossos presentes objetivos, os quais se limitam a uma apresentação dos aspectos gerais do ceticismo, na medida em que são relevantes na motivação de teorias fundacionistas, sobretudo as enfocadas no capítulo 3.

- [A] (1) x parece F relativo a a ;
 (2) x parece F^* relativo a b ;
 (3) no máximo uma das aparências de (1) e (2) pode ser verdadeira;
 (4) nenhum procedimento decisório pode discriminar de modo decisivo entre (1) e (2);
 então
 (5) deveríamos suspender o juízo quanto a como x é em sua natureza real.
 (*phusei, kata ten phusin*)²⁶

Diretamente relacionados ao debate contemporâneo em torno da estrutura do

²⁵ ‘An appearance, then, is not something we have of objects: it is something that objects themselves have (as I might compliment you upon your appearance).’

²⁶ ‘[A] (1) x appears F relative to a ; (2) x appears F^* relative to b ; (3) at most one of the appearances of (1) and (2) can be true; (4) no decision procedure tells decisively either for (1) or (2); so (5) we should suspend judgement as to what x is like in its real nature (*phusei, kata ten phusin*).’

conhecimento e da justificação são os modos atribuídos ao cético Agripa. Conforme nos informa Hankinson (1998, p. 182), este representante do ceticismo pirrônico, que não é mencionado por Sexto Empírico, mas apenas por Diógenes Laércio, supostamente existiu entre a época de Enesidemo e a de Sexto. Em linhas gerais, a argumentação proposta por Agripa é apresentada na forma de cinco modos assim colocados: toda tentativa de oferecer justificação a uma crença termina, invariavelmente, em discrepância, relatividade, infinitismo, dogmatismo ou circularidade. Vale lembrar que o ceticismo pirrônico é do tipo global, ou seja, pretende se referir a todo tipo de conhecimento.

Os dois primeiros modos são denominados por Hankinson (1998, p. 182 e 186) de ‘modos materiais’, visto que tentam estabelecer as condições que devem ser satisfeitas pelas premissas envolvidas em qualquer argumento. Assim, se duas pessoas discordam quanto à aparência de determinado objeto, estabelece-se um impasse, pois nada pode ser afirmado que não seja a partir da perspectiva subjetiva de cada uma delas. Sendo assim, conclui Hankinson (1998, p. 185), o modo da discrepância fundamenta o da relatividade.

Por referirem-se à estrutura que pode ser assumida pela argumentação em favor de nossas crenças, os outros três modos recebem a denominação de ‘formais’. Como, segundo alegam os cétricos, toda asserção é passível de discordância e sempre relativa ao sujeito e suas circunstâncias, todo esforço argumentativo vê-se preso a uma espécie de triângulo fatal que o faz, ou bem perder-se em um processo infinito, ou bem assumir como ponto de partida algo que é apenas uma suposição sem demonstração, ou bem se perder em círculo vicioso. O intento é sempre o mesmo, ou seja, levar o interlocutor até o ponto de impasse, no qual a única alternativa é a suspensão do juízo.

Os dois primeiros modos não mostram, ainda, todo o vigor cético em ação, na medida em que expressam apenas o potencial de discordância e variação que toda alegação comporta. É apenas quando são colocadas as perguntas pelas razões (ou fundamentos) para o conhecimento que começam os problemas. É quando afirmamos algum conhecimento que podemos ser perguntados: ‘Como você sabe que p?’, ou ‘Quais são as evidências para a alegação do conhecimento de que p?’. E ainda, quais são as bases dessas evidências? O questionamento sobre as razões das razões se segue em uma seqüência sem fim. Como podemos alcançar um ponto de terminação nessa cadeia de razões? Conforme aponta Williams (2001, p. 62), se a cada nova alegação somos mais uma vez desafiados a apresentar nossas evidências em favor da verdade da crença em questão, e assim sucessivamente, então, segundo o cético, apenas três possibilidades apresentam-se nesse movimento regressivo:

1. Seguimos tentando pensar em algo novo para dizer, isto é, embarcamos em um regresso infinito (Modo do infinitismo).
2. Em algum ponto recusamos responder, isto é, fazemos uma suposição dogmática (Modo da suposição).
3. Em algum ponto, repetimos algo que já dissemos, isto é, raciocinamos em círculo (Modo da Circularidade).²⁷

Os três modos formais configuram o conhecido ‘Trilema de Agripa’: o modo do regresso infinito, o modo da suposição ou hipótese, e o modo da reciprocidade, ou da circularidade. Os modos formais tentam mostrar como toda tentativa de dar solução a uma disputa oriunda dos modos materiais está fadada a assumir um dos três modos, formando uma estratégia cética conjunta e coerente: quando conseguimos evitar um dos modos, o outro se coloca de maneira inescapável.

Analisemos as três alternativas expostas no trilema, começando pela última delas. Todo movimento circular promove apenas um eterno retorno ao ponto inicial, não avançando em nenhuma direção. Assim, um raciocínio circular não apresenta solidez, pois nenhuma alegação pode ser a razão de si mesma, sob pena de raciocínio vicioso. A primeira opção também é pouco atraente, pois parece conduzir à conclusão de que, indo ao infinito na busca por razões, nunca teremos nenhuma crença justificada de modo absoluto. Escolhendo a segunda alternativa estamos oferecendo ao cético um ‘prato cheio’, pois como podemos sustentar uma alegação de conhecimento para a qual simplesmente invocamos como justificção uma hipótese?

Contudo, na tradição filosófica, a segunda alternativa será defendida, sob a alegação de que, no ponto de terminação da cadeia de razões, estão crenças cujo *status* epistêmico positivo é legítimo. Portanto, para enfrentarmos o cético assumindo o ‘modo da hipótese’, precisamos mostrar que não há arbitrariedade envolvida na interrupção do regresso, não se tratando propriamente de uma ‘hipótese’, ou de uma parada sem nenhum suporte racional. Para tal, é necessário que existam crenças, justificadas de modo não-inferencial, configurando-se, assim, a tão almejada e vital parada no regresso epistêmico. A necessidade de crenças fundacionais, bem como as dificuldades presentes nessa questão, serão mais amplamente discutidas quando for abordada a motivação para a teoria fundacionista da justificção, no capítulo 2 do presente trabalho de dissertação.

²⁷ ‘1. Keep trying to think at something new to say – i.e. embark on an infinite regress (Mode of infinity). 2. At some point, refuse to answer – i.e. make a dogmatic assumption (Mode of Assumption). 3. At some point, repeat something I have already said – i.e. reason in a circle (Mode of Circularity).’

1.2.2 Ceticismo Cartesiano

Na Modernidade, a argumentação cética não será usada por Descartes com o objetivo clássico de promover a suspensão do juízo, mas sim enquanto ferramenta metodológica, instaurando o momento no qual o ceticismo passará a ocupar o lugar de destaque nas questões epistemológicas que mantém até hoje. Assim, o propósito do ceticismo cartesiano não é alcançar a imperturbabilidade da alma, mas, antes, o exame de todo o conhecimento, a fim de chegar a proposições que são indubitáveis e imunes ao erro, pois, a exigência cartesiana impõe que apenas crenças infalíveis podem constituir o fundamento do conhecimento. De modo sucinto, podemos dizer que a tática cartesiana consiste em mostrar que, apesar de toda a força dos argumentos céticos, é possível alcançar (pelo menos um) conhecimento seguro, sobre o qual podemos erigir, por via dedutiva, todo o resto do conhecimento humano.

Sugerindo cenários possíveis e bastante intuitivos, ainda que, em certa medida improváveis, o cético cartesiano procura mostrar, de modo vívido, a possibilidade de que todas as nossas crenças acerca do mundo, inclusive as mais comuns, sejam falsas. Esse tipo de argumento tem seu *locus classicus* na Primeira Meditação cartesiana. Ali Descartes (2007, p. 26 e seguintes) formula hipóteses de dúvida, que são progressivamente radicais e abrangentes. Os argumentos céticos cartesianos são a expressão de uma dúvida metódica e hiperbólica, cujo objetivo último é o de encontrar algo que seja indubitável, mesmo na eventualidade de sermos enganados por um demônio maligno.

A primeira expressão da dúvida metódica cartesiana ocorre diante da constatação de que os sentidos físicos, responsáveis por nosso conhecimento empírico e tão altamente reputados pela tradição aristotélica, podem nos enganar. Desse modo, diz Descartes (2007, p. 28): ‘a prudência manda que jamais confiemos de modo pleno naquilo que nos tenha enganado, ainda que apenas por uma vez’.²⁸ No entanto, ele prossegue (2007, p. 28-29), parece que não se pode duvidar de que ‘tenho duas mãos’ ou de que ‘estou sentado junto ao fogo’. Contudo, se essas sensações também ocorrem em sonhos, de modo tão vívido a ponto de não podermos distingui-las daquelas que temos no estado de vigília, então nossos sentidos não podem ser fundamentos seguros para nossas crenças, e ‘refletindo com mais atenção vejo que nunca distingo com critérios certos a vigília do sono’.²⁹

A radicalização da dúvida cartesiana prossegue, então, no assim chamado ‘argumento

²⁸ ‘[...] ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt.’

²⁹ ‘[...] quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui [...].’

do sonho’:

1. Nos sonhos podemos ter sensações que em muito se assemelham àquelas que temos em vigília;

2. Não existe maneira de distinguir, de modo seguro, a experiência que temos em sonho e a experiência que temos quando acordados.

Dessas duas premissas segue-se a conclusão,

3. É possível que estejamos sonhando, neste exato momento, e que todas as nossas percepções sejam falsas.

Dessa maneira, porque podemos estar sonhando, todas as nossas crenças fundamentadas na experiência sensória estão sob suspeição. As crenças matemáticas, por terem seu fundamento na razão e não na sensação, estão imunes a essa dúvida. Mesmo se estamos sonhando, o resultado de $2+3$ será sempre igual a 5. Nessa altura, Descartes amplia o escopo de sua dúvida abrangendo também as verdades matemáticas, propondo, inicialmente, o ‘argumento do Deus enganador’. Como Deus é todo-poderoso e criador de tudo o que existe, como é possível saber se Ele não nos fez de modo que nos enganemos mesmo quando somamos $2+3$ (e quanto a outras realizações da razão)? Mas tal ‘engano universal’ não seria compatível com a perfeição da bondade divina. Não obstante, pequenos enganos também não o são, e, no entanto, eles ocorrem. Talvez, prossegue a meditação cartesiana, um Deus verdadeiro e fonte de toda a verdade não exista, e sejamos vítimas de um ‘demônio maligno e enganador’, que se compraz em nos colocar, de modo sistemático, em erro, inclusive quanto a nossas crenças mais bem fundadas na razão, como são as matemáticas. Assim, a fonte de nossos enganos seria esse demônio perverso, cuja capacidade de nos ludibriar é equivalente àquela que antes era atribuída a Deus.

Por conseguinte, tanto nosso conhecimento matemático como aquele que fundamentamos nas sensações se colocam dentro do escopo da dúvida cartesiana. Ao final da Primeira Meditação, tendo submetido à dúvida radical tudo em que acreditava anteriormente, Descartes vê-se privado de um ponto seguro que lhe forneça o apoio necessário para iniciar a construção do conhecimento. Tal fundamento, garantido pelo estabelecimento de uma certeza indubitável, será obtido na Segunda Meditação, quando, partindo da suposição cética de que podemos estar sempre sob as artimanhas de um demônio enganador, Descartes chega, através do *cogito*, à certeza de sua própria existência. Ainda que sejamos enganados por um demônio maligno, quanto ao conteúdo de nossos pensamentos, não podemos estar enganados quanto ao fato de nossa própria existência, pois ‘se pensamos, existimos’. A partir do fundamento fornecido por essa certeza axiomática, será possível a tarefa de deduzir conhecimento

absolutamente certo.

Em resumo, a estratégia cética consiste em montar um cenário hipotético no qual o sujeito tem a melhor justificação que é possível ter, para crer em uma determinada proposição empírica acerca do mundo exterior, que pode ser falsa, e não há como afastar essa possibilidade. A partir das centenárias hipóteses céticas formuladas por Descartes, outras se seguiram. Podemos ser nada mais do que cérebros, desprovidos de corpo, mantidos em tanques, imersos em uma solução de nutrientes, e um neurocientista peculiar realiza experimentos provocando estímulos eletroquímicos que geram eventos mentais em tudo semelhantes àqueles que os cérebros dotados de corpos e com experiências sensoriais reais apresentam.

Ou podemos habitar mundos governados por novos demônios, sempre enganadores e malignos, evitando que nossas percepções estejam corretamente relacionadas aos objetos que pretendemos conhecer. Ou, talvez, estejamos vivendo dentro de uma ‘realidade virtual’, tão possível quanto o mundo demoníaco, totalmente controlada por um megacomputador, do tipo apresentado no filme *Matrix*. E não podemos distinguir a sensação artificialmente induzida daquela real, simplesmente porque não podemos assumir uma perspectiva que permita checar o processo inferencial indutivo, por meio de um acesso ao objeto físico que seja independente de nossas sensações.³⁰

Assim formulado o argumento, a conclusão cética será a de que, não sendo possível crer, de modo infalível, na verdade da proposição, não há como termos conhecimento dela. Uma alegação ainda mais forte é a de que esse impasse não é superável, de modo legítimo, por nenhum raciocínio não-dedutivo. Que evidências poderiam ser adequadas para a justificação epistêmica da crença acerca da existência de determinado objeto físico? Os céticos parecem ter razão nesse ponto, uma vez que não há uma relação lógico-dedutiva entre o conteúdo de nossas percepções e as proposições e crenças que formamos a partir dele.

Então podemos perguntar: somos ignorantes, ou apenas falíveis? O ceticismo apóia-se na suposição de que, se existir alguma chance³¹, ainda que remota e improvável, de que

³⁰ A pesquisa científica na área da cognição humana está confirmando em suas descobertas a possibilidade próxima de realização de muitas dessas hipóteses. Nosso cérebro está sendo ‘desbravado’. Hoje a medicina já mapeou a fisiologia cerebral de modo que são conhecidas técnicas de estimulação que reproduzem sensações auditivas, visuais, táteis, de paladar e olfativas sem a correspondente experiência real e objetiva. Nesse sentido ver Damásio (1989), Logothetis e Sheinberg (1996) e Ungerleider e Haxby (1994).

³¹ Uma forma de colocar a argumentação cética pode ser formulada conforme o princípio de justificação sugerido por Pryor (2000, p. 531): “(SPJ) Se você tem justificação para crer que p com base em certas experiências ou fundamentos E, então para cada q que é ‘incorreto’ (uma alternativa é ‘incorreta’ só se ela é permitida pelas razões de S e é reconhecidamente incompatível com o que S alega conhecer) relativamente a E e p, você tem que ter justificação anterior para crer que p é falso – justificação que não repousa nem pressupõe nenhuma justificação E-baseada que você possa ter para crer que p.” (No original: “(SPJ) If you’re to have

estejamos errados em crer que p , então não sabemos que p . Como aponta Lehrer (2000, p. 208), a premissa constituída pelo antecedente do condicional acima não consta da análise do conhecimento que consideramos anteriormente. E mais, mesmo aceitando (como parece inevitável) que podemos errar ao formar nossa crença de que p , disso não se segue que (i) p não é verdadeira, ou (ii) não cremos que p , ou (iii) não estamos justificados em crer que p , ou (iv) nossa justificação para crer que p esteja anulada.

No interesse de obter verdade, a pessoa pode ser razoável ao aceitar algo, mesmo aceitando sua falibilidade, isto é, aceitando que existe alguma chance de que possa estar em erro. O crítico no jogo da justificação pode sempre citar a chance de erro como uma objeção no jogo da justificação, mas o alegante pode também neutralizá-la. Nossa falibilidade é uma base insuficiente para a vitória cética. Podemos aceitar a premissa do cético quanto à troca conceitual e a chance universal de erro implícita nela, sem aceitar a profunda conclusão cética de ignorância universal.³²

Mais adiante, Lehrer (2000, p. 209) enfatiza que há um ponto em comum entre o ceticismo e o falibilismo. Ambos negam qualquer tipo de garantia absoluta de verdade às crenças que sustentamos, e admitem que não há uma só crença em relação à qual não exista uma chance genuína de ela ser falsa. E ambos concordam que existe sempre a possibilidade, ainda que remota, de que as hipóteses céticas sejam verdadeiras, não podendo ser rejeitadas

justification for believing p on the basis of certain experiences or grounds E , then for every q which is ‘bad’ relative to E and p , you have to have antecedent justification for believing q to be false – justification which doesn’t rest on or presuppose any E -based justification you may have for believing p .”) Em outras palavras, aplicando-se o princípio de fechamento resulta que, para estarmos justificados em crer que p , temos também de estar justificados em crer na negação de hipóteses de existência de evidências contrárias à justificação de nossa crença p . Situações desse tipo são apresentadas em exemplos como os sugeridos por F. Dretske (‘mulas pintadas de zebras’, 1970) e A. Goldman (‘falsos celeiros’, 1992). Alguns epistemólogos procuram enfrentar essa objeção cética negando que tenhamos de excluir todas as situações alternativas possíveis que solapariam nossa justificação para determinada crença perceptual, defendendo que devemos excluir apenas aquelas que são relevantes no caso. A teoria das alternativas relevantes, conforme apresentada por S. Cohen (1988), pretende enfrentar a objeção cética através de uma indexação do conhecimento ao contexto da atribuição. Para Cohen (1988, p. 96), o critério de relevância a ser aplicado deve ser ‘sensível ao contexto’. Desse modo, uma alternativa será relevante, ou não, dependendo do contexto no qual a atribuição de conhecimento é feita. A pressão cética acontece quando há uma mudança drástica de contexto e de padrões de relevância, de modo que, conforme sugere Cohen, se o contexto for mantido de modo fixo, fica salvo o princípio de fechamento, colocado sob suspeição por Dretske (1970), uma vez que é evitado o *modus tollens* executado pelo cético na mudança de contexto, impedido o solapamento da justificação para crer que p , e garantida a atribuição de conhecimento, nesse contexto. Para uma ampliação na abordagem de questões sobre o princípio de fechamento ver Almeida (2007).

³² ‘In the interest of obtaining truth, it may be reasonable to accept something one does while also accepting one’s fallibility, that is, accepting that there is some chance that one might be in error. The critic in the justificatory game may always cite the chance of error as an objection in the justificatory game, but the claimant can also neutralize it. Our fallibility is an insufficient basis for skeptical victory. We may accept the premise of the skeptic concerning conceptual change and the universal chance of error implicit therein without accepting the deep skeptical conclusion of universal ignorance.’

apenas com base ‘em ardis semânticos ou apelo ao *fiat* do senso comum’.³³ O falibilismo é a posição assumida pela maioria das teorias da justificação na epistemologia contemporânea. Algumas, no entanto, procurarão enfrentar o desafio de defender a possibilidade de estarmos justificados de modo infalível, recuperando em alguma medida o modelo cartesiano. Esse ponto será abordado mais detalhadamente nos capítulos 2 e 3, quando os problemas envolvendo a justificação de crenças básicas for enfocado.

O ceticismo cartesiano pode apresentar, nas situações que sugere, elementos do trilema de Agripa. Quando alegamos conhecimento empírico, o regresso de razões que apresentamos em favor da verdade de nossa crença deve se resolver sem cair em nenhuma das alternativas do trilema, evitando também os problemas de subdeterminação da justificação. O fundacionismo, por exemplo, procura resolver o problema de Agripa alegando uma parada no regresso epistêmico que ocorre devido à existência de crenças justificadas de modo independente da justificação de outras crenças. As crenças baseadas em nossas experiências sensoriais foram consideradas por vários filósofos como fortes candidatas a este posto. Quando se trata de crenças empíricas, uma resposta do tipo ‘sei porque vejo que é assim’ parece ser suficiente para interromper o prosseguimento do desafio de apresentação de razões .

Mas, é justamente nesse ponto, onde parece que se alcança uma vitória sobre o ceticismo antigo, que entra em cena a posição do cético moderno do tipo cartesiano, colocando-nos a braços com outro problema – o da subdeterminação da justificação. Este problema ocorre quando dispomos de uma evidência a favor de uma dada crença, que é compatível com outra crença, incompatível com a primeira. Alguns argumentos do tipo cartesiano, retomando a noção cética de equípolência já abordada no ceticismo pirrônico, exploram o fato de que, por melhores que sejam nossas evidências, ainda assim elas podem não ser suficientes para determinar, entre duas crenças alternativas e incompatíveis, qual é a crença verdadeira. Na tentativa de escapar ao argumento de Agripa, encontrando crenças que são básicas, porque justificadas de tal modo que nelas o regresso epistêmico é interrompido de modo legítimo (crenças perceptuais, por exemplo), podemos nos ver confinados a uma fundação, formada por crenças empíricas justificadas, que não conseguem resistir aos argumentos cartesianos que colocam problemas de subdeterminação da justificação.

O valor da lição que aprendemos a partir do ceticismo é inegável. Os argumentos céticos, apesar de sua roupagem muitas vezes extravagante, são filosoficamente relevantes porque ressaltam pontos frágeis de nossos empreendimentos epistêmicos, e, por isso, não

³³ ‘[...] by semantic shenanigans or appeal to the fiat of common sense.’

podem ser simplesmente ignorados. Desse modo, as objeções céticas são pertinentes e devem ser enfrentadas, porque nos lembram de como é importante ser racional, o que quer que isso signifique. Esclarecer o que é ser racional é precisamente um ponto central da epistemologia. As dificuldades colocadas tanto pelo ceticismo pirrônico, exemplificado nos cinco modos de Agripa, quanto pelo cartesiano, serão relevantes para a formulação de algumas teorias epistêmicas que constituem o tema do capítulo seguinte.

2 TEORIAS DA JUSTIFICAÇÃO EPISTÊMICA

Vimos, no capítulo anterior, a formulação do trilema de Agripa, segundo o qual apenas três possibilidades de resposta se apresentam no que refere à forma que a seqüência de razões oferecidas em favor de uma crença pode assumir: prosseguir de modo indefinido (modo do regresso infinito), parar em determinado ponto (modo da hipótese ou assunção), ou voltar ao ponto de partida (modo da circularidade). Duas teorias apresentam-se como sendo as contendoras principais³⁴ no debate epistemológico acerca da estrutura da justificação: a teoria fundacionista e a teoria coerentista. Em linhas gerais, a primeira defende a existência legítima de um ponto de parada na cadeia de razões, constituído por uma fundação composta por crenças justificadas não-inferencialmente, ou seja, justificadas de modo independente da justificação de outras crenças; enquanto que a segunda assume que o *status* justificacional de qualquer crença é sempre determinado por sua relação de coerência com as outras crenças do sistema.

2.1 TEORIAS DA JUSTIFICAÇÃO FUNDACIONISTAS

A proposta fundacionista defende que, para haver conhecimento e justificação, é preciso existir uma base sobre a qual repousa o edifício de crenças. Essa fundação é formada por crenças que gozam de um *status* epistêmico privilegiado: sua justificação não depende da justificação de outras crenças, elas são ditas auto-justificadas, ou ainda não-inferencialmente, imediatamente, ou diretamente justificadas. As demais crenças são não-básicas, na medida em que obtêm sua justificação de modo dependente da justificação das crenças básicas, isto é, sua justificação deriva, inferencialmente, da justificação das crenças básicas. A motivação para o fundacionismo está em sua pretensão de dar uma resposta ao argumento cético de Agripa, alegando que é possível empreender o regresso da cadeia epistêmica dentro de uma estrutura na qual a força justificacional é transmitida, de premissa a premissa, chegando, legitimamente, a um ponto final da seqüência, constituído por uma primeira premissa que é imediatamente justificada. Desse modo, quando perguntados como sabemos que *p*,

³⁴ Mais recentemente, uma terceira alternativa de resposta ao argumento agripiano é defendida pela teoria infinitista da justificação, cujo principal proponente é Peter Klein. Na presente dissertação, por uma questão de concisão, ater-nos-emos apenas ao coerentismo, enquanto teoria concorrente ao fundacionismo. No entanto, vale mencionar algumas fontes referenciais para uma abordagem apropriada da proposta infinitista. São elas: P. Klein (1998 e 1999) e T. Flores (2004).

respondemos com outra alegação de conhecimento, ‘porque sei que q ’. Quando mais uma vez questionados, invocamos como razão para q outro conhecimento que alegamos ter, ‘porque sei que r ’, e assim sucessivamente até que finalmente alegamos um conhecimento que não exige que se prossiga na busca por razões. Crenças básicas, na visão fundacionista, constituem a evidência a partir da qual todas as demais crenças são justificadas, estabelecendo, assim, o ponto de partida necessário para evitar a armadilha cética expressa no trilema de Agripa.³⁵

Vejamus um exemplo de como funcionaria a proposta fundacionista de estrutura da justificação. Imaginemos que Paulo alega estar justificado em crer que Haroldo está na Europa. Se pedimos quais as razões de sua crença, Paulo pode nos dizer, por exemplo, que o próprio Haroldo lhe disse que viajaria, ou ainda que esteve presente e viu seu embarque no avião, ou que recebeu um e-mail, com a foto de Haroldo sentado, em plena Trafalgar Square. Todas essas são razões aceitáveis para a crença de Paulo de que Haroldo está na Europa. Qualquer interlocutor racional contentar-se-ia com elas.

Mas e se, quando perguntado como sabe disso, Paulo refira ter sonhado que Haroldo estava num avião com destino a uma cidade européia, ou que se trata apenas de um palpite seu? Certamente não mais nos inclinaríamos a crer que Haroldo está na Europa, ou seja, as razões que nos são oferecidas não têm a qualidade que deveriam ter, enquanto indicação de que estamos diante de uma crença verdadeira. Nos argumentos céticos, o problema envolvido no regresso das razões é usado de forma simples mas contundente, de tal modo que encontrar ali um ponto de parada satisfatório resulta ser um problema de consideráveis dimensões. É precisamente nesse ponto que a questão acerca das crenças básicas, ou fundacionais, é colocada de modo crucial.

Dessa maneira, podemos apresentar a estrutura proposta pelo fundacionismo como constituída por:

- a. Uma base formada por crenças justificadas de modo não-inferencial, e
- b. Um edifício de crenças formado pelas crenças não-básicas, que recebem sua justificação a partir das crenças fundacionais.

O princípio de justificação inferencial (PJI), que expressa a garantia da transmissão da verdade das crenças básicas às crenças não-básicas é assim formulado por Fumerton (2006, p.39): ‘Para se estar justificado em crer que P com base em E deve-se estar justificado em crer que E torna provável P (em que E implica P pode ser visto como o limite superior da

³⁵ Existe uma enorme literatura acerca de teorias epistêmicas fundacionistas, algumas referências importantes são: Alston (1976), Bonjour (1985), Audi (2004), Fumerton (1995 e 2005a), Feldman (2003), Lehrer (2000).

probabilidade)'.³⁶ Ou seja, para crer que a proposição *P* é verdadeira, com base na evidência *E* de que dispomos, é preciso crer primeiramente na verdade de *E*, e em sua relação lógica com a verdade de *P*. Para que tal seqüência não caia em regresso vicioso de razões, é preciso, ou que *E* seja uma crença básica, ou que ela derive inferencialmente de uma crença com essa qualificação. Essas duas teses configuram de modo essencial a teoria fundacionista, podendo apresentar algumas variações, conforme o tipo de fundacionismo envolvido. Ambas apresentam também suas dificuldades, e, embora a problemática em torno da segunda delas não seja de menor relevo, ou importância, é a primeira tese que ocupará a nossa atenção nesse trabalho.

Vimos como é vital, para qualquer teoria da justificação fundacionista, a defesa da alegação de que existem crenças básicas. Os critérios para estabelecer qual o tipo de crenças que pode assim ser qualificado varia segundo a versão de fundacionismo considerada. No fundacionismo clássico, a crença básica deve ser justificada de modo infalível, ou seja, sua verdade é garantida por sua justificação. Assim, as crenças básicas se restringiriam às crenças sobre verdades elementares da lógica e sobre alguns estados internos do sujeito. Para o fundacionista moderado, também as crenças que temos mediante a experiência perceptual do mundo à nossa volta, embora falíveis, podem atender às condições necessárias para esse tipo de justificação, qualificando-se assim a esse posto especial em nosso conjunto de crenças. Como exemplo de fundacionismo externalista, temos a teoria confiabilista, na qual, segundo Goldman (1979) as crenças formadas através de processos confiáveis do tipo 'independente-de-crenças' apresentam os requisitos necessários para se colocar na base da estrutura justificacional. O fundacionismo apresenta, portanto, algumas diferenças internas, que serão abordadas a seguir.

2.1.1 Fundacionismo Clássico

Historicamente esta é a visão mais tradicional³⁷ de como a estrutura da cadeia justificacional deve se apresentar para dar resposta ao argumento cético do regresso: crenças básicas,

³⁶ 'To be justified in believing *P* on the basis of *E* one must be justified in believing *E* makes probable *P* (where *E*'s entailing *P* can be viewed as the upper limit of making probable).'

³⁷ Conforme Pollock e Cruz (1999, p. 29e n. 31), o fundacionismo foi a teoria prevalente na história da filosofia até recentemente. Como exemplos de fundacionistas são citados R. Carnap, C. I. Lewis, N. Goodman, R. Chisholm, Pollock e P. Moser. R. Fumerton (2005a) também coloca as teorias fundacionistas nesta posição.

justificadas de modo independente de outras crenças³⁸ e imunes ao erro, formando a fundação do edifício de crenças, das quais as demais crenças recebem seu *status* justificacional. A proposta de que é possível encontrar um ponto na cadeia inferencial, que permita a interrupção do regresso de modo legítimo, ancorada na idéia de que existem crenças de um tipo especial, que por sua infalibilidade estão qualificadas para compor a base da cadeia justificacional, parece ao mesmo tempo intuitiva e simples. Mas certamente não é isenta de problemas, como se verá.

Essa versão, também dita fundacionismo forte, é atribuída a René Descartes, mas seus contornos essenciais, a transmissão da justificação por cadeia inferencial e a existência de crenças básicas, estão presentes em escritos mais antigos, como nos Segundos Analíticos de Aristóteles (2004, Livro I, Parte 3, p. 7):

Nossa própria doutrina é a de que nem todo conhecimento é demonstrativo: ao contrário, o conhecimento das premissas imediatas é independente de demonstração. (A necessidade disso é óbvia, pois desde que precisamos conhecer as premissas anteriores das quais deriva a demonstração, e desde que o regresso deve terminar em verdades imediatas, essas verdades devem ser indemonstráveis). Tal, então, é a nossa doutrina, e ademais sustentamos que além do conhecimento científico existe sua fonte originária, a qual nos capacita a reconhecer as definições.³⁹

Na modernidade, o modelo cartesiano do conhecimento é estruturado segundo uma cadeia de relações inferencial-dedutivas, em cujo ponto de terminação estão crenças básicas que são auto-evidentes⁴⁰ e infalíveis. Como pode ser entendida a exigência cartesiana de infalibilidade da crença parece bem expresso pelas palavras de BonJour (1985, p. 26): ‘Dizer que um tipo específico de crença básica é infalível é dizer que é impossível para uma pessoa sustentar tal crença e ela ser incorreta, cuja impossibilidade pode ser tanto lógica como

³⁸ As crenças básicas são justificadas, de modo independente de inferência de outras crenças, ou de qualquer outro estado cognitivo que requeira ser justificado. Esse tipo de justificação também é dito não-doxástico, em oposição à justificação doxástica na qual há uma dependência inferencial de outras crenças justificadas na determinação do *status* epistêmico da crença.

³⁹ ‘Our own doctrine is that not all knowledge is demonstrative: on the contrary, knowledge of the immediate premisses is independent of demonstration. (The necessity of this is obvious, for since we must know the prior premisses from which the demonstration is drawn, and since the regress must end in immediate truths, those truths must be indemonstrable.) Such, then, is our doctrine, and in addition we maintain that besides scientific knowledge there is its originative source which enables us to recognize the definitions.’

⁴⁰ A alegação de que uma crença possa ser ‘auto-evidente’ é controversa, pois alguns epistemólogos entendem que há circularidade na idéia de que crenças empíricas (e contingentes) são auto-evidentes. Conforme aponta BonJour (2001b, p. 23 e 2003, p. 16), a idéia de que uma crença possa se auto-justificar só é possível se aceitarmos (e o fundacionista também), um raciocínio circular como fonte de justificação, o que não parece ser, em absoluto, adequado.

nomológica.⁴¹ Desse modo, no cartesianismo, as crenças fundacionais são justificadas apenas porque as proposições, que são seus objetos, são incorrigíveis, ou seja, não podemos estar errados ao crê-las.

Para receber tal qualificação, essas crenças têm de ter resistido à prova da dúvida mais radical, provando sua imunidade ao erro. Assim, a infalibilidade da crença, almejada por Descartes, constituiria a prova da indispensável conexão entre crença e verdade, possibilitando a formação de uma fundação monolítica e absolutamente firme. Descartes busca provar a existência desse tipo de crenças por meio do exercício da ‘dúvida metódica e radical’, mediante a qual chega ao famoso *cogito*, que fornece a segurança da certeza de nossa existência, o qual é, então, colocado na situação de crença básica, ou fundacional. Ao longo das meditações cartesianas fica claro que apenas crenças, cujo objeto são proposições analíticas ou estados mentais do próprio sujeito, podem ser básicas.

Vários problemas colocam-se contra essa versão do fundacionismo, envolvendo a justificação de crenças empíricas sobre o mundo exterior e, conseqüentemente, a extensão da base da estrutura justificacional. Afinal, poder atribuir infalibilidade às nossas razões para crer, alcançando o ‘alicerce granítico’ exigido por Descartes, é proeza dificilmente alcançada por seres como nós, limitados e falíveis em nossos empreendimentos epistêmicos. Assim, atender ao elevado padrão exigido pelo fundacionismo clássico reduziria de tal modo o número de nossas alegações de conhecimento, que nos aproximaríamos perigosamente do território cético, visto que nossas alegações de conhecimento estariam restritas a muito pouco, ou quase nada. Mesmo se o melhor fundamento, que possamos desejar para nossas crenças, seja aquele fornecido pela infalibilidade lógica, este, claramente, é um preço demasiadamente elevado, que não podemos pagar.

L. Bonjour (1985, p. 27), em sua obra do período pré-conversão ao fundacionismo, ataca a versão clássica do fundacionismo, considerando-a ‘insustentável’. Invoca como razões o seguinte argumento:

Consideremos a situação de uma pessoa A que tem uma crença empírica básica B, alegadamente infalível; chamemos esta situação S₁. B teria como conteúdo a proposição de que existe alguma situação S₂. Então, parece se seguir da lógica do conceito de crença que S₁ e S₂ devem ser situações diferentes. É claro que crenças podem se referir a outras crenças, mas crenças não podem, de algum modo, se referir diretamente a elas mesmas. Minha crença de que creio que P é distinta de minha crença de que P; o conteúdo da última é simplesmente a proposição de que P, enquanto que o

⁴¹ ‘To say that a specified sort of basic belief is infallible is to say that it is impossible for a person to hold such a belief and for it to be mistaken, where the impossibility might be either logical or nomological.’

conteúdo da primeira é a proposição, diferente e mais complicada, de que eu creio que P. E, portanto, pareceria ser logicamente muito possível que S_1 ocorra na ausência de S_2 , caso em que, é claro, a crença B seria falsa. Um proponente da infalibilidade lógica deve alegar que isso não é, nos casos que lhe interessam, logicamente possível, mas é difícil ver qual seria a base para tal alegação, na medida em que se concede que S_1 e S_2 são duas situações diferentes.⁴²

Curiosamente, é exatamente essa posição que Bonjour irá revisar posteriormente, quando fará a defesa de uma versão do fundacionismo que assume o modelo clássico quanto à qualificação epistêmica das crenças básicas. Sua proposta será objeto do capítulo 3 da presente dissertação, quando então alguns aspectos do fundacionismo clássico serão retomados.

2.1.2 Fundacionismo Moderado

Conforme referimos anteriormente, o fundacionismo clássico, ou cartesiano⁴³, de caráter internalista e infalibilista, defende as já mencionadas teses fundacionistas – (i) a existência de crenças básicas justificadas, e (ii) a existência de crenças não-básicas que recebem sua justificação das crenças básicas. Nessa versão, a exigência forte quanto à justificação de garantia de verdade da crença, tanto na base quanto na superestrutura, gera algumas dificuldades, como aquela expressa no conhecido ‘problema do mundo exterior’. Muito poucas, ou talvez nenhuma, de nossas alegações de conhecimento sobre o mundo podem ser fundamentadas apenas a partir de nossas capacidades de dedução lógica. E não podemos invocar, nessa tarefa, nossas crenças perceptuais, porque essas são falíveis, uma vez que nossos sentidos físicos ‘podem nos enganar’.

Diante dos problemas enfrentados pelo fundacionismo clássico envolvendo (i) as crenças básicas que formam a estrutura fundacional do edifício de crenças quanto ao que pode

⁴² ‘Consider the state of affairs of a person A having a certain allegedly infallible basic empirical belief B; call this state of affairs S_1 . B will have as its content the proposition that some empirical state of affairs S_2 exists. Now it seems to follow from the logic of the concept of belief that S_1 and S_2 must be distinct state of affairs. Beliefs can of course be about other beliefs, but beliefs cannot somehow be directly about themselves. My belief that I believe that P is distinct from my belief that P; the content of the latter is simply the proposition that P, while the content of the former is the different and more complicated proposition that I believe that P. And thus it would seem to be logically quite possible for S_1 to occur in the absence of S_2 , in which case, of course belief B would be false. A proponent of logical infallibility must claim that this is, in the cases he is interested in, not logically possible, but it is hard to see what the basis for such a claim might be, so long as S_1 and S_2 are conceded to be separate states of affairs.’

⁴³ Como enfatiza R. Feldman (2003, p. 52), possivelmente Descartes, a quem se atribui a versão clássica do fundacionismo, não concordaria com algumas das características nela elencadas. Quando nos referirmos, portanto, ao fundacionismo cartesiano estaremos assumindo as alegações que historicamente são atribuídas a ele, sem a pretensão de que elas estejam expressas na obra cartesiana.

ser objeto desse tipo de crença e como elas recebem seu *status* epistêmico positivo, e (ii) o modo como essa base transmite esse *status* epistêmico positivo à superestrutura, surge a proposta contemporânea de uma versão menos exigente, que admite o falibilismo da justificação, por meio da noção de justificação *prima facie*⁴⁴ e da transmissão da justificação via inferência indutiva. C. Sartori (2006, p. 49) aponta a diferença entre as duas versões fundacionistas:

E aqui se percebe mais claramente a diferença entre o fundacionismo clássico e o não-clássico. Os dois aceitam a dependência parcial da justificação das crenças sobre o mundo exterior em relação aos estados experienciais. Mas enquanto para a visão clássica do fundacionismo as crenças sobre o mundo exterior são bem fundadas somente se elas estão baseadas em crenças sobre estados experienciais, o fundacionismo não-clássico aceita que as crenças sobre o mundo exterior sejam bem fundadas mesmo que não se tenha nenhuma crença sobre estados experienciais.

Desse modo, para o fundacionismo moderado nossas crenças perceptuais são justificadas de modo menos exigente, elas podem ser justificadas independentemente da justificação de outras crenças, satisfazendo as condições para desempenhar o papel de crenças básicas sem, no entanto, serem ‘infalíveis’. Essa posição também defende a existência de algum tipo de relação justificacional direta entre a experiência perceptiva e a crença, mas ao contrário da versão tradicional, a justificação assim obtida é anulável e, portanto, falível. Por exemplo, quando vemos com clareza, um objeto verde à nossa frente, é a própria experiência visual que justifica a crença de que ‘vejo um objeto verde’. Como propõe Feldman (2003, p. 73-74), essa é uma crença básica e justificada, porque é formada de modo espontâneo, ou não-inferencial, constituindo uma ‘resposta apropriada’ à experiência visual em questão. Assim, uma resposta é tanto mais apropriada a uma dada experiência, quanto mais ‘próximos’ estiverem o conteúdo da crença e o conteúdo da experiência a que ela pretende corresponder. Vejamos o exemplo por ele sugerido:

Quando crenças espontâneas são justificadas, elas estão conectadas à experiência de um modo importante, mas difícil de descrever. Quando você entra em uma sala, vê uma mesa, e forma a crença de que existe uma mesa ali, o que torna sua crença justificada não é simplesmente o fato de que ela é espontaneamente formada, ou mesmo o fato de que é espontaneamente

⁴⁴ Uma crença é *prima facie* justificada quando seu suporte justificacional é tal que pode ser cancelado por contra-evidências (razões que indicam, de modo suficiente, a falsidade da crença, ou, pelo menos, que sua base justificacional é insuficiente). Por outro lado, a justificação é dita *ultima facie* quando ela é suficientemente indicadora da verdade da crença, não podendo, portanto, ser derrotada ou cancelada.

formada combinado com o fato de que você não dispõe de nenhuma evidência contrária à existência de uma mesa ali. (Suponha que você não tem nenhuma outra evidência, contra ou a favor, sobre existir uma mesa ali.) O que parece central é que sua crença é uma resposta apropriada ao estímulo perceptual que você tem. É adequado crer [desse modo] dada esta experiência. Crer em algo que não se encaixa, absolutamente, com esta experiência, tal como crer que existe um elefante na sala, não seria uma resposta apropriada a esta experiência. Crer em algo que ultrapassa o que é revelado na experiência, tal como que existe uma mesa com exatos 12 anos de idade, não seria uma resposta apropriada a esta experiência.⁴⁵

Em outras palavras, a própria experiência é evidência suficiente para a atribuição de justificção à crença básica, ainda que esteja sujeita à ação de algum anulador. As crenças não-básicas, por sua vez, são justificadas quando adequadamente sustentadas por crenças básicas justificadas, por meio de relações inferenciais tanto dedutivas como indutivas. Em resumo, trata-se de um fundacionismo falibilista, uma vez que é admitida a possibilidade de existirem crenças falsas e justificadas, as quais podem integrar tanto a base quanto a superestrutura do edifício de crenças.

R. Feldman (2003, p. 75) sugere a seguinte definição de fundacionismo moderado:

MF1. Crenças básicas são crenças formadas espontaneamente. Tipicamente, crenças sobre o mundo exterior, incluindo crenças sobre tipos de objetos experienciados, ou suas qualidades sensoriais, são justificadas e básicas.

MF2b. Uma crença espontaneamente formada está justificada desde que seja uma resposta apropriada às experiências, e não seja anulada por outra evidência que o sujeito cognoscente tenha.

MF3. Crenças não-básicas são justificadas quando elas são sustentadas por inferências indutivas fortes – incluindo indução enumerativa e inferência à melhor explicação - a partir de crenças básicas justificadas.⁴⁶

⁴⁵ ‘When spontaneous beliefs are justified, they are connected to experience in an important, though difficult to describe, way. When you walk into a room, see a table, and form the belief that there is a table there, what makes your belief justified is not simply the fact this belief is spontaneously formed or even the fact that it is spontaneously formed combined with the fact that you do not have evidence against there being a table there. (Suppose you have no other evidence one way or the other about whether there is a table there.) What seems central is that your belief is a proper response to the perceptual stimulus you have. It is a suitable thing to believe given that experience. To believe something that does not fit that experience at all, such as that there is an elephant in the room, would not be a proper response to that experience. To believe something that goes beyond what is revealed in the experience, such as that there is a table that is exactly 12 years old, would not be a proper response to that experience.’

⁴⁶ ‘MF1. Basic beliefs are spontaneously formed beliefs. Typically, beliefs about the external world, including beliefs about the kinds of objects experienced or their sensory qualities, are justified and basic. Beliefs about mental states can also be justified and basic. MF2b. A spontaneously formed belief is justified provided it is a proper response to experiences and it is not defeated by other evidence the believer has. MF3. Nonbasic beliefs are justified when they are supported by strong inductive inferences-including enumerative induction and inference to the best explanation-from justified basic beliefs.’

A cláusula de não-anulabilidade da justificação contempla a exigência de que a justificação da crença seja ‘bem-fundada’, isto é, seja baseada na evidência disponível ao sujeito (não nos esqueçamos de que Feldman é um evidencialista), e não seja resultante de algum procedimento inadequado de obtenção de razões, tal como desejos e raciocínio defeituoso. Como bem coloca Feldman (2003, p. 71 e 78), um ponto importante da proposta do fundacionismo moderado é a tese de que nossas crenças empíricas sobre os objetos do mundo físico, regularmente formadas a partir dos estímulos que nossos sentidos nos fornecem, são justificadas e básicas, ainda que de modo falível. Seu *status* justificacional só é retirado caso evidências contrárias se apresentem, de modo que essa concessão possibilita que a base do edifício de crenças seja, consideravelmente, mais robusta do que aquela permitida pelo fundacionismo clássico.

Ademais, o caráter falibilista da versão moderada admite que as relações inferenciais entre as crenças da fundação e as da superestrutura sejam indutivas, e não apenas dedutivas. Isso representa vantagens na medida em que enfraquece o poder adversativo de alguns dos argumentos céticos dirigidos contra o fundacionismo clássico.⁴⁷ Mas, alguns problemas colocam-se, tanto em relação ao fundacionismo em geral, quanto especificamente à sua versão moderada, os quais serão objeto da seção 2.1.4.

2.1.3 Fundacionismo Externalista

O fundacionismo pode ser de natureza internalista ou externalista. Em linhas gerais, o internalismo caracteriza-se pela tese de que o sujeito tem, ou pode ter mediante reflexão, alguma forma de acesso ao fundamento de sua crença justificada, porque as razões que sustentam sua crença estão, de algum modo, disponíveis a ele.⁴⁸ Os externalistas discordam dessa posição, negando que o acesso à justificação seja sempre possível, admitindo que os justificadores epistêmicos sejam externos ao sujeito, não existindo, ademais, qualquer relação do tipo deontológico a partir da qual o conceito de justificação possa ser analisado.

O Confiabilismo, proposto no final da década de setenta por A. Goldman (1979), é uma teoria da justificação fundacionista paradigmática da posição externalista. No confiabilismo processual introduzido em seu artigo ‘What is Justified Belief’ (1979), e

⁴⁷ Para uma minuciosa avaliação dos sucessos da versão moderada do fundacionismo ver Sartori (2006).

⁴⁸ Outra versão do internalismo é o ‘mentalismo’, que se refere não à acessibilidade, mas ao que constitui, propriamente, a base da justificação. Nesse caso, o que justifica, em última instância, uma crença é algum estado mental do agente epistêmico que a sustenta. O internalismo também pode se referir à justificação em termos deontológicos, a partir dos quais estar justificado depende do cumprimento de determinados deveres epistêmicos.

desenvolvido na seqüência em seu livro ‘Epistemology and Cognition’ (1986), Goldman define justificação epistêmica em termos de confiabilidade. Segundo essa definição, grosso modo, uma crença é justificada desde que produzida por um processo cognitivo que maximiza a sua probabilidade de ser verdadeira, ou seja, por um processo que é confiável. Assim, o *status* justificacional é determinado objetiva e externamente ao sujeito, em função da probabilidade de a crença ser verdadeira.

Nessa concepção, um processo cognitivo é um mecanismo no qual os dados de saída (*outputs*) de um processo são crenças que podem se constituir em dados de entrada (*inputs*) de outro processo, que será então classificado como ‘dependente-de-crenças’. Quando um processo é confiável, se o *input* for justificado, essa qualificação será transmitida ao *output*. Trata-se de uma teoria fundacionista, na medida em que admite uma estrutura da justificação constituída por uma cadeia de processos inferenciais (mediante o uso de processos cognitivos ‘dependentes-de-crenças’), que transmitem o *status* epistêmico da fundação para a superestrutura. No ponto final da cadeia inferencial estão crenças básicas, que são justificadas porque seu *status* epistêmico é obtido de modo imediato (ou não-inferencial), posto que são formadas a partir de processos cognitivos do tipo ‘independente-de-crenças’, nos quais os *inputs* são estados não-doxásticos.⁴⁹ O confiabilismo é também uma teoria da justificação falibilista, pois nele não é exigido que o processo apresente ‘confiabilidade perfeita’, ou seja, que sua taxa de produção de crenças verdadeiras seja de 100%.

Goldman (1979, p. 13-14) enuncia dois princípios de justificação, o primeiro funcionando como uma cláusula básica e dispondo sobre a justificação não-inferencial que é atribuída às crenças básicas; e o segundo funcionando como uma cláusula recursiva, referindo-se à justificação inferencial atribuída às crenças não-básicas:

(6A) Se a crença de S em *p*, no tempo *t*, resulta (‘imediatamente’) de um processo independente-de-crenças que é (incondicionalmente) confiável, então a crença de S em *p*, no tempo *t*, é justificada.

(6B) Se a crença de S em *p*, no tempo *t*, resulta (‘imediatamente’) de um processo dependente-de-crenças que é (pelo menos) condicionalmente confiável, e se as crenças (se alguma), nas quais esse processo opera para produzir a crença de S em *p*, no tempo *t*, são também justificadas, então a crença de S em *p*, no tempo *t*, é justificada.⁵⁰

⁴⁹ Em recente artigo, Goldman (2008a) retoma a defesa de sua teoria externalista da justificação, alegando que o confiabilismo processual consegue enfrentar com sucesso o desafio de explicar como crenças básicas justificadas são possíveis.

⁵⁰ “(6A) If S’s belief in *p* at *t* results (‘immediately’) from a belief-independent process that is (unconditionally) reliable, then S’s belief in *p* at *t* is justified. (6B) If S’s belief in *p* at *t* results (‘immediately’) from a belief-dependent process that is (at least) conditionally reliable, and if the beliefs (if any) on which this process operates in producing S’s belief in *p* at *t* are themselves justified, then S’s belief in *p* at *t* is justified.”

Confiabilidade, por sua vez, é definida em termos objetivos, como sendo a frequência (ou propensão) com que um dado mecanismo cognitivo produz crença verdadeira. Como confiabilidade, do mesmo modo que justificação, é atribuída em graus, um processo é confiável se, e na medida em que, as crenças por ele produzidas são verdadeiras. O caráter externalista dessa proposta teórica evidencia-se ainda pelo fato de o sujeito estar dispensado de abrigar qualquer crença tendo por objeto o modo de produção da crença, ou a confiabilidade do processo envolvido. Mesmo que ele tenha alguma crença nesse sentido, ela não terá qualquer papel na determinação da justificação, que permanecerá proporcional ao grau de confiabilidade.

Desde a década de oitenta, alguns epistemólogos propuseram contra-exemplos, procurando mostrar que confiabilidade não é uma condição suficiente, e/ou necessária para a justificação epistêmica. O 'Problema do Novo Demônio Maligno' (Cohen, 1984; Pollock, 1984; Feldman, 1985; Foley, 1985), apresenta a seguinte situação. Em um mundo (possível), governado por um demônio enganador, os processos perceptuais dos habitantes são manipulados de modo que as crenças geradas por meio deles, nesse mundo (ao contrário do que ocorre no nosso mundo 'real') são sistematicamente falsas. Para que um processo seja confiável, é preciso que ele seja conducente à verdade, de modo que os processos perceptuais no mundo maligno são inconfiáveis. A dificuldade apontada neste problema é a de que os habitantes do mundo maligno formam suas crenças usando os mesmos mecanismos cognitivos por nós usados, em nosso mundo 'normal'. Desse modo, suas razões para crer são idênticas às nossas, e deveriam ser tão justificadas quanto as nossas. Portanto, se processos inconfiáveis podem produzir crenças justificadas, então confiabilidade não é uma condição necessária para a justificação.

Um segundo problema para o confiabilismo foi sugerido por L. Bonjour (1980). Nele são apresentadas três situações envolvendo a formação de crenças pela faculdade da clarividência, mostrando que é possível existir um processo formador de crenças que satisfaz o critério de ser conducente à verdade (por consequência, de ser confiável), e não produz crença justificada. No primeiro caso, o sujeito não tem nenhuma evidência de que forma suas crenças a partir da clarividência, já no segundo caso, o clarividente dispõe de evidências contrárias à confiabilidade dessa faculdade. No terceiro caso, o clarividente Norman não possui nenhuma evidência, favorável ou contrária, seja quanto à possibilidade de ele ser clarividente, seja quanto à clarividência ser um processo cognitivo confiável. Ainda assim, todos formam suas crenças por meio desse poder. Intuitivamente, em nenhum dos três casos

as crenças produzidas são justificadas. Desse modo, se processos confiáveis não produzem crenças justificadas, confiabilidade não é uma condição suficiente para a justificação.

O problema da generalidade, em seus aspectos gerais, foi detectado por Goldman já em sua proposta teórica inicial (1979, p. 12), mas, é em Feldman (1985), e em Conee e Feldman (1998), que as dificuldades envolvidas nele adquirem seus contornos mais precisos. A origem desse problema está no fato de uma determinada crença ser produzida por um processo-*token*, que ocorre em um momento e lugar precisos, e o processo-tipo relacionado a esse processo-*token* poder ser especificado de modo mais ou menos estrito. Como cada processo-tipo apresenta seu próprio grau de confiabilidade, é indispensável que esta especificação aconteça de maneira a permitir a atribuição do grau de confiabilidade do processo-*token*. Em outras palavras, como no confiabilismo a justificação de uma crença, grosso modo, é função da confiabilidade do processo-tipo cognitivo que a produziu, considerando que um processo cognitivo em particular (ou *token*) é a instanciação de muitos processos-tipo cognitivos diferentes, o problema resulta da dificuldade em se selecionar qual desses processos deve ter a confiabilidade avaliada a fim de conferir justificação à crença.⁵¹

Goldman realiza algumas revisões em sua teoria a fim de tentar superar as dificuldades apontadas nos três problemas referidos acima. A noção de ‘mundos normais’ aparece como integrando sua proposta de solução (1986, p. 107) para o problema do novo demônio maligno: ‘Minha proposta é a de que, conforme nossa concepção ordinária de justificação, um sistema de regras é correto em qualquer mundo *W* somente no caso em que ele apresente uma taxa suficientemente alta em *mundos normais*’.⁵² A partir disso os habitantes do mundo regido pelo demônio estariam justificados em suas crenças, porque os processos de formação de crença que eles utilizam são confiáveis segundo os parâmetros dos mundos normais.

Goldman (1979, p. 20) propõe a inclusão de uma cláusula de anti-solapamento, que é posteriormente revisada (1986, p.63) para contemplar a introdução da noção de ‘regras de justificação’. Desse modo, Goldman tenta fazer frente às objeções apresentadas nos casos formulados por Bonjour, propondo que um sistema correto de Regras-J colocaria a exigência (e não mais apenas a permissão) de que certos processos sejam usados. Tomando como exemplo o caso de Norman, o clarividente que não dispõe de evidências, nem a favor e nem contra a sua clarividência em particular, Goldman (1986, p. 112), vale-se do princípio de anti-solapamento, devidamente alterado em termos de ‘exigência’, de modo que sua teoria pode

⁵¹ Este problema encontra uma detalhada análise na tese de doutorado de E. Valcarengi (2003).

⁵² ‘My proposal is that, according to our ordinary conception of justifiedness, a rule system is right in any world *W* just in case it has a sufficiently high truth ratio in *normal worlds*.’

dar a seguinte resposta: Norman deveria checar suas capacidades clarividentes a partir de outros processos confiáveis de produção de crença. Ao assim proceder, diante da ausência de evidências conclusivas, ele deveria chegar à crença *ex ante*⁵³ justificada, de que não está de posse de ‘processos clarividentes confiáveis’.

Em Goldman (1992), o confiabilismo é apresentado como uma teoria da atribuição de justificação e não mais como uma teoria da justificação propriamente dita, na qual são estabelecidas as condições de correção, ou de verdade, das afirmações de justificação. Mais recentemente Goldman (2008b) dirá que “‘Folkways’ propõe uma teoria da atribuição, uma teoria que tem por objetivo explicar ou prever os juízos que as pessoas fazem sobre a justificação”.⁵⁴

Essa nova apresentação do confiabilismo introduz a noção de virtude epistêmica⁵⁵, que será essencial na tarefa de atribuição de justificação. O *status* epistêmico da crença é agora determinado em função de duas etapas. Na primeira etapa é elaborada uma lista mental dos procedimentos de formação de crenças, que se dividirão entre ‘virtudes’ e ‘vícios’. O critério segundo o qual essa distinção é realizada, atribui confiabilidade ao método conforme seu desempenho no mundo real. A segunda etapa, esclarece Goldman (2008b) consiste na ação de um ‘atribuidor’, cujo papel é o de atribuir, ou não, justificação à crença, conforme ela tenha sido produzida por meio de uma virtude ou de um vício.

Com base nessa nova apresentação do confiabilismo, Goldman pretende enfrentar os problemas, envolvendo tanto a suficiência quanto à necessidade da confiabilidade, enquanto condição para a justificação. Resumindo, os sujeitos que formam suas crenças em ambientes manipulados pelo demônio maligno têm suas crenças justificadas, porque o atribuidor realiza a correta classificação dos processos cognitivos por eles empregados (segundo o mundo ‘normal’). Já os clarividentes não produzem crenças justificadas pelo uso de sua faculdade extraordinária, porque ela se coloca dentro da relação de ‘vícios’ epistêmicos. Quanto ao problema da generalidade, Goldman (2008b) sugere que seria possível selecionar o processo relevante tanto a partir de critérios do senso comum, como segundo os termos científicos da psicologia.

⁵³ Justificação *ex ante* é o *status* epistêmico das crenças sobre proposições nas quais o sujeito cognoscente estaria justificado em crer, se as formasse, pois que seu estado cognitivo assim o permite. Já a justificação *ex post* é aquela atribuída às crenças ocorrentes, permitidas pela situação epistêmica em que o sujeito se encontra.

⁵⁴ “‘Folkways’ put forward an attribution theory, a theory that aimed to explain or predict the judgements people make about justifiedness.”

⁵⁵ A tese de doutorado de Alexandre Luz (2003) é referência obrigatória para uma ampliação sobre o confiabilismo de virtudes. Ver também seu artigo (2005).

As objeções apresentadas nesses problemas já clássicos, ainda pesam sobre a teoria confiabilista. No entanto, seu proponente já há mais de três décadas, Goldman insiste, ainda e sempre, em defender as (alegadas) vantagens teóricas da visão confiabilista,⁵⁶ enquanto que seus oponentes internalistas, por seu turno, mantêm firme sua posição, gerando um dos debates mais vivos e movimentados da epistemologia contemporânea.⁵⁷

2.1.4 Problemas Do Fundacionismo

Os problemas envolvendo a estrutura fundacional da justificação podem ser bem visualizados a partir das metáforas recorrentes na literatura, referentes à forma que essa estrutura deve assumir. Podemos concebê-la como uma árvore de crenças (BonJour, 2003, p. 14), cujos ramos de crenças chegam sempre a um ponto de terminação, constituído por crenças básicas, de modo que as crenças não-básicas têm sua justificação inferida da justificação de outra crença empírica, numa seqüência que, finalmente, encontra a crença fundacional. O ponto de parada do regresso é possível, apenas, porque esta crença obtém seu *status* justificacional de modo independente da justificação de outras crenças. Outra imagem bastante conhecida é a de uma pirâmide (Sosa, 2000, p. 135), formada por linhas constituídas pelas proposições nas quais S crê justificadamente, em t, as quais formam um conjunto tal que cada nó (crença de S em t) é suportado via conexão direta a outro nó, o qual se coloca como ponto de terminação da linha, ou seja, um nó que é auto-evidente. Todo nó que não é auto-evidente, para S em t, deve ter nós que lhe servem de base. Finalmente, mas não menos importante, toda linha dessa pirâmide deve chegar a um ponto de terminação. Esse ponto nada mais é do que a base formada pelas crenças fundacionais.

Tendo, assim, bem visualizado de que modo esta estrutura se conforma, duas dificuldades podem ser percebidas: uma que se refere à relação da base fundacional constituída pelas crenças básicas, com a superestrutura constituída pelas crenças não-básicas; e outra, que se refere ao estatuto epistêmico das crenças que constituem os fundamentos da estrutura, e de como podemos atribuir a elas uma justificação direta, não-inferencial e independente. Apesar da capital importância de se estabelecer se, e como, é possível, partindo de uma fundação de crenças básicas e justificadas, transmitir adequadamente essa força

⁵⁶ Ver Goldman (2008a e 2008b).

⁵⁷ Acerca da discussão sobre a natureza da justificação ver, entre muitíssimos outros, Alston (1986 e 1988), BonJour (1980, 1996, 2001a), BonJour e Sosa (2003), Conee e Feldman (2001) Fumerton (1988), Goldman (1999) e Kornblith (2001).

justificacional às nossas demais crenças, nosso interesse se restringirá ao segundo problema, do qual os autores abordados no capítulo 3 deste trabalho se ocuparam de modo especial para configurar suas propostas.

Conforme mencionado anteriormente, a base do edifício de crenças está constituída, ainda que não de modo exclusivo, por crenças contingentes acerca de objetos físicos. Para que tais crenças possam servir como premissas na justificação de nossas demais crenças empíricas, sua verdade deve ser garantida (mesmo que apenas de modo provável) de alguma forma racional. Aí reside um ponto delicado, uma vez que isso, pelo menos inicialmente, parece ser de difícil execução. É preciso que se possa dizer como essas crenças são justificadas de um modo que não afete seu *status* de serem básicas. Ou seja, deve-se esclarecer como o regresso epistêmico pode ser interrompido mediante a apresentação de uma razão de natureza tal que não recorra a outras razões condicionais, as quais, por sua vez, também necessitariam de justificação. Em outras palavras, a alegação de verdade das crenças básicas não pode envolver nenhuma relação inferencial. A esse respeito, Bonjour (2003, p. 16) esclarece que:

O único modo inteligível de uma crença, que serve como fundação para a inteira estrutura de outras crenças, poder ela própria estar ‘sem necessidade de justificação’ é se ela já dispõe de alguma coisa que é equivalente à justificação (quer esse termo seja empregado ou não), caso em que esse *status* deve ser mais explicado.⁵⁸

O desafio ao fundacionismo é justamente apresentar uma resposta que diga como crenças justificadas de modo não-inferencial são possíveis. Tal é, em absoluto, a condição primordial e inevitável para que essa teoria seja viável. Apelar para a idéia de crenças auto-evidentes ou auto-justificadas pode trazer mais problemas do que soluções, uma vez que essas noções parecem envolver algum tipo de raciocínio circular, que o fundacionismo deve, obviamente, evitar a qualquer custo. Justificação *a priori* não pode ser invocada quando o que está em jogo é a justificação de crenças contingentes, ainda que seja o caso de atribuir-se tal justificação a crenças acerca de proposições que expressam verdades necessárias.⁵⁹

⁵⁸ ‘The only intelligible way that a belief can itself be ‘not in need of justification’ is if it already possesses something tantamount to justification (whether or not that term is employed), in which case this *status* needs to be further explained.’

⁵⁹ É preciso considerar, no entanto, as alegações de S. Kripke (1980) envolvendo tanto a existência de proposições necessárias que podem ser conhecidas a posteriori, como a existência de proposições contingentes que são conhecidas a priori, e a discussão filosófica que então tem início, a qual é apenas referida brevemente aqui, uma vez que ultrapassa o escopo da presente dissertação.

Proposições contingentes não podem ter sua verdade apreendida apenas pela apreensão de seu conteúdo, mas dependem para isso de algo que é exterior ao seu conteúdo.

Crenças empíricas sobre o conteúdo da apreensão sensória, alega o fundacionista, são básicas. Sobre ele pesa, então, a exigência de explicar, satisfatoriamente, como os dois conteúdos, da crença e da experiência sensória, relacionam-se epistemicamente. Quando entre duas crenças se estabelece uma relação de justificação, a conexão inferencial que existe entre elas acontece por meio de seus respectivos conteúdos assertivos. Assim, se uma crença é justificada, e ela articula-se epistemicamente com outra, ela pode lhe transmitir seu *status*.

Todavia, apenas estados doxásticos apresentam conteúdo proposicional e assertivo, e por isso podem tanto receber como conceder justificação. A crença básica prescinde da justificação que outro conteúdo assertivo (de outra crença) pode lhe dar. Mas, que outro tipo de conteúdo pode se constituir em fator de justificação? Supostamente o conteúdo da experiência pode desempenhar este papel. A questão, agora posta ao fundacionismo e sua alegação de que existem crenças básicas cujo amparo justificacional é a experiência sensória, é a de como é possível a articulação epistêmica entre uma crença e algo que não é uma crença, cujo conteúdo é, portanto, de outra natureza. Além disso, mesmo que essa conexão seja possível, para satisfazer as exigências do fundacionismo internalista, ela deve ainda ser acessível ao sujeito.

Em suma, para que a alegação capital fundacionista de que existem crenças básicas possa prosperar, é preciso identificar alguma coisa que tenha, por natureza, a capacidade de conceder justificação às crenças que se vinculam a ela, ao mesmo tempo em que prescinde de assim vincular-se para receber justificação. O dilema apresentado por W. Sellars (1991) tem precisamente esse ponto como objeto. As duas opções do dilema são: (i) ou a experiência sensória apresenta um caráter proposicional, e sendo justificada pode, assim, transmitir seu *status* epistêmico a outras proposições; a dificuldade consistindo nesse caso em esclarecer de onde vem a idéia de que essa proposição é verdadeira, sem recorrer à justificação de outras crenças, interrompendo assim o movimento regressivo de razões; (ii) ou a experiência sensória não apresenta um caráter proposicional, e, portanto, não necessita de justificação; o problema agora é explicar como uma apreensão sensória de caráter não-proposicional pode se constituir em razão para pensarmos que uma proposição acerca dessa experiência seja verdadeira.

É certo que o problema envolvendo a justificação de crenças básicas não é privilégio de nenhuma das versões de fundacionismo, atingindo qualquer teoria fundacionista.⁶⁰ Portanto, essa dificuldade inclui também a noção de crença básica justificada como sendo formada ‘espontaneamente’, enquanto resposta apropriada à experiência, oferecida pelo fundacionismo moderado proposto por Feldman (2003). Tal noção precisa ser esclarecida mediante uma explicação satisfatória de como essa justificação é obtida. Antes de tudo, é preciso explicar no que consiste, exatamente, a ‘proximidade de conteúdos’, responsável pela relação justificacional entre experiência e crença.

Assim, se não quisermos cair em dificuldades como as apontadas no dilema proposto por W. Sellars, há que se evitar atribuir ao conteúdo da experiência qualquer caráter proposicional, ao mesmo tempo em que se deve explicar como se dá a relação entre a experiência (de conteúdo não-proposicional) e a crença (de conteúdo proposicional), de modo a garantir a justificação da crença. Ademais, ao desistir da exigência de infalibilidade da justificação e da conexão dedutiva entre crenças justificadas básicas e não-básicas, o fundacionismo moderado abre mão de características fundacionista importantes. A suspensão, em caráter revogável, do regresso inferencial, alegando uma justificação *prima facie*, parece sugerir, afinal, que a crença não está devidamente ancorada, e o regresso não está terminado. Talvez, seja simplesmente o caso de que é nossa capacidade de oferecer respostas que, temporariamente, tenha chegado a um fim.

Finalmente, a proposta externalista não é atingida por muitas das dificuldades que se aplicam ao internalismo. Sua exigência limita-se à conexão objetiva com a verdade, não encontrando, portanto, nenhuma das complicações decorrentes da exigência de razões subjetivas, isto é, de razões que devem se colocar dentro da perspectiva cognitiva do sujeito. Justamente, o que do ponto de vista externalista é considerado como uma vantagem, para o internalista é um defeito inaceitável. Querelas à parte, parece cabível dizer que a concepção de justificação proposta pelo externalista não contempla nossas intuições acerca de racionalidade e sua relação com a justificação. Isto, para muitos, é uma carência inadmissível.

⁶⁰ Para uma ampliação desse tema ver as objeções de Bonjour (1985) apresentadas contra a teoria fundacionista em geral, e a clara exposição sobre os problemas do fundacionismo em Burdzinski (2007).

2.2 TEORIA DA JUSTIFICAÇÃO COERENTISTA

2.2.1 Coerentismo *Versus* Fundacionismo

A teoria coerentista se apresenta como a principal solução alternativa ao fundacionismo para o problema do regresso epistêmico. Alegando que a proposta fundacionista de estrutura da justificação apresenta sérios problemas em seu enfrentamento do argumento cético, o coerentismo tenta enfrentar o argumento cético através de uma estrutura que responde às objeções do trilema ao assumir uma forma estrutural circular de justificação.⁶¹ Em resumo, o projeto coerentista organiza-se em função da negação da alternativa fundacionista.⁶²

No coerentismo não há lugar para crenças básicas, nenhuma crença dentro de sistema doxástico do sujeito goza de um *status* epistêmico privilegiado. As crenças são justificadas por sua coerência com o sistema do qual fazem parte. Alegadamente, na estrutura da justificação coerentista não há necessidade de existir crenças básicas, nem é preciso que a cadeia justificatória aconteça a partir de um esquema argumentativo linear, visto que a justificação ocorre em função da relação de mútuo suporte que as crenças mantêm entre si. Conforme Lehrer (2000, p. 16): ‘O edifício da justificação se mantém devido ao modo pelo qual as partes se ajustam e se apóiam mutuamente, e não porque repousam numa fundação concreta de crenças básicas’.⁶³ As crenças perceptuais, que compõem a base da estrutura na teoria fundacionista, no coerentismo receberiam sua justificação pela coerência com o sistema de crenças, o qual deve balizar as condições perceptuais. Desse modo, se S crê, justificadamente, que ‘vê um gato no jardim’, é seu *background* de crenças que fornece a justificação da crença, ao estabelecer em que condições ele pode saber que ‘vê um gato no jardim’.

2.2.2 Elementos do Coerentismo

Essa teoria também está representada na literatura epistemológica por algumas metáforas, BonJour (2003, p. 44 e seguintes) cita algumas delas. Por exemplo, Neurath sugere a imagem

⁶¹ BonJour (2003, p. 13) considera que não é inteiramente correto entender a teoria coerentista simplesmente como assumindo a alternativa circular no regresso de razões, ele próprio ofereceu (1985) uma teoria coerentista na forma holística, que será brevemente comentada a seguir.

⁶² Para uma ampliação sobre a teoria coerentista ver também BonJour (1999a), Burdzinski (2004) e Kvanvig (2007).

⁶³ ‘The edifice of justification stands because of the way in which the parts fit together and mutually support one another rather than because they rest on a concrete foundation of basic beliefs.’

de uma balsa, constituída por nosso conjunto de crenças, flutuando, livre de amarras ou âncora, sobre um oceano. Para que permaneça coesa sobre as águas e não se perca nelas, é preciso que mantenha a força de união da estrutura, assim cada parte ‘danificada’ deve ser reparada, pela salvaguarda do todo. Na metáfora oferecida por Quine, temos uma rede de crenças que se mantém de modo conjunto, ou que conjuntamente se desfaz.⁶⁴

A marca registrada do coerentismo parece ser, para BonJour (2003), a noção de justificação enquanto processo holístico, no qual a crença P é justificada não como resultado de um raciocínio envolvendo uma cadeia inferencial linear, mas sim devido à sua coerência com o sistema do qual faz parte. O holismo extremo pode e deve ser evitado, a única exigência que permanece é a de que as unidades primárias de justificação sejam grupos de crenças interrelacionadas e não crenças individuais. Assim, não parece haver razão para que a coerência de um grupo de crenças menor do que o conjunto inteiro das crenças do sujeito não seja também indicadora de verdade (admitindo-se que coerência é, de algum modo, uma indicação de verdade).

Em suma, duas características principais dão ao coerentismo sua feição essencial: primeiro, não existem crenças básicas; segundo, a justificação de crenças empíricas é função de um complexo vínculo entre as crenças do sistema, por meio do qual essas crenças harmonizam-se e sustentam-se umas às outras, de modo a manter a coerência do sistema. A suposição doxástica é apresentada como terceiro elemento constitutivo do coerentismo. Para que o sujeito tenha acesso cognitivo ao fato de que a crença é coerente com seu sistema de crenças, de modo a estabelecer suas razões para aceitá-la, ele deve ter um entendimento, anterior à justificação da crença individual, acerca da coerência da totalidade de seu sistema de crenças. Usualmente o coerentismo é colocado desde uma perspectiva subjetiva, quanto ao que precisa ser coerente dentro do sistema, trata-se sempre do sistema de uma determinada pessoa. Como os itens que interessam na avaliação da coerência são sempre crenças, a justificação, nessa visão, é sempre doxástica. Outros estados mentais, que poderiam também ser relevantes, enquanto razões para crer, são nossos estados experienciais perceptuais, mas, alegadamente, tais estados não podem servir como razões, uma vez que carecem de conteúdo proposicional.⁶⁵

⁶⁴ Segundo BonJour (2003, p. 45) entender o coerentismo nesse modo extremado, no qual o sistema de crenças do sujeito forma um só corpo, é um erro a evitar, por ser implausível pensar que o conjunto de crenças seja assim configurado. Não é possível que a incoerência numa área de crenças do sujeito, por exemplo, física nuclear, possa destruir a coerência em outra área completamente diferente, como a de história da arte.

⁶⁵ Este é justamente um dos pontos de controvérsia entre coerentistas e fundacionistas. Estes últimos defendem que alguns estados experienciais parecem gozar de uma situação especial, que é a de não apresentarem conteúdo proposicional e, apesar disso, servirem como resposta a uma pergunta por razões de uma crença. Por exemplo,

Parece existir uma razão adicional para que o coerentista evite, a todo custo, permitir que nossos estados experienciais possam ser itens sobre os quais a coerência deva se estender. O fato é que, se a nossas experiências for atribuída essa importância epistêmica, o coerentismo aproxima-se, perigosamente, do fundacionismo. Como vimos, a teoria fundacionista necessita da existência de crenças básicas e de crenças não-básicas, para a formação de sua estrutura característica. Esses dois tipos de crença diferem pela condição assimétrica de sua justificação, ou seja, crenças básicas são independentes inferencialmente do ponto de vista justificacional, enquanto que a justificação das crenças não-básicas depende inferencialmente da justificação de outras crenças. Desse modo, as crenças básicas devem ostentar alguma qualidade intrínseca que garanta a sua verdade, para que possam servir de suporte justificacional para as demais crenças da estrutura. Ora, se uma teoria incluir estados experienciais como itens com os quais as crenças do sistema devem manter relações de coerência a fim de receberem justificação, deverá também fornecer uma explicação (como é o caso do fundacionismo) do que constitui essa qualidade intrínseca de modo a permitir a auto-justificação, ou auto-garantia, desse estado. Nesse caso, a justificação perderia seu caráter típico coerentista, porque o estado justificacional das crenças sobre experiências perceptuais não mais se deveria a uma relação com outra(s) crença(s). Sendo assim, essa teoria pareceria tipicamente fundacionista.

Na visão fundacionista o que justifica, em última instância, a crença do sujeito de que ‘está um dia ensolarado’ é sua experiência visual. É ela que fornece algum tipo de ‘garantia positiva’, no sentido epistêmico, à crença. Nesse ponto, o coerentismo pode evitar o embaraço de que é alvo o fundacionismo, uma vez que pode negar que nossas experiências tenham qualquer capacidade de comunicar algum *status* epistêmico positivo às crenças a elas relacionadas. O coerentista pode apelar para a alegação de que nossos estados experienciais podem ter, e têm, um papel na justificação de nossas crenças, de modo necessário, mas não suficiente. Em outras palavras, a experiência teria seu papel causal, enquanto fonte informacional para o sistema, mas esse papel não seria o mesmo por ela representado na teoria fundacionista, permanecendo a relação de coerência entre as crenças como a pedra de toque da justificação coerentista.

quando alguém diz ‘Meu braço dói’, e lhe perguntamos a razão de sua crença, a resposta invariavelmente repetirá a mesma asserção. A experiência de dor não parece necessitar de nada além dela mesma para dar origem a uma crença justificada, uma vez que o motivo pelo qual cremos que sentimos dor e o fato de sentirmos dor não parecem estar separados. O mesmo parece se dar quanto aos processos perceptivos do mundo exterior: é suficiente que olhemos pela janela para formarmos a crença de que ‘É um belo dia de sol’. Ordinariamente as pessoas invocam seus estados experienciais em favor de suas crenças, e isso, na ausência de algo que anule essa justificação, parece funcionar corretamente. Esse ponto será retomado com mais minúcias no capítulo 3.

E o que é coerência? Segundo BonJour (2003, p. 46):

Aqueles que empregam a noção concordam que coerência é uma questão de como as crenças num sistema de crenças ‘ajustam-se’ ou ‘encaixam-se’ umas às outras, de modo a constituir um todo cognitivo unificado e firmemente estruturado. E é claro também que esse ajustar-se ou encaixar-se dependerá, por sua vez, das várias e mais específicas relações lógicas, inferenciais e explanatórias que existem entre as crenças que compõem o sistema em questão.⁶⁶

BonJour alega que coerência não é, necessariamente, uma questão de se manter a consistência lógica entre as crenças do conjunto. Nós humanos, temos diferentes habilidades reais em operações lógicas, somos amplamente falíveis nesse campo. Assim, para que coerência possa ser interessante do ponto de vista da justificação epistêmica, ainda que apenas de modo *prima facie*, é preciso que haja algo além de consistência lógica. O que parece completar o quadro é um ‘alto grau de interconexão inferencial entre as crenças do sistema de crenças relevante’ e relações de caráter explanatório. Uma definição de coerência explanatória é oferecida por BonJour (1985, p. 95 e seguintes), a partir do elenco de fatores que integram a relação de coerência:

- (1) Um sistema de crenças é coerente só se é logicamente consistente.
- (2) Um sistema de crenças é coerente na proporção de seu grau de consistência probabilística.⁶⁷
- (3) A coerência do sistema de crenças é aumentada pela presença de conexões inferenciais entre suas crenças componentes e é aumentada na proporção do número e da força de tais conexões.
- (4) A coerência do sistema de crenças diminui na medida em que se divide em subsistemas de crenças os quais são relativamente desconectados uns dos outros do ponto de vista inferencial.
- (5) A coerência do sistema de crenças diminui na proporção da presença de anomalias⁶⁸ não-explicadas no conteúdo crido do sistema.⁶⁹

⁶⁶ “Those who employ the notion agree that coherence is a matter of how the beliefs ‘fit together’ or ‘dovetail’ with each other, so as to constitute one unified and tightly structured cognitive whole. And it is also clear that this fitting together or dovetailing will depend in turn on the various more specific logical, inferential, and explanatory relations that exist among the component beliefs of the system in question.”

⁶⁷ Quanto a (1) e (2), é importante a distinção que faz BonJour (1985, p. 95) entre inconsistência lógica e inconsistência probabilística, pois é possível um sistema ser inconsistente e ainda assim coerente: ‘Suponha que meu sistema de crenças contenha tanto a crença de que P como a crença de que é extremamente improvável que P. É claro que tal sistema de crenças pode, perfeitamente, ser logicamente consistente. Mas é igualmente claro, de um ponto de vista intuitivo, que um sistema que contém essas duas crenças é significativamente menos coerente do que seria sem elas e que, portanto, consistência probabilística é um segundo fator determinante da coerência. (No original: ‘Suppose that my system of beliefs contains both the belief that P and also the belief that is extremely improbable that P. Clearly such a system of beliefs may perfectly well be logically consistent. But it is equally clear from an intuitive standpoint that a system which contains two such beliefs is significantly less coherent than it would be without them and thus that probabilistic consistency is a second factor determining coherence’.)

É preciso, ainda, para completar essa definição de modo a torná-la inteligível e aplicável, que se possa determinar qual o peso de cada um desses fatores para a avaliação do grau de coerência do sistema. Justificação é uma qualidade epistêmica que admite graus, que podem variar de crença para crença. Logo, é necessário que na teoria coerentista seja oferecida uma definição de como é avaliada a justificação de cada crença do sistema a partir do nível de coerência de todo o conjunto.

Mas, mesmo que essa tarefa seja realizada com êxito, isso não parece ser suficiente para esclarecer completamente a noção de coerência: é preciso abranger ainda seu caráter explanatório. Conforme vimos em (3) a coerência de um sistema de crenças aumenta na proporção da força e do número das conexões inferenciais entre as crenças. A relação explanatória, sendo um tipo de relação inferencial, representa importante papel na atribuição de justificação das crenças. Isso se verifica, por exemplo, quanto ao conhecimento científico no qual explicamos um fato a partir de outros fatos, ou a partir de leis das quais esse fato pode ser inferido. Mas coerência, tal como deve ser entendida dentro de uma teoria epistêmica, não pode se reduzir apenas a uma relação inferencial explanatória. Lehrer (2000, p. 114) esclarece que outras relações inferenciais, estabelecidas entre as crenças, são também importantes para se determinar o grau de coerência, e por via de consequência, de justificação da crença

A noção de coerência, aplicada à teoria coerentista, é uma questão complexa e de múltiplos aspectos. No presente trabalho, a proposta central é focar os problemas envolvendo a justificação de crenças empíricas, e o eventual sucesso do fundacionismo clássico em lhes dar uma resposta satisfatória. Assim, nosso interesse na teoria coerentista limita-se apenas em apresentá-la como possível alternativa ao fundacionismo.

⁶⁸ Anomalia, segundo Bonjour (1985, p. 99), é ‘um fato ou evento, especialmente envolvendo alguma espécie de padrão recorrente, o qual se alega ocorrer em uma ou mais crenças do sistema de crenças, mas que é incapaz de ser explicado (ou seria incapaz de ser predito) a partir das outras crenças do sistema’. (No original: ‘[...] is a fact, or event, especially one involving some sort of recurring pattern, which is claimed to obtain by one or more of the beliefs in the system of beliefs, but which is incapable of being explained (or would have been incapable of being predicted) by appeal to the other beliefs in the system.’)

⁶⁹ ‘(1) A system of beliefs is coherent only if it is logically consistent. (2) A system of belief is coherent in proportion to its degree of probabilistic consistency. (3) The coherence of a system of beliefs is increased by the presence of inferential connections between its component beliefs and increased in proportion to the number and strength of such connections. (4) The coherence of a system of beliefs is diminished to the extent to which it is divided into subsystems of beliefs which are relatively unconnected to each other by inferential connections. (5) The coherence of a system of beliefs is decreased in proportion to the presence of unexplained anomalies in the believed content of the system’.

2.2.3 Problemas do Coerentismo

A acusação de circularidade viciosa, lançada por parte do campo fundacionista, está baseada no fato de que no esquema de justificação coerentista, a crença a ser justificada, enquanto integrante do sistema de crenças, participa de seu próprio suporte justificatório. Desse modo, o regresso é evitado sem apelar para crenças básicas, mas de modo insatisfatório se os coerentistas não conseguirem demonstrar como o raciocínio circular pode ser eficiente em gerar justificação de modo não problemático. Ademais, a alegação de que a justificação baseada em coerência pode ser atribuída a crenças empíricas parece ser igualmente, se não mais, controversa.

Para BonJour (2003, p. 44), um raciocínio simplesmente circular nunca poderá resultar em justificação, não importando quão grande seja essa cadeia circular. Por isso considera insatisfatória a defesa contra a acusação de circularidade viciosa, apresentada por alguns coerentistas, de que um círculo, quando é suficientemente grande, pode gerar justificação. Uma defesa, aparentemente mais plausível, segundo BonJour (1985, p. 92), é a de que essa cadeia assume uma forma holística, e não linear, apresentando complexas relações de mútuo suporte entre as crenças do sistema.

Portanto, uma teoria coerentista alegará [que] o aparente círculo da justificação não é de fato vicioso *porque não é genuinamente um círculo*: a justificação de uma crença empírica particular depende, finalmente, não de outras crenças particulares, como a concepção linear de justificação entenderia, mas sim da totalidade do sistema e sua coerência.⁷⁰

Outra dificuldade, que é colocada contra o coerentismo, diz respeito à acomodação da justificação de crenças empíricas acerca do mundo em nosso entorno. Quando o sujeito afirma ‘vejo um objeto verde’, ele não consegue (e não parece precisar) ir além da própria afirmação para justificar sua crença, ‘vejo um objeto verde’ porque ‘vejo um objeto verde’. Mas isso parece, no entanto, levar a uma noção de auto-justificação, claramente incompatível com o espírito coerentista. A defesa de Lehrer (2000, p. 99-100) é:

No entanto, isto não torna a crença auto-justificada, mesmo se ela possa ser não-inferencial. A crença não é justificada independentemente da relação

⁷⁰ ‘And hence, a coherence theory will claim, the apparent circle of justification is not in fact vicious *because it is not genuinely a circle*: the justification of a particular empirical belief finally depends, not on other particular empirical beliefs as the linear conception would have it, but instead on the overall system and its coherence.’

com outras crenças. Ela é justificada devido ao modo como é coerente com outras crenças que pertencem ao sistema de crenças.⁷¹

Como devemos, então, entender a relação de coerência explanatória do ponto de vista inferencial? Como é possível uma crença ser inferencialmente independente e ainda assim ser dependente relativamente ao grau de coerência? Lehrer invoca a necessidade de não se apresentar nenhuma ‘circunstância ou condição inusuais’, que prejudiquem a explicação do porquê da crença de uma pessoa. Isso indicaria a interessante possibilidade de existirem fatores estranhos ao sujeito que podem interferir na avaliação de coerência?

Lehrer (2000, p. 112) propõe a noção de ‘crenças auto-explicativas’, aplicável às sentenças de observação. Uma sentença é auto-explicativa ‘Quando a verdade de p explica por que a pessoa crê que p ’. A crença de que vejo um objeto verde é justificada a partir da verdade da proposição, assim, sentenças observacionais são auto-explicativas. Lehrer refere que, quando oferecemos a razão de por que vemos algo verde, estamos pressupondo o ‘princípio de exceção’, segundo o qual ninguém crê que vê algo verde exceto se for o caso de que vê algo verde, ou se for o caso de incorretamente pensar ver algo verde, ou estar alucinando, ou algo do gênero. Ou seja, excluindo as alternativas em contrário, restando como correta apenas a alternativa de que ‘vejo um objeto verde’, e essa crença sendo coerente com o *background* de crenças do sujeito, a sentença que ‘vejo um objeto verde’ é a explicação, pelo menos parcial, do conteúdo da crença, constituindo assim, de algum modo, sua (própria) justificação. Parcial porque o caráter auto-explanatório não seria idêntico ao caráter auto-justificacional, na medida em que depende sempre de uma relação de coerência com o sistema de crenças.

A idéia expressa pelo ‘princípio de exceção’ de que o sujeito só crê justificadamente que p , se p for o caso, parece ter um forte sabor de tautologia. Talvez seja o caso de nos encontrarmos, aqui, em uma situação tão difícil quanto àquela da justificação fundacionista. É preciso poder explicar, de modo mais satisfatório, como ocorre a conexão entre a coerência explicativa (e a justificação) da crença e a verdade da crença. Ou então, a teoria coerentista deve poder prescindir da noção de ‘coerência explanatória’, e manter que a atribuição de justificação a uma crença é condicionada à, e na proporção de, sua relação (seja de que natureza for) de coerência com o sistema de crenças.

⁷¹ ‘This does not make the belief self-justified, however, even though it may be noninferential. The belief is not justified independently of relations to other beliefs. It is justified because of the way it coheres with other beliefs belonging to a system of beliefs.’

Mas, como justificar então nossas alegações mais triviais de conhecimento empírico? As dificuldades envolvendo a noção de coerência, que foram brevemente apresentadas aqui, não são nada desprezíveis. Bonjour (2003, p. 47) considera-as suficientes para se perguntar se não constituiriam uma base para descartar as teorias coerentistas. Pois, mesmo que coerência seja uma noção interessante também para teorias fundacionistas da justificação, na medida em que representa uma relação que deve existir entre crenças básicas e crenças não-básicas, é certo que tal noção não tem o mesmo peso para uma teoria e outra. No caso do coerentismo ela parece ser vital. As várias críticas contra o coerentismo originaram três objeções principais, que Bonjour enumera (2003, p. 53): a objeção do isolamento, ou do *input*; a objeção dos sistemas coerentes alternativos, e a objeção da metajustificação. Esses problemas, que estão de algum modo interrelacionados, serão resumidamente apresentados a seguir.

A objeção do *input*, ou do isolamento, ancora-se no fato de o coerentismo não conceder à experiência sensorial nenhum papel na atribuição de justificação às crenças sobre o mundo, uma vez que nessa teoria apenas estados doxásticos podem se constituir em fator de justificação. O coerentista deve poder explicar como se dá a conexão com a verdade, já que a experiência não fornece o devido *input* a partir do mundo exterior. Como é possível, nesse caso, que o conteúdo das crenças sejam descrições acuradas das situações objetivas? Os críticos da posição coerentista alegam que apenas a coerência interna do sistema não pode oferecer uma indicação de que o mundo real externo seja da forma como o sistema de crenças afirma que ele é. Ou seja, é possível que o sujeito S abrigue um sistema de crenças totalmente coerente e completamente falso. Ou ainda, que a verdade das crenças ocorra de modo totalmente acidental, porque completamente desvinculado da realidade.

Crenças empíricas são possíveis, dentro do esquema coerentista, uma vez que ‘causalmente geradas pelo mundo’. Acerca desse tipo de crenças diz Bonjour (1985, p. 117): ‘Ela [a crença] simplesmente me ocorre, ‘me atinge’, de um modo que é tanto involuntário quanto totalmente coercivo; tal crença é, eu diria, *cognitivamente espontânea*’.⁷² Mais adiante (1985, p. 119), acrescenta que essa crença ‘cognitivamente espontânea’ não deve sua justificação a algo que lhe seja intrínseco ou primitivo, como alegado nas teorias fundacionistas da justificação, mas sim à relação que a crença mantém com o ‘*background* e o contexto dado por minhas outras crenças’.⁷³ No entanto, ao conceder que há em nossas

⁷² “Rather it simply occurs to me, ‘strikes me’, in a manner which is both involuntary and quite coercive; such a belief is, I will say, *cognitively spontaneous*.”

⁷³ “[...] background and context provided by my others beliefs.”

experiências sensoriais algum papel epistêmico relevante, o coerentismo parece se colorir, de modo inevitável, de tons fundacionistas.

A objeção dos sistemas coerentes alternativos refere-se ao fato de que a teoria coerentista, em sua formulação, não exclui a possibilidade de que existam dois (ou mesmo muitos mais) diferentes e incompatíveis conjuntos de crenças, absolutamente coerentes do ponto de vista interno. Dois sujeitos podem abrigar em seus sistemas de crenças, um a crença de que P e outro a crença de que não-P, e, não importa quão alto se eleve o padrão de coerência exigido, ambos podem estar justificados em suas crenças. E, por óbvio, apenas uma das crenças é verdadeira. Não há, aqui, nenhuma dificuldade quanto à atribuição de justificação às crenças, uma vez que também o fundacionismo admite a relativização da justificação às razões que o sujeito possui para sua crença. A questão problemática, nesse caso, é a de como decidir entre os dois sistemas, no que diz respeito à verdade da crença, mantendo-se apenas coerência como critério.

Outro modo de apresentar esse problema é alegar que para toda crença existe sempre um sistema coerente que pode abrigá-la. Ou seja, efetuando-se as devidas modificações num dado sistema de crenças, toda e qualquer crença pode ser justificada. Bonjour (2003, p. 54) esboça uma tentativa de resposta, apoiada na noção coerentista de observação:

Se a existência de um componente observacional substancial for considerada uma condição necessária para a justificação empírica, como sugerido acima, então, alega-se, não existem mais razões para se pensar que tais sistemas alternativos podem ser livremente inventados do modo como é alegado pela objeção, e, portanto, não existe mais nenhuma razão óbvia para se pensar que eles sejam genuinamente possíveis. O ponto aqui, é o de que não há nenhuma razão para se pensar que crenças cognitivamente espontâneas, que se julga sejam provavelmente verdadeiras em relação a um sistema de crenças arbitrariamente inventado, sejam de fato coerentes com este sistema ao longo do tempo, e assim não existe nenhuma razão para se pensar que tal sistema *permanecerá* coerente.⁷⁴

Justificação é uma noção entendida de modo incontroverso pela comunidade de epistemólogos como sendo um guia para a verdade, sendo assim, a inquietação que subjaz a esse problema é a de que coerência, à qual a idéia de justificação está atrelada na teoria

⁷⁴ 'If the existence of a substantial observational component is made a necessary condition for empirical justification, as suggested above, then, it is claimed, there is no longer any reason to think that such alternative systems can be freely invented in the way that the objection claims, and hence no longer any obvious reason why they should be thought to be genuinely possible. The point here is that there is no reason to think that the cognitively spontaneous beliefs that are judged to be likely to be true in relation to an arbitrarily invented system of beliefs will in fact cohere with that system over time, and thus no reason to think that such a system will *remain* coherent.'

coerentista, não apresente essa natureza de indicador da verdade. De algum modo, os dois problemas, do isolamento e dos sistemas coerentes alternativos, encontram-se quanto à preocupação a respeito da vinculação com a verdade. Mas, como já referido anteriormente, oferecer uma definição de justificação como conducente à verdade não é um problema que concerne apenas à teoria coerentista.

A objeção da metajustificação pode ser apresentada na versão do que R. Fumerton (2006, p. 48) chama de ‘coerentismo de acesso’: ‘[...] uma crença está epistemicamente justificada desde que o sujeito cognoscente esteja consciente que (saiba que, tenha uma crença justificada de que) a crença é coerente com o restante do que ele crê’.⁷⁵ Assim sendo, deve ser estabelecido em que condições essa consciência ocorre, de modo a evitar entrar na mesma situação dificultosa que ocorre quanto ao regresso epistêmico das razões na estrutura fundacionista. Mais adiante ele acrescenta:

O único modo de compreender o que você crê seria se dar conta da coerência entre a proposição de que você tem uma certa crença e as outras proposições em que acredita. Mas, para aperceber-se de que ocorre essa coerência, você precisaria novamente dar-se conta da coerência entre a proposição de que você crê que tem uma certa crença e o resto de suas crenças, e assim por diante, *ad infinitum*. Um problema exatamente análogo diz respeito à consciência das conexões entre proposições que acreditamos. Para justificar nossa crença de que uma dada conexão evidencial ocorre, precisaríamos descobrir coerência entre nossa crença de que a conexão evidencial ocorre e o resto do que cremos. Mas, descobrir essa coerência exigiria que descobríssemos uma outra coerência entre nossa crença sobre a coerência e o resto do que cremos, e assim por diante, *ad infinitum*. Ironicamente, uma teoria coerentista concebida especificamente para evitar o argumento do regresso do fundacionismo enfrenta seu próprio regresso vicioso.⁷⁶

BonJour (2003, n. 21, p. 55) afirma que a única saída aparente para o coerentismo frente a esse problema seria mediante um argumento de metajustificação *a priori*, o qual teria de invocar a própria noção de coerência em sua justificação de que coerência é conducente à verdade. Em conclusão, diz ele que ‘apenas uma visão que apela, em algum ponto, para um

⁷⁵ ‘[...] a belief is epistemically justified provided that the believer is aware that (knows that, has a justified belief that) the belief coheres with the rest of what is believed.’

⁷⁶ ‘The only way to figure out what you believe would be to notice a coherence between the proposition that you have a certain belief and other propositions believed. But to realize that that coherence obtains, you would again need to notice a coherence between the proposition that you believe that you have a certain belief and the rest of what you believe, and so on, *ad infinitum*. An exactly analogous problem concerns awareness of the connections between propositions believed. To justify our belief that a given evidential connection obtains, we would need to discover coherence between our belief that the evidential connection obtains and the rest of what we believe. But discovering that coherence would require that we discover another coherence between our belief about coherence and the rest of what we believe, and so on, *ad infinitum*. Ironically, a coherence theory designed specifically to avoid the regress argument for foundationalism faces its own vicious regress.’

insight ou entendimento direto da verdade pode evitar esse problema'.⁷⁷ Em outras palavras, uma visão fundacionista. E a porta de saída para o coerentismo configura-se, assim, numa porta de entrada para o fundacionismo. É por ela que BonJour vai transitar, ao propor uma teoria da justificação fundacionista de contornos clássicos, a qual será objeto do capítulo seguinte deste trabalho.

⁷⁷ '[...] only a view that appeals at some point to a direct insight into a grasp of truth can avoid this problem [...].'

3 FUNDACIONISMO CLÁSSICO REVISITADO

Do fascinante debate em torno da justificação epistêmica fica patente a dimensão das dificuldades que se apresentam aos proponentes de teorias que têm esse objeto. Como não poderia ser diferente, as teorias fundacionistas da justificação enfrentam grandes e sérias objeções, e o fundacionismo de modelo internalista e cartesiano sofreu sua quota particular de golpes. Da cisão interna, surgiram novas e diferentes versões fundacionistas, das quais nos ocupamos de modo breve no capítulo anterior. Podemos dizer que, atualmente, as versões de fundacionismo não-cartesiano vêm apresentando um número maior de adeptos. No entanto, o fundacionismo clássico não teve ainda sua morte declarada, sua volta tem sido anunciada na forma de propostas teóricas que retomam algumas das qualidades distintivas essenciais do fundacionismo cartesiano. No presente capítulo, serão abordadas as teorias fundacionistas contemporâneas de Laurence Bonjour, Richard Fumerton e Timothy McGrew.

3.1 ELEMENTOS DO FUNDACIONISMO CLÁSSICO CONTEMPORÂNEO

Primeiramente, é importante apresentar algumas noções relevantes para a correta compreensão das propostas teóricas contemporâneas, referidas acima. Delas nos ocuparemos a seguir.

3.1.1 Percepção como fonte básica de justificação e conhecimento

Vimos anteriormente que, na concepção cartesiana, a justificação de crenças fundacionais pode ser obtida de modo *a priori*, a partir de nossos estados mentais. A crença infalível é obtida ao enunciarmos uma proposição, formulada na primeira pessoa do singular, e contendo um verbo da esfera de ação do pensamento, como é o *cogito* expresso por Descartes (2007, p. 40): ‘Assim, uma vez que tudo foi ponderado à saciedade e maduramente, afinal se deve convir que esta afirmação - eu sou, eu existo -, toda vez que por mim é proferida ou pensada, é necessariamente verdadeira’.⁷⁸

⁷⁸ ‘Adeo ut, omnibus satis, superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.’

O *cogito* é a expressão da primeira certeza que podemos alcançar na busca pela verdade. A partir do conhecimento seguro da própria mente, Descartes encontra conhecimento seguro acerca do mundo exterior, mediante a garantia fornecida pela existência de um Deus bondoso, assegurando a confiabilidade de nossas funções cognitivas sensórias, mesmo diante da ameaça do engano, seja ele provocado por um gênio maligno enganador, seja simplesmente por não podermos distinguir nosso estado de vigília daquele do sonho. Assim, podemos fundamentar nosso conhecimento em percepções que são ‘claras, evidentes e distintas’, as quais é impossível que correspondam, sistematicamente, a enganos e não a coisas reais. Finalmente, ao término da segunda meditação, Descartes (2007, p. 54) enuncia sua concepção de fenômeno perceptivo:

[...] pois agora que se me tornou manifesto que nem os corpos como tais são percebidos propriamente com os sentidos ou com a faculdade imaginativa, mas só pelo intelecto e que não são percebidos pelo fato de serem tocados ou vistos, mas tão-somente porque são inteligidos, sei claramente que nada pode ser percebido por mim com mais facilidade e evidência do que a minha mente.⁷⁹

A partir das idéias expressas na obra cartesiana, podemos ver que o fundacionismo clássico apresenta, em sua origem, a idéia de que as únicas evidências disponíveis, para justificar nossas crenças básicas, nos são dadas pelos conteúdos conscientes de nossos estados mentais. Esses estados constituem os objetos que podemos perceber de modo distinto e, portanto, verdadeiro.

Desse modo, obtemos uma base segura para o conhecimento quando esse provém de um *insight a priori*, mas, e quanto a nossas crenças sobre o mundo externo? A questão central expressa aqui, interessante do ponto de vista epistemológico, refere-se ao caráter da experiência sensória e a relação que essa mantém com o mundo físico. É preciso, por conseguinte, que se possa estabelecer: (i) que tipos de objetos se dão a conhecer de modo imediato na percepção; e (ii) como a experiência sensória pode ser epistemicamente relevante a ponto de constituir-se em justificação para crenças empíricas.

Alguns epistemólogos pretendem oferecer respostas a essas perguntas, assumindo a teoria representacionista. Incluindo-se entre eles, diz BonJour (2002, p. 157):

⁷⁹ ‘[...] nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur, aperte conosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi.’

[...] as únicas alternativas com respeito ao conhecimento do mundo externo parecem ser o ceticismo e alguma versão de representacionismo, talvez uma que reconheça e incorpore a idéia de que juízos perceptuais sobre o mundo material são intencionalmente diretos.⁸⁰

As teorias representacionistas dos dados dos sentidos e adverbial, apresentadas a seguir, são freqüentemente assumidas em argumentos que se referem ao problema da justificação das crenças fundacionais.

3.1.1.1 Teoria dos dados dos sentidos

Segundo essa teoria, os objetos de nossa experiência sensória são entidades privadas e não físicas. São esses objetos que apresentam efetivamente as qualidades experimentadas por nossos órgãos sensoriais. Dois argumentos são invocados a favor dessa teoria: o argumento da ilusão e o argumento científico.

O primeiro deles tem por objeto situações envolvendo algum tipo de erro perceptivo, cujas amplitudes e etiologias podem variar desde a mera relatividade da percepção, em que erro refere-se às características do objeto, e deve-se às condições em que a percepção ocorre, passando pelos casos de ilusão, nos quais percebemos o objeto alterado em relação à sua configuração real, chegando, finalmente, ao ponto extremo da alucinação, na qual o objeto de minha percepção não se refere a nenhum objeto existente na realidade.

Vejamos algumas situações nas quais os processos perceptivos não obedecem a seu curso normal. O caso da relatividade da percepção é bem representado pela idéia de um objeto branco, percebido como tendo a cor laranja, devido à incidência de uma luz na cor laranja sobre ele. Ou ainda, a forma retangular de uma caixa, percebida como sendo trapezoidal, devido ao ângulo em que o observador se encontra. Já a ilusão é classicamente referida no caso da vara reta que, sendo parcialmente imersa em água, parece estar partida ou dobrada.

Tanto na ilusão quanto na percepção relativa existe um objeto real correspondendo, ainda que apenas de modo parcial, ao conteúdo da percepção; já na alucinação, tal objeto não existe. Algumas das dificuldades identificadas nesta teoria são expressas por questões, formuladas por Bonjour (2001a), as quais apresentamos, resumidamente, como segue:

⁸⁰ '[...]the only alternatives with regard to knowledge of the external world appear to be skepticism and some version of representationalism, perhaps one that recognizes and incorporates the view that perceptual judgements about the material world are intentionally direct.'

- a. Por que supomos, nos casos de percepção normal, a existência de objetos reais apresentando as qualidades experienciadas por meio dos dados dos sentidos? Não seria o caso de o sujeito estar em um estado, no qual ‘parece’ a ele ter a experiência, sem, no entanto, que nenhum objeto real esteja presente?
- b. Por que, nos casos de ilusão e percepção relativa, devemos supor a existência de um objeto real, ao qual essas percepções, ainda que parcialmente incorretas, correspondem?
- c. Na percepção relativa, não há uma diferença entre percepções verídicas e não-verídicas, pois, tanto em uma, como em outra, o objeto da experiência direta são dados dos sentidos, de maneira que as experiências verdadeiras e não-verdadeiras são indistinguíveis.
- d. Finalmente, alguns problemas, envolvendo a própria natureza desses dados dos sentidos, parecem ser inevitáveis: eles existem sempre ou apenas quando são percebidos? São públicos ou privados? Podemos enganar-nos a seu respeito? Existem apenas na mente ou têm uma existência independente dela?

O segundo argumento é o da definição científica da percepção. A ocorrência de variações, tanto do meio em que a percepção acontece quanto da própria estrutura sensória do sujeito da percepção, lhe serve de motivação. Como as condições perceptivas podem variar, mesmo na ausência de qualquer variação nas condições do objeto físico real, podemos questionar, filosoficamente, se o objeto da percepção corresponde (ou pode corresponder) exatamente àquele objeto material envolvido na percepção. Uma vez que sempre ocorre um lapso de tempo, ainda que mínimo, no qual os processos fisiológicos envolvidos na experiência sensória têm lugar, podemos dizer que nunca chegamos a ver o objeto, tal como ele é, no momento em que a percepção se completa.

3.1.1.2 Teoria Adverbial

Essa teoria não postula a existência de objetos, tal como faz a teoria dos dados dos sentidos, evitando assim as complicações apontadas anteriormente, que dizem respeito, sobretudo, ao *status* ontológico desses objetos. Desse modo, a simples ocorrência de um ato mental, ou de um estado mental, já seria suficiente para a definição de experiência imediata. Em consequência, segundo BonJour (2001a), quando temos uma experiência imediata de um

objeto, isso significa que ficamos em um estado sensitivo, ou de percepção sensória, ou ainda de nos ‘parecer’⁸¹ que algum objeto é de determinado modo.

Eu percebo de uma certa maneira, ou algo me parece de um certo modo, e é essa maneira específica de perceber, ou modo de me parecer, que causa o conteúdo específico da minha experiência imediata. Esse conteúdo pode ser verbalmente indicado por meio da adição de um modificador adverbial ao verbo que expressa o ato de perceber (donde o rótulo para essa concepção).⁸²

Conforme essa teoria, se o sujeito vê, durante uma alucinação, aranhas pretas subindo por sua perna, diz-se que ele percebe ‘aranhapretamente’. Ou seja, para a ocorrência da experiência imediata basta que o sujeito esteja no modo específico desse estado experiencial de ver ‘aranhapretamente’. Nenhum objeto físico ou mental, do tipo ‘dados dos sentidos’, com a forma e a cor de uma aranha preta, precisa existir. As duas teorias apresentadas acima não são exatamente opostas. Podemos transformar uma descrição feita em termos de dados dos sentidos em uma descrição adverbial, simplesmente, referindo-nos ao estado perceptivo das propriedades que os dados dos sentidos apresentam, pelo uso de um advérbio de modo. No caso de uma ficha de jogo alaranjada, percebida como tendo uma forma elíptica e cor laranja-avermelhado, podemos dizer que a percebemos ‘elíptica-laranja-avermelhadamente’.

Mas esses exercícios, envolvendo a transformação de nossas experiências sensoriais em advérbios de modo, não parecem esclarecer qual a natureza da experiência imediata, nem acrescentar algo que seja epistemologicamente relevante. O ponto interessante, da perspectiva epistemológica, é poder compreender a natureza, tanto dos dados dos sentidos quanto do estado perceptivo apontado na teoria adverbial, e compreender como ambos podem servir de base para a justificação da crença e ser, por consequência, de valor para o conhecimento. Dado que ambas as teorias não diferem no que diz respeito ao conteúdo da experiência, e a força epistêmica depende desse conteúdo, para fins epistêmicos podemos dizer que uma vale a outra.

⁸¹ A expressão ‘appeared to’, usada na descrição do estado de experiência imediata no qual se encontra o sujeito da percepção, é de difícil tradução para a língua portuguesa, sendo mais comumente traduzida por ‘parecer’ e ‘ser parecido a’, conforme em Chisholm (1969).

⁸² ‘I sense in a certain manner or am appeared to in a certain way, and it is that specific manner of sensing or way of being appeared to that accounts for the specific content of my immediate experience. This content can be verbally indicated by attaching an *adverbial* modifier to the verb that expresses the act of sensing (which is where the label for the view comes from).’

3.1.2 Experiência Imediata

Para podermos entender, com propriedade, as versões contemporâneas de fundacionismo clássico que serão objeto deste capítulo, precisamos nos deter particularmente sobre a questão fulcral envolvendo a existência de crenças básicas, e de como elas podem obter sua justificação de modo a manter seu *status* fundacional. Um primeiro passo interessante, nesse sentido, é o de procurarmos estabelecer qual o caráter de nossas experiências imediatas, e Descartes é uma boa referência inicial nesse tema. Na teoria cartesiana, uma base segura para nossas crenças nos é dada pela experiência que temos, de modo direto, de nossos estados mentais. Defensor de um realismo indireto, Descartes admite como objetos do nosso conhecimento apenas as representações que temos na mente, assim sendo, nossas crenças acerca desses estados mentais estão aptas ao posto de crenças fundacionais.

O conhecimento que temos do mundo material exterior à nossa mente, alcançável via a experiência imediata que ocorre na percepção sensorial, constituiria um segundo elemento integrante da base do edifício de crenças. Conforme já referimos anteriormente, sendo nossos sentidos falíveis, esse segundo passo em direção à certeza do conhecimento exige alguma sofisticação nos argumentos cartesianos, de modo que a infalibilidade das crenças perceptuais não pode ser alegada sem alguma dificuldade argumentativa.

Mas, como é constituída, exatamente, uma experiência imediata, ou direta? Esse tipo de experiência pode ser melhor entendida a partir de uma situação ilustrativa. Quando ouvimos o som do apito do guarda noturno, formamos a crença: ‘O guarda noturno está passando pela rua’. Nesse caso, parece ocorrer um momento intermediário, o qual não seria necessário se tivéssemos acesso visual à figura do guarda caminhando pela rua. Parece haver uma relação de inferência entre a experiência auditiva do som do apito, e a atividade do guarda passando na rua, que é a base para a formação de nossa crença.

Segundo Bonjour (2002, p. 106), essa relação de inferência entre a produção do som e a correspondente ocorrência de uma dada atividade, ou evento, que a presença do som faz inferir ser o caso, pode acontecer de modo não-consciente, por meio de uma espécie de automatismo, ou simples reação programada frente a um estímulo sensorial. Dessa maneira, basta que a ocorrência dos eventos (no exemplo acima, o apito do guarda e o fato de ele estar passando na rua, e a conseqüente crença a partir disso formada) torne-se tão familiar que ‘a inferência em questão torna-se cada vez menos considerada e explícita. [...] posso nem mais

colocar minha atenção no ruído de uma maneira muito explícita, e pode mesmo ser questionado se estou, em absoluto, explicitamente consciente dele’.⁸³

Mas, quão imediata pode ser a experiência do som? Uma vez que a reação auditiva é provocada por um estímulo externo (salvo em casos de alucinação), a chance de podermos ser enganados por um gênio maligno, do tipo cartesiano, merece sempre consideração. Assim, em termos cartesianos, o que experienciamos diretamente não é a vibração da onda acústica no ar, mas, sim, o estímulo transformado em sensação auditiva, o qual já é um evento mental, interno ao sujeito. Essa sensação não pode, por conseguinte, ser passível de engano, mesmo no caso de sonhos, alucinações ou artimanhas demoníacas. Em conclusão, nossa experiência do som físico dependeria do processo perceptivo que ocorre a partir de nossas sensações auditivas, quando, e se, estivermos realmente tendo essa experiência, e não o contrário.

Nossa justificação para crer que o som ocorreu, e que nós o ouvimos, é posterior à experiência de nossas sensações. Na concepção cartesiana, nossa experiência mais imediata é aquela de nossas sensações subjetivas, tais como as qualidades que constituem o objeto da experiência. São essas entidades, ou processos subjetivos, que configuram a base justificacional para nossas crenças sobre o mundo, devido a uma dependência oriunda de uma anterioridade, tanto causal quanto justificacional. Assim, podemos dizer que uma experiência é imediata quando ela é independente, causal e justificacionalmente, de outra experiência. Uma experiência que se apresenta de modo direto à mente tem o caráter adequado para, em termos cartesianos, justificar nossas crenças empíricas. Essa idéia também está presente na noção de ‘familiaridade’,⁸⁴ na qual o conhecimento direto do objeto acontece de modo que não há lugar para a dúvida ou erro. É exatamente esse tipo de contato epistêmico que parecemos ter com o conteúdo de nossos estados mentais conscientes.

Em resumo, segundo propostas teóricas de inspiração cartesiana, como as de Bonjour, Fumerton e McGrew, em todos os casos de experiência sensória, o que apreendemos de modo direto, seja real ou aparente, nunca é um objeto material externo, mas, sempre e tão-somente, o objeto de nossas sensações subjetivas. Sendo assim, deparamos com a seguinte dificuldade epistemológica: tendo por base nossas experiências imediatas, cujo caráter é subjetivo como vimos, como podemos justificar (se podemos) nossas crenças sobre a existência de um mundo material exterior, povoado de objetos físicos, alvos de nossa percepção sensória? Esse

⁸³ ‘[...] the inference in question becomes less and less considered and explicit. [...] I may no longer focus on the noise in any very explicit way, and it might even be questioned whether I am explicitly aware of it at all.’

⁸⁴ A noção de ‘familiaridade’ será abordada com mais detalhe quando for tratada a proposta de fundacionismo clássico oferecida por R. Fumerton.

problema será central na tentativa de Bonjour de oferecer uma teoria da justificação de crenças fundacionais, da qual nos ocuparemos na próxima seguinte.

3.2 DE VOLTA AO FUNDACIONISMO CLÁSSICO: LAURENCE BONJOUR

Após defender por vários anos a teoria coerentista, L. Bonjour (2001, p. 22), diante dos ‘intrigantes, mas, finalmente, estéreis labirintos do coerentismo’,⁸⁵ volta-se para a única alternativa que considera viável como resposta ao problema envolvendo o regresso na estrutura da justificação epistêmica: uma teoria fundacionista de modelo clássico, na qual as crenças que compõem a fundação dessa estrutura são justificadas de modo não-inferencial e infalível. A razão de sua opção por uma teoria fundacionista nos moldes da tradição cartesiana vincula-se ao fato de considerá-la, diante das teorias concorrentes, como sendo a posição mais defensável.

No capítulo 2, quando nos referimos à estrutura da justificação fundacionista, vimos que dois problemas nela têm sua origem: o problema da justificação das crenças que constituem a fundação do edifício de crenças; e o problema da transmissão dessa justificação, desde a base até as crenças que formam a superestrutura. Não parece ser excessivo repetir quão vital é, para as teorias fundacionistas, explicar como acontece a atribuição do *status* justificacional das crenças fundacionais, e como é possível que tais crenças existam. No caso da versão de fundacionismo internalista defendida por Bonjour,⁸⁶ essa justificação deve ser acessível ao sujeito da crença, isto é, ou ele está imediatamente consciente das razões pelas quais crê que a crença é verdadeira, ou pode tê-las presentes na consciência mediante reflexão. Em linhas gerais, Bonjour defende que a justificação epistêmica de crenças empíricas apóia-se, basicamente, em uma fundação constituída por crenças sobre o conteúdo da experiência, sobretudo sensória. Para que esse ponto seja adequadamente esclarecido, é preciso estabelecer qual o caráter desse tipo de experiência. O problema fica interessante, epistemologicamente falando, quando consideramos o dilema, já mencionado no capítulo anterior, proposto por W. Sellars.⁸⁷

1. Se a apreensão sensória é de caráter proposicional, ou seja, apresenta como

⁸⁵ ‘[...] the intriguing but ultimately barren labyrinths of coherentism’.

⁸⁶ Bonjour apresenta sua proposta teórica, com pequenas variações, em três obras diferentes, Bonjour (1999b, 2001b) e Bonjour e Sosa (2003), das quais ora nos valem alternadamente.

⁸⁷ A apresentação desse dilema é feita aqui a partir da obra de Bonjour (2003, p. 61). Para uma ampliação sobre o assunto, ver W. Sellars (1991).

conteúdo a alegação conceitual de que a experiência é de um determinado tipo, então é fácil vermos como, constituindo-se em uma proposição justificada, ela pode transmitir esse *status* epistêmico a outras proposições (ou crenças) que sejam sobre esse mesmo conteúdo. A dificuldade apresentada nesse caso referir-se-ia à demonstração de como essa proposição obteve sua justificação independente da justificação de outras. O movimento regressivo de razões deve ser interrompido, para tanto é preciso esclarecer de onde vem a idéia de que essa proposição é verdadeira, sem recorrer à justificação de outras crenças,

2. Por outro lado, se a apreensão da experiência for de caráter não-proposicional, ou seja, não envolver uma alegação conceitual sobre o caráter da experiência, então tal apreensão não precisa de justificação. A dificuldade agora recai sobre a transmissão de um *status* justificacional, que aparentemente não está presente, às proposições que se referem ao conteúdo dessa experiência. Ou seja, o problema agora é explicar como uma apreensão sensória de caráter não-proposicional pode constituir-se em razão para pensarmos que uma proposição acerca dessa experiência seja verdadeira.

Em outras palavras, quando apelamos para nossas experiências sensoriais como base justificacional de nossas crenças empíricas, devemos esclarecer qual a natureza dessas experiências, a fim de que seu papel epistêmico possa ser bem determinado. Ora, se elas forem entendidas como tendo conteúdo proposicional, ou como constituindo um estado que é do tipo doxástico, e forem justificadas, não há problema em ver como podem fornecer justificação às crenças que delas dependem. O busílis é entender como os estados mentais experienciais não precisam, eles próprios, de justificação de modo dependente de outras crenças. A outra alternativa no dilema seria considerar que o ato mental de apreensão do conteúdo da experiência não é de natureza proposicional, não apresentando, portanto, nenhum conteúdo conceitual. Assim sendo, ele não necessita de nenhuma justificação, mas também não está em posição de fornecer nenhuma força epistêmica aos estados mentais, com conteúdo proposicional (as crenças), formados a partir dele.

Em suma, a questão oriunda desse dilema é a de como, a partir de um ato mental do qual o sujeito não está consciente proposicionalmente, pode ocorrer uma relação que forneça justificação à crença formada com base no conteúdo desse ato. Bonjour considera esse

problema, envolvendo a justificação de crenças empíricas, como um dos mais fundamentais dirigidos ao fundacionismo. Para que possamos penetrar um pouco mais na argumentação apresentada por Bonjour (2003, p. 61 e seguintes), devemos considerar alguns aspectos envolvendo a justificação das crenças formadas a partir de experiência, e a relação que elas devem ter com a experiência que lhes dá, supostamente, origem. Essas considerações serão desenvolvidas em duas etapas: primeiramente, será oferecida uma explicação de como ocorre a justificação de uma metacrença sobre a existência e conteúdo de uma crença ocorrente de primeira ordem; a seguir, será enfocada a justificação de crenças fundacionais sobre o conteúdo da experiência sensória.

A natureza da experiência consciente de estarmos tendo uma crença, ou pensamento, ocorrente de primeira ordem, é aperceptiva. Temos consciência da crença de primeira ordem, porque ela é objeto de um estado consciente de ordem superior. Assim, se considerarmos a proposição que constitui o conteúdo da crença de primeira ordem, ‘o fundacionismo é muito mais defensável do que a maioria dos filósofos pensa’,⁸⁸ e a proposição de nível superior a ela, ‘estou presentemente crendo, ou pensando, que o fundacionismo é muito mais defensável do que a maioria dos filósofos pensa’,⁸⁹ podemos ver que se trata de duas proposições metafisicamente distintas, sendo que a segunda é simplesmente uma consciência⁹⁰ que tem por objeto a crença de primeira ordem. A experiência aperceptiva não constitui, conforme entende Bonjour, o único tipo disponível de experiência, e sendo assim, poderíamos dizer, que a justificação para a segunda crença é, simplesmente, a consciência de estarmos tendo a crença, ou pensamento, ocorrente de primeira ordem. Bonjour (2003, p. 62) acrescenta que:

[...] parece um erro fundamental pensar que minha primeira consciência de meu pensamento, ou crença, ocorrente e seu conteúdo é de um tipo aperceptivo, o qual depende essencialmente da existência de um segundo estado mental.⁹¹

Segundo essa concepção, toda crença ocorrente apresenta, como caráter essencial e intrínseco, a consciência dos dois aspectos correlativos de seu conteúdo. Por um lado, o conteúdo proposicional, no caso apontado acima constituído pela proposição ‘o

⁸⁸ ‘Foundationalism is more defensible than most philosophers think.’

⁸⁹ ‘I am presently believing or thinking that foundationalism is more defensible than most philosophers think.’

⁹⁰ A expressão usada por Bonjour, nesse caso, é ‘conscious awareness’, que optamos por traduzir apenas por ‘consciência’, uma vez que os equivalentes em português tanto de ‘consciousness’ quanto de ‘awareness’ é ‘consciência.’

⁹¹ ‘[...] it seems to me a fundamental mistake to think that my primary conscious awareness of my occurrent belief or thought and its content is of an aperceptive sort, which essentially depends on the existence of a second state of mind.’

fundacionismo é muito mais defensável do que a maioria dos filósofos pensa'; e de outro, o caráter assertórico envolvido na consideração desse conteúdo. A consciência desses dois aspectos não seria de natureza aperceptiva, ou reflexiva, mas sim de natureza, pelo menos em parte, constitutiva da própria crença, ou pensamento, ocorrente de primeira ordem. Nas palavras de Bonjour (1999b, p. 232):

Minha sugestão é a de que um aspecto intrínseco e essencial de ter uma crença ocorrente é estar consciente dos dois aspectos correlativos de seu conteúdo: primeiro, seu conteúdo proposicional [...]; segundo, o caráter assertórico antes que, por exemplo, indagativo de se ter na mente esse conteúdo.⁹²

Esse ponto é retomado por Bonjour (2003, p. 62-63), enfatizando sua tese de que uma dada crença, ou pensamento, ocorrente pode ser um estado mental consciente por si próprio, ou seja, de modo independente de um segundo estado mental. De modo que, a 'consciência de conteúdo', de duplo aspecto, é 'inerente'⁹³ ao estado de crença de primeira ordem, de tal maneira que é essa consciência, do conteúdo proposicional e do caráter assertórico, que faz com que a crença em questão seja, especificamente, a crença que é, e não outra crença qualquer.

[...] aquilo do que estamos primeiramente conscientes ao ter tal crença é justamente seu conteúdo proposicional e assertivo. Não ter consciência desse conteúdo específico seria não ter, em absoluto, essa específica crença ocorrente e consciente.⁹⁴

BonJour pretende, assim, 'escapar entre os cornos do dilema', uma vez que a natureza que atribui à consciência de conteúdo fundamental, envolvida na crença ocorrente, não é de caráter proposicional (uma crença aperceptiva de segunda ordem); e tampouco se trata de uma consciência não-cognitiva, que não envolveria nenhuma consciência da natureza da crença e de seu conteúdo. Sua sugestão é a de que tal 'consciência do conteúdo específico, assertivo e proposicional' seja 'intrínseca e constitutiva da crença'. Crença essa que não é de nível superior, ela não depende para sua justificação de outro estado mental, justamente, devido ao caráter 'inerente' dessa consciência do conteúdo. É claro que a proposição que constitui o

⁹² 'My suggestion is that an intrinsic and essential aspect of having an occurrent belief is being consciously aware of the two correlative aspects of its content: first, its propositional content [...]; and, second, the assertoric rather than, e.g., questioning character of one's entertaining that content.'

⁹³ O termo em inglês é 'built-in'.

⁹⁴ '[...] that what one is primarily conscious of in having such a belief is precisely its propositional and assertive content. Not to be consciously aware of that specific content would be not to have that specific conscious, occurrent belief at all.'

conteúdo da crença ('o fundacionismo é muito mais defensável do que a maioria dos filósofos pensa') necessita de justificação, mas a consciência da experiência de ter uma crença ocorrente de primeira ordem não. Ainda que essa consciência refira-se, de alguma maneira, à proposição, BonJour alega que não é de um modo judicativo que ela o faz.

Desse modo, a crença de segunda ordem 'presentemente creio que o fundacionismo é muito mais defensável do que a maioria dos filósofos pensa', é justificada com base na consciência de conteúdo (proposicional e assertivo), que é constitutiva da crença, ou pensamento, de primeira ordem, 'o fundacionismo é muito mais defensável do que a maioria dos filósofos pensa'. BonJour (2003, p.64) acrescenta:

Na maneira como isso funciona, a ser elaborada a seguir, a metacrença é uma *descrição* do próprio conteúdo envolvido na consciência de conteúdo constitutiva, de modo que, ao estar ciente dessa consciência constitutiva, estou em uma posição ideal para julgar se a descrição é verdadeira, ou não.⁹⁵

A noção de 'consciência de conteúdo constitutiva', defendida por BonJour, baseia-se em seu entendimento acerca da natureza da propriedade de 'ser consciente' que pode apresentar um estado mental. Para BonJour (2003, p. 65), um estado mental é consciente quando '[...] envolve como característica intrínseca e constituinte uma consciência de seu tipo distintivo de conteúdo, a qual faz parte de sua natureza interna e não depende, em absoluto, de nenhum outro estado reflexivo ou aperceptivo [...]'.⁹⁶

Para BonJour (2003, p. 64), a noção de 'consciência de conteúdo constitutiva' explica, de maneira adequada e satisfatória, como crenças fundacionais são justificadas de modo independente, e podem transmitir esse *status* para outras crenças, uma vez que, pelo caráter constitutivo e inerente da 'consciência de conteúdo', sua justificação é independente e infalível. É assim, simplesmente, porque 'não há, aparentemente, nenhuma maneira na qual essa consciência do conteúdo possa estar errada – simplesmente porque não há nenhum fato, ou situação, independente, acerca da qual ela possa estar errada'.⁹⁷

É importante ressaltar que o caráter de infalibilidade restringe-se às crenças de primeira ordem, não se estendendo às crenças dos demais níveis da estrutura. Isso se deve ao

⁹⁵ 'The way in which this works, elaborated further below, is that the meta-belief is a *description* of the very content involved in the constitutive awareness of content, so that by consciously having that constitutive awareness, I am in an ideal position to judge whether or not this description is true.'

⁹⁶ '[...] to involve as an intrinsic, constituent feature, one that is a part of its own internal character and that depends not at all on any further reflective or aperceptive state, a conscious awareness of its distinctive sort of content [...].'

⁹⁷ '[...] there is apparently no way in which this awareness of content could be mistaken - simply because there is no independent fact or situation for it to be mistaken about.'

fato de que essas últimas, sendo aperceptivas, estão sujeitas ao erro – é sempre possível que o sujeito falhe, de algum modo, ao apreender aperceptivamente o conteúdo da experiência. Se existirem razões para crer que a probabilidade de erro é consideravelmente elevada, então a justificação dessas crenças será anulada. Mas, apenas nesse caso. Quando não for assim, a crença estará justificada com base na ‘consciência constitutiva’ de primeiro nível. Assim, Bonjour (1999b, p. 233) afirma que:

[...] uma metacrença aperceptiva sobre uma crença ocorrente do próprio sujeito pode ser básica no sentido de existir uma razão internamente disponível pela qual é provável que [a crença] seja verdadeira, sem que essa razão dependa de qualquer outra crença ou estado cognitivo que também necessite de justificação.⁹⁸

A experiência visual de um objeto é um estado consciente, do mesmo modo como o é o estado de termos uma crença ocorrente. Dessa maneira, também no caso de uma experiência sensorial, é possível dizer que há uma consciência não-aperceptiva, de seu próprio e inconfundível tipo de conteúdo, que lhe é constitutiva. Por ser assim inerente e constitutiva, a consciência do conteúdo sensorial da experiência não necessita de uma razão adicional para que se creia em sua verdade, sendo sua justificação infalível do mesmo modo como o é a justificação da crença ocorrente de primeiro nível. Também nessa situação, a infalibilidade da justificação ocorre, porque não há como a consciência de conteúdo estar errada, não existe essa possibilidade por uma questão lógica: o conteúdo sensorial da consciência é o próprio conteúdo da experiência, sendo, portanto, também constitutivo do estado experiencial que lhe corresponde, fazendo com que ele seja precisamente aquele que é, e não outro qualquer.

BonJour (2003, p. 71) ressalta que o conteúdo distintivo da experiência sensorial básica não pode ser de natureza conceitual, isto é, a consciência mais básica desse conteúdo não é expressa em termos classificatórios. Assim sendo, entre uma crença que comporta um conteúdo proposicional e uma consciência de conteúdo de caráter não-proposicional, a única relação que poderia se estabelecer seria de natureza causal, e não justificacional. Mas, Bonjour (2003, p. 72) alega que, apesar de o conteúdo da experiência sensorial ser de natureza não-conceitual, ‘ele pode ser *descrito* conceitualmente, com graus variados de detalhe e precisão’.⁹⁹ Assim a relação que se estabelece entre o conteúdo da crença e o conteúdo da experiência sensorial seria de natureza *descritiva*, envolvendo aspectos concernentes à

⁹⁸ ‘[...] an aperceptive meta-belief about an occurrent belief of one’s own, can be basic in the sense of there being an internally available reason why it is likely to be true without that reason depending on any further belief or other cognitive state that is itself in need of justification.’

⁹⁹ ‘[...] can still be conceptually *described* with various degrees of detail and precision.’

exatidão, ou inexatidão, da conformidade entre a descrição conceitual e o objeto não-conceitual que ela se propõe a caracterizar.

A partir dessa relação descritiva, o conteúdo não-conceitual pode constituir-se em uma espécie de ‘razão’ para se pensar que a descrição é, ou não, correta. Essa razão só estaria disponível para quem tem algum tipo de acesso independente à natureza do conteúdo da consciência não-conceitual, isto é, um acesso que não depende da própria descrição conceitual. Mas, desse modo estaríamos de volta ao interior de um regresso infinito. No caso específico, no qual a descrição conceitual refere-se a um objeto que é ele próprio um estado consciente, BonJour (1999b, p. 235) declara que:

[...] podemos estar conscientes de seu caráter [do estado consciente] por meio da consciência de conteúdo constitutiva ou ‘inerente’, sem necessitarmos de outra descrição conceitual, e assim estarmos em uma posição de reconhecer que uma crença sobre esse estado é correta, sem levantarmos nenhuma questão adicional de justificação.¹⁰⁰

Mais adiante, BonJour acrescenta que a descrição conceitual é justificada mesmo sendo incompleta, isto é, ainda que não descreva de modo perfeito o conteúdo de uma experiência sensorial. A condição para a justificação é a compreensão, por parte do sujeito, do conteúdo descritivo dessa crença, porque nesse caso ele ‘parece estar em uma boa posição, de fato, ideal para julgar se a descrição conceitual é acurada, até onde ela alcança; e se for, estar por meio dela justificado em aceitar a crença’.¹⁰¹ É, portanto, a ‘consciência de conteúdo’ que constitui a verdadeira fonte última da justificação.

Em suma, a partir do acima exposto, podemos ter uma fundação para a justificação empírica, de feições muito semelhantes àquela sugerida pelo fundacionismo clássico tradicional, composta por crenças sobre o conteúdo da experiência oriunda de nossos sentidos externos e de nossa introspecção. A noção de consciência de conteúdo, constitutiva do estado de crença e inerente a ele, é vital para que isto seja possível. Por essa razão, BonJour elabora uma defesa desse conceito-chave, contra concepções teóricas que lhe são opostas, como a de David Rosenthal.

Em sua ‘Teoria do pensamento de ordem superior’, Rosenthal defende que a propriedade de ‘ser consciente’ não pode ser intrínseca a nenhum estado mental. Ao contrário,

¹⁰⁰ “[...] one can be aware of its character via the constitutive or ‘built-in’ awareness of content without the need for a further conceptual description and thereby be in a position to recognize that a belief about that state is correct without raising any further issue of justification.”

¹⁰¹ “[...] seem to be in a good, indeed an ideal, position to judge whether the conceptual description is accurate as far as it goes; and if it is, to be thereby justified in accepting the belief.”

um estado mental só pode tornar-se consciente ao ser objeto de um estado mental de ordem superior a dele, ou seja, um determinado estado mental só torna-se consciente pela ocorrência de um pensamento que tem por objeto esse estado mental. Rosenthal (1986, p. 330 e seguintes) apresenta uma definição de estado mental consciente, na qual a propriedade de ‘ser consciente’ não é uma propriedade essencial e não-relacional de estados mentais conscientes. Em sua concepção, ‘Se ser consciente fosse inerente à qualidade de ser mental, qualquer explicação seria não-informativa’.¹⁰² Assim, uma explicação não-trivial do que distingue estados mentais conscientes de estados mentais inconscientes, teria de atribuir a todos os estados mentais dois tipos de propriedades: propriedades intencionais e propriedades fenomenológicas, ou sensórias.¹⁰³

Estados conscientes são, simplesmente, estados mentais dos quais estamos conscientes. E, em geral, estarmos conscientes de algo é apenas uma questão de termos um pensamento, de algum tipo, a respeito desse algo. Assim, é natural identificarmos um estado mental consciente com o fato de termos, contemporaneamente, o pensamento de que estamos neste estado mental. Quando um estado mental é consciente, a consciência que temos dele é, intuitivamente, imediata de algum modo. Assim podemos estipular que nosso pensamento contemporâneo não é mediado por nenhuma inferência ou *input* perceptual. Estamos, então, em posição de desenvolver uma explicação útil e informativa do que torna conscientes estados mentais conscientes. Uma vez que um estado mental é consciente, se é acompanhado pelo pensamento de ordem superior adequado, podemos explicar que um estado seja consciente pela hipótese de que o próprio estado mental cause a ocorrência desse estado de ordem superior.¹⁰⁴

Se, para que um estado mental de primeira ordem seja consciente, ele necessita da ocorrência de um pensamento de segunda ordem, e esse pensamento de segunda ordem, por seu turno, necessita, para ser consciente, de um pensamento de terceira ordem, então embarcamos em uma seqüência infinita de pensamentos (esta é uma das críticas que Bonjour levantará contra esta teoria). Em defesa, Rosenthal alega que só raramente estamos conscientes de nossos pensamentos de segunda-ordem, reforçando sua idéia de que um estado

¹⁰² ‘If consciousness is already built into mentality, any such explanation will be uninformative.’

¹⁰³ Propriedades intencionais só estão presentes quando há um conteúdo proposicional envolvido. Exemplos de propriedades sensórias são os mais variados, podendo ser a ‘verdade’ de um objeto, ou a qualidade de ‘ser aguda’, de uma dor corporal.

¹⁰⁴ ‘Conscious states are simply mental states we are conscious of being in. And, in general, our being conscious of something is just a matter of our having a thought of some sort about it. Accordingly, it is natural to identify a mental state’s being conscious with one’s having a roughly contemporaneous thought that one is in that mental state. When a mental state is conscious, one’s awareness of it is, intuitively, immediate in some way. So we can stipulate that the contemporaneous thought one has is not mediated by any inference or perceptual input. We are then in a position to advance a useful, informative explanation of what makes conscious state conscious. Since a mental state is conscious if it is accompanied by a suitable higher-order thought, we can explain a mental state’s being conscious by hypothesizing that the mental state itself causes that higher-order thought to occur.’

mental não é sempre consciente e, portanto, não pode ser assim definido. Nem todos os estados mentais são conscientes (como pretende o cartesianismo), pois, se assim fosse, teriam de existir inumeráveis pensamentos de ordem superior, correspondendo a cada estado mental consciente, levando a um inevitável regresso sem ponto final. Rosenthal (1986, p. 337) pretende, justamente, evitar tal regresso propondo que, normalmente, não percebemos os pensamentos de ordem superior que tornam conscientes os estados mentais a que se referem.

Introspecção é prestar atenção consciente e deliberadamente aos estados mentais que estão em nosso fluxo de consciência. [...] Mas pensamentos de ordem superior não são automaticamente conscientes, não mais do que o é qualquer outro estado mental. Eles são conscientes apenas quando temos um pensamento de ordem superior acerca de estarmos tendo tal pensamento. [...] A consciência introspectiva de um estado mental particular é ter um pensamento de que se está nesse estado mental, e também um pensamento de que se tem este pensamento. Pode parecer um pouco estranho que cada uma destas hierarquias de estados mentais conscientes tenha em seu topo um pensamento não-consciente. Mas, qualquer ar de paradoxo que possa parecer existir aqui, é dissipado pelo truísmo do senso-comum de que não podemos estar conscientes de tudo ao mesmo tempo.¹⁰⁵

Conseqüentemente, se essa teoria for verdadeira, a consciência de conteúdo constitutiva da crença de primeiro nível, que BonJour considera responsável pelo *status* justificacional da crença de segundo nível, não pode ter lugar. BonJour alega duas razões para se contrapor às teses da teoria defendida por Rosenthal. Em primeiro lugar, o problema já identificado pelo próprio Rosenthal de que se, para um pensamento ser consciente, é preciso que ele seja objeto de um (outro) pensamento de ordem superior, e a cada pensamento de ordem superior, é preciso que também ele, por sua vez, seja objeto de outro pensamento superior, então, conforme aponta BonJour (2003, p. 67):

[...] como é razoavelmente claro que uma hierarquia infinita de tais pensamentos de ordem superior não existe e provavelmente não pode existir, é preciso que em toda seqüência desses pensamentos, cada um deles tendo o anterior como seu objeto, exista um pensamento que seja o mais elevado da seqüência, o qual não seja por sua vez objeto de um pensamento de ordem

¹⁰⁵ 'Introspection is consciously and deliberately paying attention to mental states that are in our stream of consciousness. [...] But higher-order thoughts are not automatically conscious, any more than other mental states are. They are conscious only when we have a yet higher-order thought that we have such a thought. [...] Introspective awareness of a particular mental state is having a thought that one is in that mental state, and also a thought that one has that thought. It may seem slightly odd that each of these hierarchies of conscious mental states has a nonconscious thought at its top. But whatever air of paradox there seems to be here is dispelled by the common-sense truism that we cannot be conscious of everything at once.'

superior, e que, por conseguinte, de acordo com a teoria do pensamento de ordem superior, não é ele mesmo consciente.¹⁰⁶

A conclusão é a de que, não havendo um ponto da seqüência independente da existência de uma crença, ou pensamento, de ordem superior, não há uma explicação de como podemos ter, afinal, consciência da crença de primeira ordem. Isso sendo, claramente, um absurdo, a teoria do pensamento de ordem superior deve ser falsa. Segundo BonJour (2003, p. 67-68), ao confundir a consciência de conteúdo de um estado mental (que ele considera intrínseca à ocorrência do próprio estado) com a consciência reflexiva, ou aperceptiva, de que tal estado ocorre, acontece o erro que ele atribui à teoria de Rosenthal. Pois, uma coisa é 'estar consciente de que se está em determinado estado' e outra, bem diferente, é 'ter consciência do conteúdo do referido estado'. Mesmo quando um estado mental em particular não apresenta uma consciência intrínseca (o que é uma eventualidade possível segundo a sua teoria), e temos um pensamento de ordem superior sobre a existência desse estado, tal pensamento, ainda que intrinsecamente consciente, não torna consciente o estado que é seu objeto. Isso acontece, sobretudo, quando se tratar de um estado sensorio, ou qualitativo cujo conteúdo não é conceitual. Isso porque o sujeito só teria consciência do conteúdo do estado de ordem inferior de modo indireto, ou seja, apenas como descrito, ou caracterizado, no conteúdo do estado de ordem superior. A consciência de conteúdo conceitual, de que um estado sensorio ocorre, é completamente diferente da consciência efetiva do próprio conteúdo sensorio, ou qualitativo. Finalmente, BonJour (2003, p. 72) conclui que a teoria do pensamento de ordem superior não contempla o tipo distintivo de consciência que um estado sensorial consciente apresenta.

Assim, BonJour pretende ter defendido sua concepção de que a propriedade de 'ser consciente' é intrínseca a, pelo menos, alguns estados mentais. Dentre eles estariam, justamente, aqueles que, por apresentarem essa característica, podem se constituir em fonte de justificação não-inferencial para crenças acerca deles, interrompendo o regresso epistêmico. No entanto, a tarefa de explicar como a relação descritiva entre o conteúdo proposicional da crença e o conteúdo não-proposicional da experiência ocorre não está satisfatoriamente concluída. BonJour (1999b, 2001b e 2003) admite a existência de muitos pontos pendentes de esclarecimento, sobretudo no que diz respeito ao processo de justificação de crenças sobre o

¹⁰⁶ '[...] since it is reasonably clear that an infinite hierarchy of such higher-order thoughts does not and probably cannot exist, there must in any sequence of such thoughts, each having the previous one as its object, be a highest-order thought in that sequence that is not in turn the object of a still higher-order thought and that thus, according to the higher-order thought theory, is not itself conscious.'

mundo exterior. Seus críticos não perderão a oportunidade de valer-se dessas obscuridades na formulação de suas objeções.¹⁰⁷

3.3 FAMILIARIDADE E JUSTIFICAÇÃO NÃO-INFERENCIAL: RICHARD FUMERTON

R. Fumerton integra o grupo de epistemólogos contemporâneos cuja concepção de justificação assume feições fundacionistas clássicas. Duas características típicas desse tipo de fundacionismo aproximam as propostas teóricas de Fumerton e BonJour: o caráter internalista¹⁰⁸ e a exigência de infalibilidade associada às crenças básicas. Fumerton, enquanto fundacionista, propõe que a justificação das crenças, básicas e não-básicas, constitutivas da estrutura fundacionista, deve ser regulada por dois princípios epistêmicos, um de justificação inferencial e outro de justificação não-inferencial.

O princípio de justificação inferencial, parafraseando Fumerton (2006, p. 39), pode ser assim expresso: (PJI) Para estar justificado em crer que *P*, com base em *E*, o sujeito deve estar justificado em crer que *E*, e em crer que *E* torna provável *P* (onde *E* implica *P* é o limite superior da relação probabilística). Tendo formulado (PJI), referindo a relação epistêmica que pode se estabelecer entre crenças, resta a respeitável tarefa de mostrar como a cadeia regressiva de justificação pode encontrar um ponto final. Fumerton, para começar, se contrapõe à concepção cartesiana e acompanha a crítica feita por Lehrer, considerando a infalibilidade da crença epistemicamente irrelevante. Pois, alega Fumerton (2001, p. 9), se infalibilidade for entendida nos termos da definição oferecida por Lehrer, na qual a simples ‘crença de *S* de que *P*, em *t*, implica que *P* é verdadeira’¹⁰⁹, então, quando uma pessoa crê em uma verdade necessária, mesmo que a proposição envolvida requiera um raciocínio muito sofisticado e fora de seu alcance de compreensão, ela está justificada e sua crença é racional. Essa conclusão é flagrantemente contra-intuitiva, pois uma crença não pode ser justificada com base em razões de outra natureza que não epistêmicas. As razões para crer na proposição

¹⁰⁷ Como exemplos das críticas e comentários sobre a proposta teórica de BonJour, ver E. Sosa (2003 e 2006), R. Feldman (2006), M. Bergmann (2006), e T. Kelly (2006).

¹⁰⁸ No internalismo assumido por Fumerton (2006, p. 57), o acesso aos fatores de justificação é de algum modo restrito. Segundo ele, ‘Se sustentarmos que para qualquer conjunto de condições *X* que propomos como constitutivo da justificação de *S* para crer que *P*, estas condições devem sempre ser fortificadas com outras condições descrevendo o acesso de *S* a *X*, então a visão [internalista] é sem esperança’. (No original: ‘If one maintains that for any set of conditions *X* that one proposes as constitutive of *S*’s justification for believing *P*, those conditions must always be fortified with some other conditions describing *S*’s access to *X*, then the view is hopeless.’)

¹⁰⁹ ‘*S*’s belief that *P* at *t* is infallible if *S*’s believing *P* at *t* entails that *P* is true.’

têm de estar vinculadas, de algum modo, à sua verdade, só assim ela será uma crença ‘bem fundada’.

A infalibilidade da crença garante a sua verdade, mas não a sua racionalidade. Em outras palavras, ser infalível não tem nenhuma relação com ‘ser justificada’, muito menos ‘ser justificada não-inferencialmente’. Um ponto problemático, já identificado por Bonjour (1985), é a distância que existe entre a fonte da justificação não-inferencial e o fato que torna a crença, justificada não-inferencialmente, verdadeira. Para ilustrar essa dificuldade consideremos a relação especial que mantemos com a experiência da (nossa) dor, cujo acesso é privilegiado e exclusivo: ninguém mais, a não ser nós mesmos, pode estar em contato com ela, do mesmo modo que não podemos sentir a dor de mais ninguém. A razão para alegarmos dor é a própria experiência da dor, é ela que fornece a justificação para a crença que a tem por objeto, nesse caso a apreensão da verdade da crença ocorre diretamente. A esse respeito Fumerton declara (1995, p. 71):

[...] e em todo caso, sempre me pareceu estranho procurar por fundamentos apenas na *crença*. O que me justifica em crer que sinto dor? O simples fato de que creio que sinto dor? O que *há* com essa crença que a torna tão diferente das outras crenças? Por que minha crença de que sinto dor constitui uma espécie de justificação, mas minha crença de que fantasmas existem não constitui uma espécie de justificação? Apelar para a crença como justificador beira um *non sequitur*, quando se está genuinamente tentando encontrar uma caracterização útil de um tipo especial de relação epistêmica, que se pode manter para com a verdade, que evite a necessidade de inferência.¹¹⁰

Portanto, a infalibilidade epistemicamente relevante é aquela da justificação, e não a da crença. É a justificação que deve, em alguma medida, garantir a verdade da crença. Fumerton credits à relação de familiaridade¹¹¹ a capacidade de adequadamente conectar a mente do sujeito a um fato gerador de verdade, fornecendo justificação não-inferencial à crença que tem origem nela.

¹¹⁰ ‘[...] and in any event it has always seemed strange to me to search for foundations in mere *belief*. What justifies me in believing that I am in pain? The mere fact that I believe that I am in pain? What *is* it about this belief that makes it so different from others beliefs? Why does my belief that I am in pain constitute a kind of justification but my belief that there are ghosts does not constitute a kind of justification? The appeal to belief as a justifier borders on a non sequitur if one is genuinely attempting to find a useful characterization of a special kind of epistemic relation one can bear to truth that obviates the need for inference.’

¹¹¹ A tradução consagrada em língua portuguesa, para o termo ‘acquaintance’, tem sido ‘familiaridade’, o qual adotaremos. No entanto, o vocábulo em língua inglesa apresenta uma grande riqueza semântica, de modo que toda tentativa de tradução parece resultar sempre em alguma perda de seu significado. Normalmente ‘acquaintance’ refere-se ao conhecimento que se estabelece ao estarmos familiarizados com algum fato histórico, uma pessoa ou um lugar, mas também pode significar algum tipo de contato cognitivo direto.

Fumerton (1995, p. 74), reconhecendo plenamente e sem reservas quão difícil é oferecer uma definição do caráter da relação de familiaridade, uma vez que ela é ‘*sui generis*’ e ‘não-analisável’, decide apresentá-la, simplesmente, como uma relação que se estabelece entre a mente de um sujeito e uma coisa, propriedade, ou fato. O tipo de objeto que pode se colocar em uma relação de familiaridade com um sujeito, varia conforme os compromissos ontológicos assumidos pela teoria. Desse modo, dados dos sentidos, propriedades específicas (tonalidades de cor, formas, odores, etc.), universais (ser colorido) e fatos (a dor de alguém, para ele mesmo) podem ser objetos da relação de familiaridade. Por outro lado, não podemos ter como objetos da relação de familiaridade objetos físicos e outras mentes.

Fumerton (2008) sugere que, para estabelecermos se nosso conhecimento de um objeto, ou de um estado de coisas, envolve a relação de familiaridade, devemos considerar se podemos conceber estar nessa mesma situação cognitiva na ausência desse objeto, ou quando esse estado de coisas não ocorre. Se nossa resposta for afirmativa, não devemos estar diante de um caso de conhecimento por familiaridade. Em outras palavras, a relação de familiaridade pressupõe a existência dos termos da relação.

Tradicionalmente, filósofos defensores dessa teoria consideraram que estados mentais ocorrentes, bem como algumas propriedades e suas relações, são exemplos do que pode ser objeto da relação de familiaridade. Segundo essa concepção, tanto o conhecimento *a priori* (de verdades necessárias), como o conhecimento *a posteriori* (de verdades contingentes), têm em comum o contato direto com o objeto, a diferença ficando por conta do objeto que é conhecido. Segundo Russell (1959):

Podemos dizer que temos familiaridade com qualquer coisa da qual estejamos diretamente conscientes, sem a intermediação de nenhum processo inferencial ou conhecimento de verdades. Assim, na presença de minha mesa estou familiarizado com os dados dos sentidos que compõem a aparência de minha mesa – sua cor, forma, solidez, suavidade ao toque, etc.; todas essas são coisas das quais estou diretamente consciente quando estou vendo e tocando minha mesa. [...] Portanto, os dados dos sentidos que compõem a aparência de minha mesa são coisas com as quais estou familiarizado, coisas conhecidas por mim, de modo imediato, exatamente como são.¹¹²

¹¹² ‘We shall say that we have acquaintance with anything of which we are directly aware, without the intermediary of any process of inference or any knowledge of truths. Thus in the presence of my table I am acquainted with the sense-data that make up the appearance of my table -- its colour, shape, hardness, smoothness, etc.; all these are things of which I am immediately conscious when I am seeing and touching my table. [...] Thus the sense-data which make up the appearance of my table are things with which I have acquaintance, things immediately known to me just as they are.’

Para Fumerton e outros filósofos proponentes de teorias da familiaridade, é apenas mediante a relação de familiaridade, entre um sujeito e uma entidade, ou característica, do mundo que é ela própria produtora de verdade, ou que é constitutiva de um produtor de verdade, que o fundacionismo pode esclarecer como podemos constituir, de modo legítimo, um alicerce robusto para nosso edifício de crenças, composto por crenças empíricas básicas e justificadas. No entanto, segundo Fumerton (2001, p. 13) familiaridade não é, ‘em si mesma’ uma relação de natureza epistêmica, uma vez que os animais também parecem poder estabelecer uma relação de familiaridade com o mundo, mesmo não sendo seres racionais.

Estar familiarizado com um fato não é *por si só* ter qualquer tipo de conhecimento proposicional, ou crença justificada, e por essa razão eu preferiria não usar a velha terminologia de conhecimento por familiaridade. Uma pessoa pode estar familiarizada com uma propriedade ou um fato, sem nem mesmo contar com recursos conceituais para *representar* esse fato em pensamento, e, certamente, sem ter a habilidade para expressar lingüisticamente este fato.¹¹³

Mas, se familiaridade não é uma relação epistêmica, então como é possível a partir da relação de familiaridade chegarmos ao conhecimento de verdades? É interessante referirmos como Russell (1959) coloca-se diante dessa questão. Segundo ele, o conhecimento obtido por meio da relação de familiaridade opõe-se, de alguma maneira, ao conhecimento por descrição, embora estejam ambos, também, de algum modo, relacionados. Uma mesa, enquanto objeto físico, causa determinado dado do sentido, e a descrição da mesa acontece a partir desse dado do sentido, de modo que ‘todo o nosso conhecimento, tanto o conhecimento de coisas como de verdades, repousa sobre a familiaridade como sua fundação’.¹¹⁴

Além da noção capital de relação de familiaridade, Fumerton (2001, p. 12) introduz outros conceitos também essenciais para sua definição de justificação não-inferencial. Segundo sua concepção teórica, pensamentos são os portadores primários de valor de verdade; já os itens lingüísticos, que expressam os pensamentos, são os portadores secundários. A noção de ‘verdade’ é, assim, entendida como uma relação de correspondência

¹¹³ To be acquainted with a fact is not *by itself* to have any kind of propositional knowledge or justified belief, and for that reason I would prefer not to use the old terminology of knowledge by acquaintance. One can be acquainted with a property or fact without even possessing the conceptual resources to *represent* that fact in thought, and certainly without possessing the ability to linguistically express that fact.’

¹¹⁴ ‘All our knowledge, both knowledge of things and knowledge of truths, rests upon acquaintance as its foundation.’

entre um pensamento (na mente) e um fato (no mundo),¹¹⁵ ou seja, só pode existir ‘verdade’ na presença de seres conscientes, capazes de pensamentos. Finalmente, declara que:

Pensamentos eu considero como propriedades não-relacionais da mente ou do si. Pensamentos verdadeiros correspondem a, ou ‘retratam’, os fatos. Pensamentos falsos falham em corresponder [aos fatos]. Um fato é um complexo não-lingüístico que consiste em uma entidade, ou entidades, exemplificando propriedades.¹¹⁶

A relevância epistêmica que pode ser atribuída à noção de familiaridade já foi, em alguma medida, referida quando citamos Russell e seu entendimento de que o fundamento de todo conhecimento humano está na relação de familiaridade. O suposto papel, que a familiaridade desempenha em nossas práticas epistêmicas, pode ficar ainda mais evidenciado ao considerarmos o já referido dilema de Sellars. Segundo os defensores de teorias da familiaridade, essa noção permite explicar como o que nos é dado na experiência pode estar relacionado a um valor de verdade, dispensando a aplicação de conceitos, ou a ocorrência de um pensamento com conteúdo proposicional. É nesse sentido que Fumerton (1995, p. 75) formula sua proposta de definição de justificação não-inferencial (JNI),

Minha sugestão é a de que uma pessoa tem uma crença justificada não-inferencialmente de que *P*, quando tem o pensamento de que *P*, e tem familiaridade com o fato de que *P*, com o pensamento de que *P* e com a relação de correspondência entre o pensamento de que *P* e o fato de que *P*.¹¹⁷

(JNI) pretende mostrar em que condições pode ocorrer a confrontação direta com a verdade, que colocaria um término ao movimento regressivo da justificação, oferecendo assim

¹¹⁵ Um pressuposto importante na teoria de Fumerton é o de que o mundo apresenta uma estrutura independente de qualquer estrutura que seja imposta por nossa mente. O mundo é composto por fatos não-lingüísticos, totalmente independentes dos pensamentos que os representam. Pensar que seja possível para a mente impor uma estrutura em um mundo completamente desestruturado, é, para ele, um ‘absurdo’. Fumerton (2001, p. 17) ilustra esse ponto com a seguinte imagem: ‘Existem muitos modos de classificar livros em uma biblioteca, e alguns são tão úteis quanto outros, mas não haveria modo de se começar a classificação de livros, se os livros fossem indiferenciados. O mundo vem a nós com suas diferenças. De fato, ele vem a nós com tão elevado número de diferenças que não percebemos todas elas. E é nesse sentido que a mente impõe *de fato* ordem no caos.’ (No original: ‘There are indefinitely many ways to sort the books in a library and some are just as useful as others, but there would be no way to begin sorting books in a library were books undifferentiated. The world comes to us with its differences. Indeed, it comes to us with far too many differences for us to be bothered noticing all of them. And it is in this sense that the mind *does* impose order on chaos.’)

¹¹⁶ ‘Thoughts I take to be nonrelational properties of a mind or self. True thoughts correspond to or ‘picture’ facts. False thoughts fail to correspond. A fact is a nonlinguistic complex that consists of an entity or entities exemplifying properties.’

¹¹⁷ ‘My suggestion is that one has a noninferentially justified belief that *P* when one has the thought that *P* and one is acquainted with the fact that *P*, the thought that *P*, and the relation of correspondence holding between the thought that *P* and the fact that *P*.’

uma solução ao problema formulado por Sellars. Essa confrontação só é possível quando há uma consciência direta, não só do produtor da verdade (o fato termo da relação de correspondência de verdade), mas também do portador da verdade (um pensamento) e da correspondência que se estabelece entre eles. Como o próprio fato, relativo ao qual é o pensamento, é um dos constituintes da consciência direta, responsável pelo *status* justificacional, essa justificação pode ser dita infalível. Fumerton (1995, p. 75-76) afirma:

Quando tudo o que é *constitutivo* da verdade de um pensamento está imediatamente diante da consciência, não há nada mais que se possa querer ou necessitar para justificar uma crença. [...] Se, estar familiarizado com o fato de que *P* é parte do que me justifica em crer que *P*, e se familiaridade é uma relação genuína que requer a existência de seus *relata*, então, quando tenho familiaridade com o fato de que *P*, *P* é verdadeiro. O fato com o qual estou familiarizado é o próprio fato que torna *P* verdadeiro. A própria fonte da justificação inclui o que torna a crença verdadeira.¹¹⁸

Em resumo, podemos dizer que a versão fundacionista defendida por Fumerton é, em alguma medida, simples e direta, mas não isenta de obscuridades, as quais ele próprio reconhece e aceita resignadamente. Afinal, se não há como oferecer uma análise de algumas noções fundamentais para sua proposta, como a noção de relação de familiaridade e a noção de relação de correspondência, por serem ambas *sui generis*, Fumerton responde às críticas alegando, simplesmente, que ‘está familiarizado’ com essas noções. É, sem dúvida, uma resposta circular, mas, assumindo-se que a relação de familiaridade seja genuína, não seria razoável exigir outra resposta, pois essa relação se pretende, justamente, capaz de colocar um ponto final no regresso de razões. Ou seja, ao dizermos que estamos familiarizados com algo, essa é uma resposta que não admite mais questionamentos. Fumerton (2001, p. 16) sugere que a relação de familiaridade seja avaliada por seu sucesso em resolver problemas envolvendo a justificação não-inferencial, independentemente da falta de clareza em sua definição (ou mesmo uma total ausência de definição). Esse ponto será retomado nas considerações finais da presente dissertação, quando for apresentada a defesa de Fumerton frente à crítica de Ernest Sosa.

¹¹⁸ ‘When everything that is *constitutive* of a thought’s being true is immediately before consciousness, there is nothing more that one could want or need to justify a belief. [...] If my being acquainted with the fact that *P* is part of what justifies me in believing *P* and if acquaintance is a genuine relation that requires the existence of its *relata*, then when I am acquainted with the fact that *P*, *P* is true. The fact I am acquainted with is the very fact that makes *P* true. The very source of justification includes that which makes true the belief.’

3.4 FUNDACIONISMO FORTE: TIMOTHY MCGREW

A versão fundacionista forte, apresentada por Timothy McGrew, aproxima-se daquelas propostas por Bonjour e Fumerton, tanto cronologicamente quanto em seus aspectos teóricos. Seu ponto comum é a defesa de um tipo de fundacionismo que atribui infalibilidade às crenças básicas. Como vimos no capítulo 2, a questão envolvendo a justificação de crenças empíricas básicas é um ponto de divergência entre teorias fundacionistas, mesmo entre aquelas de cunho internalista, de modo que alegar a existência de crenças básicas cuja justificação é infalível, estabelece o ponto de cisão entre fundacionismo clássico, ou forte e fundacionismo moderado.¹¹⁹ A proposta de McGrew (2003) estrutura-se a partir de três afirmações: primeiramente, a alegação de que uma ‘fundação forte’ é necessária para o sucesso de uma teoria da justificação (leia-se, para uma resposta satisfatória ao argumento do cético); em segundo lugar, essa fundação é obtível, pois está ao alcance das capacidades humanas; finalmente, tal fundação é suficiente, enquanto alicerce firme para nosso conhecimento empírico.

O fundacionismo moderado é uma teoria falibilista, pois admite que crenças fundacionais apresentem um *status* justificacional provisório. Desse modo, a interrupção da cadeia epistêmica não é definitiva: uma vez que a justificação é atribuída em função de uma probabilidade de verdade, ela pode ser retomada. McGrew (2003, p. 197) enfatiza que ‘Probabilidade surge da relação entre a proposição provável e um corpo de evidência’,¹²⁰ assim sendo, o grande problema para a versão moderada é apresentar uma defesa contra a acusação de que nela não existem crenças básicas. Uma vez que a marca distintiva desse tipo de crença é a independência inferencial de seu *status* epistêmico, McGrew (2003, p. 197) conclui: ‘Se existem crenças básicas que são meramente prováveis, então elas não são, em absoluto, básicas; elas são inferidas, prováveis em relação a algumas outras crenças que as apóiam’.¹²¹

Segundo McGrew, esse é um poderoso argumento contra o fundacionismo moderado, é a partir dele que podemos afirmar a necessidade de fundações fortes e infalíveis, pois só elas poderiam fornecer condições de viabilidade ao fundacionismo. Ademais a noção de

¹¹⁹ Cabe lembrar que, nas teorias fundacionistas contemporâneas de modelo clássico, a infalibilidade da justificação restringe-se às crenças da base. A transmissão da justificação das crenças básicas para as não-básicas, contrariando as características do fundacionismo cartesiano, não se fará de modo infalível.

¹²⁰ ‘Probability arises from a relation between the probable proposition and a body of evidence.’

¹²¹ ‘If there are basic beliefs that are merely probable, then they are not basic at all; they are inferred, probable in relation to some others beliefs that support them.’

probabilidade, não está relacionada à racionalidade, mas é uma expressão de ‘sucesso’ epistêmico, vinculada à frequência com a qual são obtidas crenças verdadeiras em nossas práticas cognitivas. A conclusão parece ser a de que, forçosamente, se uma crença é básica, ela não pode ser apenas provavelmente verdadeira.

Para McGrew, como para Bonjour e Fumerton, as melhores candidatas a crenças básicas, obedecendo às restrições do padrão cartesiano, são aquelas sobre nossas experiências, simplesmente, porque não pode haver lugar para o erro, quando cremos estar tendo determinada experiência. No caso de lembrarmos um dado evento do dia anterior, pode ocorrer que o conteúdo da memória seja falso, mas de uma coisa podemos estar seguros: de que ‘nos parece’ ter esta lembrança. De maneira paralela, nas crenças perceptuais sempre estamos sujeitos a algum tipo de erro, mas podemos estar ‘absolutamente certos’ de que estamos tendo uma específica experiência perceptual. McGrew (2003, p. 197) afirma que:

Esta é a fundação: mesmo se estou sonhando ela permanece inabalada. O que é incerto é se minha conjectura instintiva sobre a causa dessa experiência está correta. A percepção dá origem a muitas crenças espontâneas – crenças que eu não me *esforço* por ter, e para as quais não tenho, normalmente, nenhum argumento consciente. E essas crenças são, sem dúvida, falíveis. Mas, elas não são básicas.¹²²

Assim, podemos justificar nossas crenças empíricas básicas de modo infalível, apenas porque existe um nível fundamental no qual temos certeza de algo. A experiência da dor comprova que podemos estar infalivelmente justificados ao crer em proposições contingentes: quando sentimos dor, não há espaço para que possamos nos enganar acerca de que sentimos dor. O mesmo pode ser estendido, por paralelismo, a nossas crenças baseadas na percepção sensorial e na memória. Em relação a elas, sempre há um nível cognitivo no qual não podemos estar errados quanto às características de nossa experiência, quanto ao fato de a experiência apresentar as qualidades que cremos que ela apresenta. Segundo McGrew (2003, p.199), ‘A verdade da proposição deve ser não apenas garantida por nosso ato de crer [nela], mas também conectada, na maneira apropriada, ao nosso modo de acesso à questão que é objeto dessas proposições’.¹²³

¹²² ‘This is the foundation: Even if I’m dreaming this remains unshaken. What is uncertain is whether my instinctive conjecture about the cause of this experience is correct. Perception gives rise to many spontaneous beliefs – beliefs that I do not *try* to have and for which I am not normally conscious of any explicit argument. And these beliefs are undoubtedly fallible. But they are not basic.’

¹²³ ‘The truth of the proposition must be not only guaranteed by our act of believing but also bound up in the proper way with our mode of access to the subject matter of these propositions.’

Vejamos com mais detalhes, como McGrew pretende mostrar que crenças contingentes podem ser básicas. Consideremos, primeiramente, o caso de uma crença perceptual, formada a partir da experiência visual de uma bola branca no jardim. Há uma distância entre a experiência visual e o fato de que existe uma bola branca sobre o gramado do jardim. Essa distância pode ser vencida mediante uma relação referencial que se estabelece entre a proposição, cujo conteúdo é a experiência, e o fato ao qual essa proposição empírica se refere. Para McGrew (2003, p. 199), ‘Quando tenho uma experiência particular e expresso esse fato a você, estou me referindo a algo do qual tenho consciência direta’.¹²⁴ Em outras palavras, a justificação infalível desse tipo de crenças repousa sobre uma relação denotativa, por meio da qual a crença é formada, e na qual a experiência é ostensivamente apontada pelo falante.

Talvez a construção linguística mais próxima da crença que eu formo é ‘Estou experienciando *isto*’, em que o termo em itálico designa a experiência em questão, denotando-a. Uma crença formada dessa maneira não pode estar errada, por uma razão muito simples: se não existisse nada para o termo *isto* se referir, não seria possível, em absoluto, formar a crença.¹²⁵

Crenças formadas referencialmente satisfazem a exigência internalista, referida acima, de conexão adequada com ‘nosso modo de acesso’ ao que é objeto da proposição que constitui o conteúdo da crença. McGrew (2003, p. 199) sustenta que esse conteúdo, responsável pela verdade da crença é um conteúdo consciente: ‘O conteúdo relevante é algo que está dentro do campo de consciência do sujeito, e a própria existência desse conteúdo é o que torna a crença verdadeira. Isso é justificação internalista, no sentido mais pleno que uma crença básica pode, possivelmente, ter’.¹²⁶ Na medida em que nos tornamos seres cognitivos mais proficientes, os processos perceptivos envolvidos na formação de nossas crenças podem se tornar gradativamente mais ‘subconscientes’, mas manter-se-ão sempre epistemicamente relevantes.

A relação epistêmica entre ‘ter uma crença’ e ‘ter uma experiência’ deve ser bem esclarecida, pois, se esses dois estados não formarem, de algum modo, uma unidade, então,

¹²⁴ ‘When I have a particular experience and express this fact to you, I am referring to something that I am directly aware of.’

¹²⁵ ‘Perhaps the closest linguistic construction to the belief I form is ‘I am experiencing *this*’, where the italicized term picks out the experience in question by denoting it. A belief formed in this fashion cannot go wrong for a very simple reason: If there were nothing for the term *this* to refer to, it would be impossible to form the belief at all.’

¹²⁶ ‘The relevant content is something that lies within the individual’s field of awareness, and the very existence of that content is what makes the belief true. This is internal justification in the fullest sense that a basic belief can possibly have.’

um estado pode acontecer na ausência do outro, permitindo a ocorrência de erro. Apesar de ser possível termos experiências, e não formarmos crenças referentes a elas (intuitivamente funcionamos assim), o inverso não parece ocorrer. McGrew vale-se, precisamente, da noção de ‘conexão referencial’, para dar suporte à alegação de que é impossível formarmos uma crença empírica referencial, na ausência da experiência pertinente. Em conclusão, a necessária fundação robusta pode ser obtida.

A questão, colocada a seguir, diz respeito à suficiência dessa fundação. Será que a base assim constituída, formada por crenças empíricas de primeira pessoa, é suficiente para fundamentar nossas alegações de conhecimento sobre objetos e eventos do mundo exterior? Adaptando o exemplo de McGrew (2003, p. 201), é flagrante a distância que separa a crença de que ‘me parece ver algo verde’ e o fato de que ‘ali há um limão’. Ou seja, existe um espaço separando o que é aparência, do que é realidade. Explicar como a ponte entre justificação e verdade acontece é um grande desafio para as teorias fundacionistas em geral, pois, enquanto tal explicação não for oferecida, o fundacionismo fracassa na tarefa de mostrar como é possível formarmos crenças básicas, atendendo às exigências de independência epistêmica, e de infalibilidade no caso das versões clássicas.

A solução sugerida por McGrew (2003, p. 201-202), apóia-se no conceito de inferência explanatória, ou inferência à melhor explicação, e na teoria da confirmação.

Dada uma teoria T , a qual não é nem garantida (afirmada, confirmada), nem excluída, por fatos conhecidos, e uma crença e , a qual também não é nem garantida, nem excluída por nada mais que se saiba, a seguinte relação estabelece-se:

IC se T aumenta a probabilidade de e , então, e é evidência para (aumenta a probabilidade de) T .¹²⁷

Na versão fundacionista forte, proposta por McGrew, a transmissão da justificação das crenças básicas para as não-básicas pode ocorrer mediante relações não-dedutivas, de modo que é possível que a verdade das premissas não seja transmitida à conclusão. Em outras palavras, crenças não-básicas são falíveis do ponto de vista epistêmico. Ao contrário, quando dizemos ‘parece-me ver algo verde’, essa crença é básica e justificada e, como referido acima, infalível, pois não podemos nos enganar quanto a estarmos tendo essa experiência visual. Assim sendo, essa crença constitui um ponto de interrupção legítimo no regresso das razões. Mas, para além dela, alegações do tipo ‘é um limão’ não são imunes ao erro, pois pode ser

¹²⁷ ‘Given a theory T , which is neither guaranteed nor ruled out by known facts, and a belief e , which is also neither guaranteed nor ruled out by anything else we know, the following relationship holds: IC If T raises the probability of e , then e is evidence for (raises the probability of) T .’

que o objeto verde, em nosso campo de visão, seja algo apenas semelhante a um limão, como uma laranja verde, por exemplo. Portanto, a crença de que ‘é um limão’ é falível, mas ela não é uma crença básica.

Segundo McGrew, em situações normais, realizamos um controle constante sobre nossas experiências sensoriais, incluindo antecipações, de modo que podemos eliminar eventuais hipóteses alternativas, que contrariem nossas conclusões acerca dessas experiências. É nisso que consiste o procedimento confirmatório mencionado acima. Um método não-dedutivo (como a inferência à melhor explicação) permite ampla liberdade para a introdução de novos conceitos, contrariamente ao que ocorre com a extrapolação indutiva ‘rule-guided’, que se mantém conceitualmente dentro do círculo da experiência de primeira pessoa, admitindo apenas a omissão de conceitos, mas não a sua introdução. Assim, quando vemos um objeto verde, excluídas as alternativas em contrário, estando nossa experiência sensorial bem monitorada, e a melhor explicação sendo a de que se trata de um limão, estamos justificados em crer que ‘é um limão’.

McGrew oferece algumas respostas às críticas que sua concepção fundacionista recebe. Essas críticas, cumpre observar, não se distanciam sobremaneira das objeções contrapostas às teorias de Bonjour e Fumerton. Contra alegações invocando o poder encobridor do ‘véu da percepção’, McGrew afirma que qualquer deficiência nesse sentido não impede o poder justificatório da experiência sensorial, pois o princípio (IC) expresso acima, que regula o ‘incremento de confirmação’ da evidência, permite-nos constantemente aumentar nosso suporte evidencial. Assim, mesmo se não podemos nos colocar numa posição tal, que nos permita a checagem direta do eventual sucesso de nossas crenças perceptuais em descreverem o mundo real, sempre podemos, de alguma maneira, monitorar os resultados das informações que nossos sentidos nos fornecem.

Podemos ilustrar como é realizada essa constante monitoração das evidências, por meio de um exemplo científico, apresentado por McGrew (2003, p. 204). Os buracos negros, por definição, apresentam uma massa tão grande que a luz não consegue escapar deles, impedindo, portanto, sua visibilidade direta. Dessa maneira, é apenas pelo comportamento de objetos visíveis e próximos a eles, que podemos obter razões satisfatórias para a alegação de que existe um buraco negro em determinada região. ‘Inferimos a existência do buraco negro porque ele [o comportamento de objetos próximos a ele] nos permite uma boa explicação causal do fenômeno visível que nós de fato observamos.’¹²⁸

¹²⁸ ‘We infer the existence of the black hole because it enables us to give a good causal explanation of the visible phenomena we do in fact observe.’

Finalmente, o problema clássico, a hipótese cartesiana radical, sobre a existência de um demônio, poderoso, maligno e enganador, colocando-nos sistematicamente em erro quando formamos crenças acerca do mundo dos objetos físicos. Enquanto hipótese teórica, a existência de um mundo demoníaco é tão plausível quanto aquela de um mundo que se apresenta tal qual nossas impressões sensoriais nos dizem que ele é. A grande dificuldade, evidenciada aqui, é oriunda de nossa incapacidade em estabelecer, de modo absoluto, qual é nossa situação epistêmica, posto que não podemos, como já foi observado anteriormente, assumir uma perspectiva que nos permita afastar, categoricamente, a hipótese cética.

É preciso ressaltar a amplitude de abrangência dessa objeção. Nenhuma teoria fundacionista, seja ela internalista ou externalista, infalibilista ou falibilista, está imune a ela. McGrew (2003, p. 205) valer-se-á da teoria confirmatória em sua tentativa de enfrentar a hipótese cética, comparando a credibilidade das duas hipóteses: vivemos em um mundo real e coerente com as percepções fornecidas por nossos sentidos; ou somos, sistematicamente, enganados, porque habitamos um mundo manipulado por um demônio perverso e enganador. A diferença de credibilidade entre as duas teorias estabelecerá qual das duas é a melhor. Parece ser, justamente, no quesito credibilidade, que o ceticismo perde pontos, pois a existência desse ser demoníaco é, pelo menos, um pouco menos crível do que a existência de um mundo conforme alega a teoria realista. Afinal, nunca vimos (nem ouvimos, tocamos, sentimos) o referido demônio. Desse modo, McGrew (2003, p. 205) declara que:

Por essa razão não há nenhuma vantagem explicativa em invocar a existência do [demônio] enganador, nós podemos (e de fato) conseguimos nos movimentar [no mundo] sem formular a hipótese de sua [do demônio] existência, e não há nenhum problema empírico ou científico para o qual sua existência [do demônio] poderia, em princípio, ser minimamente interessante para nós [...] Apesar de podermos conceder que sua existência seja logicamente possível, é perfeitamente razoável para nós não a levarmos a sério, uma vez que temos à mão uma explicação que é mais simples e plausível e, portanto, melhor confirmada, para nossa experiência: habitamos um mundo real [composto] de objetos independentes de nossas mentes.¹²⁹

Por conseguinte, tendo sido afastada a conclusão do argumento cético contra a eficiência de nossos mecanismos cognitivos, McGrew considera teoricamente plausível alegar que nossas crenças, baseadas nas informações fornecidas por nossos sentidos, referem-se a

¹²⁹ 'For this reason, there is no explanatory advantage to invoking the existence of the deceiver; we can (and do) manage to get around without hypothesizing his existence, and there is no empirical or scientific problem for which his existence could, in principle, be of the slightest interest for us. [...] Though we may grant that his existence is logically possible, it is perfectly reasonable for us not to take it seriously since we have at hand a simpler, more plausible, and therefore better-confirmed explanation for our experience that we inhabit a real world of mind-independent objects.'

objetos independentes de nossas mentes. Essas crenças são, portanto, justificadas de modo infalível e não-inferencial, constituindo assim a fundação robusta ‘necessária, obtível e suficiente’ para a realização da estrutura epistêmica proposta pelo fundacionismo forte por ele defendido.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ressurgimento de algumas das características do fundacionismo epistêmico clássico, em teorias contemporâneas da justificação, provocou não poucas reações no seio da comunidade epistemológica, dando início a vivo e intenso debate, cuja abordagem ultrapassa, lamentavelmente, o escopo dessa dissertação. No entanto, parece ser instigante finalizar o presente texto abordando, a título de amostragem do que a literatura pertinente ao tema tem apresentado recentemente, a crítica que Ernest Sosa (2003) dirige às teorias fundacionistas clássicas, em especial àquela defendida por R. Fumerton. Com isso pretendemos mostrar, ainda que sucintamente, como se desenvolve o diálogo entre nomes eminentes da epistemologia contemporânea, e quão acesa e longe de uma conclusão é a discussão em torno desse tema. A argumentação que nos ocupará nas próximas páginas constitui apenas a ponta de um iceberg, e dela não pretendemos oferecer mais do que uma breve exposição.¹³⁰

O fundacionismo clássico assume a existência de certas qualidades presentes na experiência, que se apresentam, em algum sentido, diretamente à consciência. Em cada uma das teorias anteriormente referidas foram colocadas noções, a partir das quais os autores procuram explicar como as crenças básicas relacionam-se às experiências às quais se referem, de modo que a essas crenças pode ser atribuída justificação infalível e não-inferencial. Resumidamente, na proposta de Bonjour é a ‘consciência de conteúdo constitutiva do estado mental’, que torna possível erigir uma ‘ponte epistêmica’ entre a crença e a experiência. No caso de Fumerton, é a ‘relação de familiaridade’ que permite o contato direto entre o ‘produtor de verdade’ (um fato) e o ‘portador de verdade’ (um pensamento), estabelecendo, assim, o vínculo seguro que dá origem ao *status* epistêmico peculiar de crenças básicas. Finalmente, para McGrew, a indispensável ‘fundação forte’ pode ser obtida quando a crença é formada mediante uma ‘conexão referencial’ entre o conteúdo da experiência e o conteúdo da crença.

Em outras palavras, dentro do fundacionismo epistêmico contemporâneo, as versões clássicas têm em comum a alegação de que crenças empíricas fundacionais justificadas são aquelas cujo objeto são as qualidades da experiência que são diretamente experienciadas. É justamente a consciência dessas qualidades que mostra como, e por que, estamos justificados em crer que essas qualidades estão presentes na experiência. Capturando essas idéias,

¹³⁰ A literatura sobre a retomada de concepções fundacionista clássicas e sua recepção por epistemólogos da atualidade tem crescido constantemente. Especificamente sobre a obra de Bonjour e Sosa (2003) existem numerosos artigos, como por exemplo, R. Feldman (2004 e 2006), M. Bergmann (2006), T. Kelly (2006), L. Bonjour (2006) e E. Sosa (2006).

Feldman (2004, p. 201) sugere o seguinte princípio de justificação (PJ1): ‘Se uma pessoa está consciente de uma propriedade experiencial F (isto é, tem uma experiência de F-dade), então a pessoa está justificada fundacionalmente em crer que ela está tendo uma experiência com a qualidade F’.¹³¹

É a alegação de ‘consciência direta’ de qualidades da experiência, defendida pelas versões clássicas de fundacionismo contemporâneo, que será o ponto focal da crítica elaborada por E. Sosa. Para constituir suas objeções Sosa (2003, p. 120) distingue entre dois tipos de consciência:

(1) consciência observacional, ou intelectual, através da qual uma pessoa crê, ou julga, a coisa observada como estando presente e sendo caracterizada de determinada maneira; ou (2) consciência experiencial, através da qual uma pessoa está diretamente ‘consciente’ de uma experiência de um certo tipo específico, simplesmente em virtude de experimentá-la.¹³²

Desse modo, consciência-observacional, ou o-consciência, é aquela na qual temos uma crença ocorrente, sobre algo que observamos estar presente, e ao qual atribuímos determinadas características, isto é, dizemos que é de determinado modo. Consciência-experiencial, ou e-consciência, ocorre quando estamos diretamente conscientes de uma experiência de modo não-judicativo, pelo simples fato de estarmos tendo esta específica experiência. É preciso ressaltar que os dois tipos de consciência são independentes, na medida em que não é necessário que a e-consciência siga-se a o-consciência. O problema para o fundacionismo começa a adquirir contornos mais nítidos, sugere Sosa (2003, p. 120), quando consideramos que a noção de e-consciência, por seu conteúdo, não é capaz de ser epistemicamente relevante, e a noção de o-consciência, por ser ela própria um estado proposicional, tornaria circular a explicação de como podemos justificar, de modo não-inferencial, nossas crenças fundacionais.

Para formular seu contra-argumento, Sosa retoma o clássico exemplo, originalmente sugerido por G. Ryle a A. J. Ayer e apresentado por Chisholm (1942), no qual temos a situação de um dado sensorial visual complexo, uma galinha com muitas pintas, produzido por uma única experiência visual. As nossas chances de erro ao julgar o número de pintas contida nesse dado visual, com apenas um olhar, parecem grandes. No entanto, caso o dado

¹³¹ ‘If a person is aware of experiential property F (i. e., has an experience of F-ness), then the person is foundationally justified in believing that he is having an experience with quality F.’

¹³² “(1) noticing, intellectual awareness, whereby one occurrently believes or judges the thing noticed to be present, as characterized a certain way; or (2) experiential awareness, whereby one is ‘aware’ directly of an experience of a certain specific sort simply in virtue of undergoing it.”

apresentasse apenas três pintas, formaríamos a crença acerca do conteúdo dessa experiência com segurança e certeza. Sosa (2003, p. 121) ressalta que

O problema se refere à distância entre a e-consciência e a o-consciência. Muito do intrincado caráter de nossa experiência pode, novamente, escapar à nossa observação, e pode, até mesmo, ser mal caracterizado, como quando uma pessoa considera-se capaz de dizer, com uma única olhada, que uma imagem tem dez manchas, quando ela, de fato, tem onze manchas e não dez. Se o fundacionismo clássico deseja ter uma teoria, e não apenas uma nota promissória, ele precisa dizer-nos *quais* os tipos de características de nossos estados conscientes são aqueles efetivos epistemicamente, aqueles *especificamente em correspondência com os quais* nossas crenças básicas adquirem seu *status* epistemicamente fundamental. Apresentar uma imagem visual de quarenta e oito pintas não parece qualificar-se, enquanto que apresentar uma imagem visual com três pintas pode [qualificar-se] (pelo menos quando elas são grandes e separadas o bastante). Qual é a diferença relevante? A completa dimensão desse problema, para a epistemologia fundacionista, ainda não foi propriamente apreciada, ou assim eu argumentarei.¹³³

Trata-se de determinar, portanto, por que não é possível que haja um erro quando o objeto de nossa experiência visual contém três pintas e o mesmo não se dá quando ele contém um número bastante superior a esse, por exemplo, quarenta e oito. Não podemos distinguir, infalivelmente, uma galinha com quarenta e oito pintas, de uma com quarenta e sete, ou quarenta e nove. Mas, como explicar que essa dificuldade não se apresenta quando se trata de um objeto que exemplifica um número baixo de itens? Em sua abordagem original, Chisholm explica essa situação alegando que, no caso de uma imagem na qual poucos itens são exemplificados, não haveria como apresentar-se um outro dado do sentido, que se igualasse e se confundisse com o dado em questão, e não fosse idêntico a ele. Em outras palavras, não haveria como termos a imagem de uma galinha com três pintas, e não se tratar de uma galinha de três pintas. No entanto, mesmo nesse caso, no qual temos razões para a certeza de nossa asserção, não estamos diante de uma proposição básica, porque, segundo Chisholm, ela refere-se a algo que ultrapassa o que é dado na experiência.

Assim, a proposição básica será sempre sobre uma galinha com pintas, não

¹³³ ‘The problem concerns the gap between e-awareness and n-awareness. Much in the intricated character of our experience can, again, escape our notice, and even be mischaracterized, as when one takes oneself to be able to tell at a glance that an image has ten speckles although in actual fact it has eleven rather than ten. If the classical foundationalist wishes to have a theory and not just a promissory note, he needs to tell us *which* sorts of features of our states of consciousness are the epistemically effective ones, the ones *by corresponding to which specifically* do our basic beliefs acquire epistemically foundational status. Having a visual image with forty-eight speckles seems not to qualify, whereas having a visual image of three speckles may (at least if they are large and separate enough). What is the relevant difference? The full dimensions of this problem for foundationalist epistemology have not yet been properly appreciated, or so I will argue.’

importando qual o número de pintas. A asserção que se refere ao número de pintas será sempre uma proposição não-básica. Logo, segundo Chisholm (1942, p. 373), na experiência visual da galinha com pintas, o que é dado de modo imediato não é o número de pintas que ela apresenta, mas apenas a característica de apresentar muitas pintas. ‘Podemos perguntar quantas [pintas], e podemos enganar-nos em nossa estimativa, mas a questão refere-se a algo que ultrapassa a experiência imediata, e a resposta é, por conseguinte, expressa em uma proposição que não é básica’.¹³⁴

Alguns elementos teóricos precisam ser retomados, a fim de que possamos avaliar como a noção de justificação não-inferencial, proposta pela teoria da familiaridade de Fumerton, é atingida pela crítica de Sosa. Para Fumerton (1995, p. 75), um sujeito S tem uma crença P, justificada não-inferencialmente, quando, simultânea e conjuntamente, tem o pensamento de que P, e tem a relação de familiaridade com o fato de que P, o pensamento de que P e a correspondência entre o pensamento de que P e o fato de que P. É precisamente tal relação de familiaridade que permite uma confrontação direta com a verdade, estabelecendo o ponto terminal no movimento epistêmico regressivo, constituindo a base da justificação não-inferencial e infalível, defendida por Fumerton.

Para Sosa (2003, p. 122), o ponto problemático se configura porque não parece haver um modo de explicar, dentro do quadro teórico estabelecido pela proposta de Fumerton, por que temos uma crença empírica, justificada não-inferencialmente, quando o objeto de nossa experiência visual tem três pintas, e o mesmo não ocorre quando esse objeto apresenta quarenta e oito pintas. Qual é, afinal, a diferença entre a experiência visual de um dado contendo três pintas e uma experiência visual de um dado contendo quarenta e oito?

Para esclarecer esse ponto, e apresentar uma defesa convincente de sua teoria, de modo a satisfatoriamente escapar de dificuldades como as colocadas pelo problema da galinha com pintas, o fundacionismo internalista precisa apontar quais as características de nossos estados conscientes são epistemicamente efetivas e, por consequência, responsáveis pela justificação de crenças básicas. A pergunta fulcral é, nas palavras de Sosa (2003, p.122): ‘Que tipo de estado, o qual sendo dado na consciência [de um sujeito] é automaticamente uma fonte de *status* fundacional para uma crença que lhe é correspondente?’.¹³⁵

A dificuldade, evidenciada pelo exemplo da galinha pintada, ocorre quando nossa

¹³⁴ ‘We can ask how many and we may be mistaken in our estimate, but the question refers beyond the immediate experience and the answer is accordingly expressed in a proposition which is not basic.’

¹³⁵ ‘What is the kind of state whose being given in one's consciousness is automatically a source of foundational status for a corresponding belief?’

experiência perceptual refere-se a objetos físicos apresentando padrões e formas complexas, aos quais temos de aplicar conceitos aritméticos e geométricos, de maneira que a crença, formada a partir dessa experiência, possa ser justificada de modo independente e não-inferencial. Sosa acusa o fundacionismo clássico de não ter sucesso em mostrar, satisfatoriamente, como esses conceitos podem ser aplicados no caso de crenças fundacionais.

Usando da terminologia sugerida por Sosa (2003), podemos dizer que temos a e-consciência do nosso estado mental cujo objeto é uma imagem com muitas pintas. A o-consciência, cujo conteúdo é a experiência da imagem com quarenta e oito pintas, já corresponderia a um estado proposicional, ou de crença. Qual dos dois tipos de consciência está presente quando temos uma relação de familiaridade com um objeto? Lembremo-nos de que, conforme Fumerton, familiaridade é uma relação cognitiva direta, que não ocorre na ausência dos termos relacionandos. Logo, se o caráter fenomênico da experiência é um objeto que pode colocar-se como termo numa relação de familiaridade, então, ao estarmos familiarizados com esse caráter, formamos uma crença que é justificada não-inferencialmente. Mas, quando se trata de uma figura complexa, digamos com vinte e sete lados, ou com quarenta e oito pintas, qualquer pessoa normal só poderá formar uma crença verdadeira sobre as características fenomênicas do objeto se for por acaso. Crença esta que, é claro, não será epistemicamente justificada.

Conseqüentemente, a e-consciência não parece ser suficiente para dar fundamento ao conhecimento fundacional, uma vez que não captura algumas das características da experiência, enquanto que, ao apelarmos para a o-consciência estaremos invocando um estado proposicional para explicar como obtemos um estado proposicional, o que resulta em circularidade. Fumerton (2005b, p. 125) procura resolver o impasse alegando que, ao termos uma experiência, nem sempre estamos conscientes dela, ou de todas as características que nela apresentam-se. Por exemplo, pode acontecer, momentaneamente, de não estarmos conscientes da sensação de dor. No entanto, afirma Fumerton, ‘Mas do fato que uma pessoa exemplifica a sensação [de dor] não se segue que ela esteja consciente dessa sensação. Menos ainda segue-se disso que a pessoa tenha de ter quaisquer *crenças* sobre a sensação.’¹³⁶

É importante ressaltar que, segundo propõe Fumerton (2005b, p. 129), na experiência, a relação de familiaridade se limita às propriedades não-relacionais dos dados dos sentidos, ou a relações nas quais os itens que as integram são também objetos de familiaridade direta. Por conseguinte, Fumerton (2005b, p. 134) sugere que a explicação do por que não temos

¹³⁶ ‘But from the fact that one exemplifies the feeling it doesn’t follow that one is aware of the feeling. Still less it does follow that one has any *beliefs* about the feeling.’

conhecimento proposicional imediato do número de pintas apresentado no objeto visual pode estar na distinção (ontológica) entre propriedades perfeitamente determinadas e propriedades genéricas determináveis, que mantêm uma relação de superveniência¹³⁷ com as primeiras.

Para ilustrar esse ponto, Fumerton (2005b, p.134-135) propõe o seguinte exemplo envolvendo nuances de cor. Imaginemos que um objeto visual apresenta-se em um ‘tom particularmente brilhante de vermelho-cereja’. Esse objeto apresenta a propriedade determinada de ser ‘vermelho-cereja, mas também a de ser vermelho, de uma cor escura e colorido’, todas essas são propriedades genéricas, ou determináveis. É plausível supor que podemos ter consciência da exemplificação de uma propriedade genérica, ser de cor escura, mesmo quando não estamos conscientes da propriedade determinada, por exemplo, ser vermelho escuro, com a qual a propriedade genérica mantém uma relação de superveniência.

No caso de um dado visual de uma galinha com quarenta e oito pintas, temos uma relação de familiaridade com a exemplificação da propriedade de ter muitas pintas, mas não temos familiaridade com a propriedade de ter exatas quarenta e oito pintas. Segundo a teoria de Fumerton, no momento em que temos consciência da experiência visual, e seu conteúdo está diante de nossa mente, temos uma relação de familiaridade imediata com seu caráter fenomênico, no caso, uma galinha com quarenta e oito pintas. Mas, como se trata de uma forma complexa, na qual estão presentes muitas pintas, essa característica ultrapassa o que nossas capacidades discriminatórias usuais podem dar conta de discernir.

Desse modo, conclui Fumerton (2005b, p, 135), o problema da galinha com pintas pode ser explicado pela teoria de familiaridade se aceitarmos que ‘não é que as propriedades mais determinadas não sejam exemplificadas – nós apenas não estamos diretamente conscientes delas’.¹³⁸ Parece, assim, que as posições de Chisholm e Fumerton convergem quanto ao fato de a crença, de que ‘a galinha tem quarenta e oito pintas’, não pode ser considerada como básica, havendo uma explicação que se quer razoável, para o fato de não termos conhecimento direto da característica de ter um número determinado de pintas.

O diálogo apresentado acima, entre Sosa e Fumerton, é representativo da complexidade e riqueza de questões envolvendo a noção de justificação, em especial, o *status* epistêmico de crenças fundacionais. Para assegurar a saúde de sua teoria, o fundacionismo,

¹³⁷ Sobre a noção de ‘superveniência’, McLaughlin e Benett (2005) colocam que “Um conjunto de propriedades *A* sobrevém sobre outro conjunto *B*, somente se não existem duas coisas que podem diferir em relação às propriedades de *A* sem também diferir em relação às suas propriedades de *B*. Na forma de *slogan* seria ‘não pode existir uma diferença-*A* sem existir uma diferença-*B*’”. (No original: “A set of properties *A* supervenes upon another set *B* just in case no two things can differ with respect to *A*-properties without also differing with respect to their *B*-properties. In slogan form, “there cannot be an *A*-difference without a *B*-difference””.)

¹³⁸ It is not that the more determinate properties aren't exemplified – it's just that we are not directly aware of them.

em geral, deve poder mostrar como esse tipo especial de crenças pode ser formado em número suficiente para constituir uma fundação adequada, sobretudo no que se refere ao conhecimento que alegamos ter do mundo exterior. De modo específico, é preciso que as teorias epistêmicas fundacionistas de modelo clássico possam esclarecer como, a partir da escassa base proporcionada pela certeza cartesiana de nossos estados mentais ocorrentes, podemos inferir todo o resto que, intuitivamente, supomos estar justificados em crer.

O fundacionismo tradicional é, freqüentemente, criticado por defender um padrão de justificação excessivamente exigente, sob a alegação de que tão elevado nível de exigência resultaria na conclusão, pouco palatável, de que uma imensa quantidade (a maioria, talvez) de nossas crenças é injustificada. Crenças fundacionais justificadas de modo infalível são raras e, por isso, compõem uma fundação muito exígua, o que fragilizaria as teorias fundacionistas clássicas, tornando-as vulneráveis a argumentos céticos. Por outro lado, as teorias epistêmicas alternativas não parecem gozar de uma posição mais confortável e tranqüila. A presente dissertação tocou apenas de leve a superfície da densa e intrincada paisagem de teorias da justificação, cuja fascinante complexidade merece, sem dúvida, uma abordagem mais profunda que exige, no entanto, outra oportunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Cláudio G. . Closure, defeasibility and conclusive reasons. **Acta Analytica**, v. 22, p. 301-319, 2007.

ALSTON, William . Two Types of Foundationalism. **The Journal of Philosophy**, v. 73, n. 7, p. 165-185, 1976.

_____. Internalism and Externalism in Epistemology. **Philosophical Topics**, v. 14, p. 179-221, 1986.

_____. An Internalist Externalism. **Synthese**, v. 74, n. 3, p. 265-283, 1988.

ARISTÓTELES. **Posterior Analytics**. Easton: Kessinger Publishing, 2004. 79 p.

BERGMANN, Michael. BonJour's Dilemma. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 679-693, 2006.

BONJOUR, Laurence. Externalist Theories of Empirical Knowledge. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 5, p. 53-73, 1980.

_____. **The Structure of Empirical Knowledge**. Cambridge: Harvard University Press, 1985. 258 p.

_____. Can Empirical Knowledge Have a Foundation? In: MOSER, P. K. (ed.). **Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. p. 97-120. (Reimpressão do 'American Philosophical Quarterly', 15, 1978, p. 1-13)

_____. The Dialectic of Foundationalism and Coherentism. In: GRECO, J.; SOSA, E.(eds.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. Malden/Oxford: Blackwell Publishers, 1999a. p. 117-142.

_____. Foundationalism and the External World. In: TOMBERLIN, J. E. (ed.). **Philosophical Perspectives**, v. 13. Malden: Blackwell Publishers, 1999b. p. 229-249.

_____. Epistemological Problems of Perception. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Edição 2001a, revisado 2007) Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/>> Acesso em: 21 setembro 2007.

_____. Toward a Defense of Empirical Foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). **Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001b. p. 21- 38.

_____. **Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. 291p.

_____. Replies. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 743-759, 2006.

BONJOUR, Laurence.; SOSA, Ernest. **Epistemic Justification**: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues. Malden: Blackwell Publishers, 2003. 240 p.

BURDZINSKI, Júlio C. **Coerência e justificativa epistêmica**: um estudo das teorias de Laurence BonJour e Keith Lehrer. 2004. 173 p. Tese (Doutorado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

_____. Os Problemas do Fundacionismo. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 115, p. 107-125, 2007.

CHISHOLM, Roderick. The Problem of the Speckled Hen. **Mind**, v. 51, n. 204, p. 368-373, 1942.

_____. The Ethics of Requirement. **American Philosophical Quarterly**, v. 1, n. 2, p. 147-153, 1964.

_____. **Teoria do Conhecimento**. R. de Janeiro: Zahar Editores, 1969. 148 p.

COHEN, Stewart. Justification and Truth. **Philosophical Studies**, v. 46, p. 279-295, 1984.

_____. How to be a Fallibilist. In: TOMBERLIN, J. E. (ed.). **Philosophical Perspectives**, v. 2. Malden: Blackwell Publishers, 1988. p. 91-123.

CONEE, Earl; FELDMAN, Richard. The Generality Problem for Reliabilism. **Philosophical Studies**, v. 89, p. 1-29, 1998.

_____. Internalism Defended. In: KORNBLITH, H. (ed.). **Epistemology: Internalism and Externalism**. Malden: Blackwell, 2001b. p. 231-260.

DAMASIO, Antonio R. The brain binds entities and events by multiregional activation from convergence zones. **Neural Computation**, v. 1, p. 123-132, 1989.

DESCARTES, René. **Meditazioni metafisiche**. Bari: Laterza & Figli, 2007. 174 p.

DRETSKE, F. Epistemic Operators. **The Journal of Philosophy**, v. 67, n. 24, p. 1007-1023, 1970.

FELDMAN, Richard. Reliability and Justification. **Monist**, v. 68, p. 159-174, 1985.

_____. **Epistemology**. N. Jersey: Prentice Hall, 2003. 197 p.

_____. The Justification of Introspective Beliefs. In: CONEE, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism**: Essays in Epistemology. Oxford: Clarendon Press, 2004. p. 199-218.

_____. BonJour and Sosa on Internalism, Externalism and Basic Beliefs. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 713-728, 2006.

FLORES, Tito A. **Racionalidade Epistêmica e Processo de Justificação**. 2004. 154 p. Tese (Doutorado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

FOGELIN, Robert J. **Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification**. New York: Oxford University Press, 1994. 238 p.

FOLEY, Richard. What's Wrong with Reliabilism? **Monist**, v. 68, p. 188-202, 1985.

FUMERTON, Richard. The Internalism/Externalism Controversy. In: TOMBERLIN, J. **Philosophical Perspectives**, v. 2, Epistemology. Malden: Blackwell Publishers, 1988. p. 443-459.

_____. **Metaepistemology and Skepticism**. London: Rowman e Littlefield Publishers, 1995. 234 p.

_____. Classical Foundationalism. In: DEPAUL, M. (ed.). **Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. p. 3- 20.

_____. Foundationalist Theories of Epistemic Justification. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Edição 2005a) Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/>> Acesso em: 04 janeiro 2008.

_____. Speckled Hens and Objects of Acquaintance. . In: HAWTHORNE, J. (ed.) **Philosophical Perspectives**, v. 19, Epistemology. Malden: Blackwell Publishers, 2005b. p. 121-138.

_____. **Epistemology**. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 2006. 145 p.

_____. Knowledge by Acquaintance vs. Description. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Edição 2008) Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/>> Acesso em: 11 abril 2008.

GETTIER, Edmund L. Is Justified Belief Knowledge? In: HUEMER, M. (ed.). **Epistemology: Contemporary Readings**. Routledge: London, 2002. p. 444-446. (Reimpressão da 'Analysis', Oxford Blackwell, nº 23, p.121-123, 1963).

GOLDMAN, Alvin I.. A Causal Theory of Knowing. In: GOLDMAN, A. **Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences**. Cambridge: The MIT Press, 1992. p. 69-83. (Reimpressão do 'The Journal of Philosophy', v. 64, p. 355-372, 1967).

_____. Discrimination and Perceptual Knowledge. In: GOLDMAN, A. **Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences**. Cambridge: The MIT Press, 1992. p. 85-103.(Reimpressão do 'The Journal of Philosophy', v. 73, 1976).

_____. What Is Justified Belief. In: PAPPAS, G. S. (ed.). **Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979. p. 1-23.

_____. **Epistemology and Cognition**. Cambridge: Harvard University Press, 1986. 437 p.

_____. Internalism Exposed. In: GOLDMAN, A. **Pathways to Knowledge: Private and Public**. N. York: Oxford University Press, 2002. p. 3-23.

_____. Immediate Justification and Process Reliabilism. In: QUENTIN, Smith. **Epistemology: New Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2008a. p. 63- 82.

_____. Reliabilism. . In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Edição 2008b) Disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>> Acesso em: 4 outubro 2008.

HANKINSON, R. J. **The Sceptics**. New York: Routledge, 1998. 376 p.

KELLY, Thomas. The Cost of Skepticism: Who Pays? **Philosophical Studies**, v. 131, p. 695-712, 2006.

KLEIN, Peter. Knowledge, Causality, and Defeasibility. **The Journal of Philosophy**, v. 73, n. 20, p. 792-812, 1976.

_____. Misleading “Misleading Defeaters”. **The Journal of Philosophy**, v. 76, n. 7, p. 382-386, 1979.

_____. Foundationalism and the Infinite Regress of Reasons. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 58, p. 919-925, 1998.

_____. Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons. In: TOMBERLIN, J. E. (ed.). **Philosophical Perspectives**, v. 13. Malden: Blackwell Publishers, 1999. p. 297-325.

_____. Epistemology. In: CRAIG, E. (ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge, 2005. Disponível em:
<<http://www.rep.routledge.com/article/P059>>. Acesso em: 23 agosto 2008.

_____. Useful False Beliefs. In: QUENTIN, Smith. **Epistemology: New Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 25- 61.

KORNBLITH, Hilary. **Epistemology: Internalism and Externalism**. Malden: Blackwell, 2001.

KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. Cambridge: Harvard University, 1980. 172 p.

KVANVIG, Jonathan. Coherentist Theories of Epistemic Justification. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Edição 2007) Disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/entries/justep-coherence/#PosAcc>>. Acesso em: 8 novembro 2007.

LEHRER, Keith. **Theory of Knowledge**. Boulder: Westview Press, 2000. 250 p.

LEHRER, Keith; PAXSON, Thomas. Undefeated Justified True Belief. **The Journal of Philosophy**, v. 66, n. 8, p. 225-237, 1969.

LOGOTHETIS, Nikos; SHEINBERG, David. Visual object recognition. **Annual Reviews Neuroscience**, 1996, v. 19, p. 577-621.

LUZ, Alexandre M. **Conhecimento e Virtude**: duas noções de virtude intelectual na epistemologia contemporânea. 2003. 126 p. Tese (Doutorado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

_____. Justificação, confiabilismo e virtude intelectual. **Veritas**, Porto Alegre, v.50, n.4, p.191-218, dez. 2005.

MCGREW, Timothy. A defense of classical foundationalism. In: POJMAN, L. (ed.). **The theory of knowledge**. Belmont, CA:Wadsworth. Publishing, 2003. p.194-206.

MCLAUGHLIN, Brian; BENNETT, Karen. Supervenience. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Edição 2005) Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>> Acesso em: 20 julho 2008.

MOSER, Paul K. Gettier Problem. In: DANCY, J.; SOSA, E. (ed.). **A Companion to Epistemology**. Oxford: Blackwell, 1996. p. 157-159.

NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Cambridge: Belknap, 2003. 764 p.

PICH, Roberto H. Autorização Epistêmica e Acidentalidade. **Veritas**, Porto Alegre, v.50, n.4, p.249-276, dez. 2005.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant and Proper Function**. New York: Oxford University Press, 1993a. 243 p.

_____. **Warrant: the Current Debate**. New York: Oxford University Press, 1993b. 228 p.

PLATÃO. **Ménon**. Tradução de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Edições Colibri, 1992. 134 p.

_____. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001. 226 p.

POLLOCK, John. Reliability and Justified Belief. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 14, p. 103-114, 1984.

POLLOCK, John; CRUZ, Joseph. **Contemporary Theories of Knowledge**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999. 262 p.

PRYOR, James. The Skeptic and the Dogmatist. **Noûs**, v. 34, n. 4, 2000. p. 517-549.

ROSENTHAL, David M. Two Concepts of Consciousness. **Philosophical Studies**, v. 49, p. 329-359, 1986.

RUSSELL, Bertrand. **The Problems of Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1959. Disponível em: <<http://www.ditext.com/russell/russell.html>> Acesso em: 4 abril 2008.

SARTORI, Carlos A. **Sobre a Viabilidade do Fundacionismo Moderado**. 2006. 118 p. Tese (Doutorado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

SELLARS, Wilfrid. **Science, Perception and Reality**. Atascadero: Ridgeview, 1991. 376 p.

SOSA, Ernest. **Knowledge in perspective: selected essays in epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 270-293.

_____. The raft and the pyramid: coherence versus foundations in the theory of knowledge. In: SOSA, E.; KIM, J. **Epistemology: An Antology**. Malden: Blackwell, 2000. p. 134-153. (Reimpressão do *Midwest Studies in Philosophy*, v. 5, p. 3-25, 1980)

_____. Internal Foundations or External Virtues? **Philosophical Studies**, v. 131, p.761-773, 2006.

STEUP, Matthias. The Analysis of Knowledge. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Edição 2006) Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>>. Acesso em: 10 abril 2008.

SWAIN, Marshall. Epistemic Defeasibility. **American Philosophical Quarterly**, v. 11, n. 1, p. 15-25, 1974.

UNGERLEIDER, Leslie; HAXBY, James. 'What' and 'where' in the human brain. In: **Current Opinion in Neurobiology**, 1994, v. 4, p. 157-165.

VALCARENGHI, Emerson C. **O Confiabilismo de A. I. Goldman e o Problema da Generalidade**. 2003. 179 p. Tese (Doutorado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

WILLIAMS, Michael. **Problems of Knowledge: a critical introduction to epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2001. 276 p.