

# Epistemologia\*

Autor: Matthias Steup

Tradutores: Eros Moreira Carvalho, Flavio Williges, Mateus Stein & Paola Oliveira de Camargo

Revisores: Alexandre Meyer Luz & Delvair Moreira

Em sentido estrito, a epistemologia é o estudo do conhecimento e da crença justificada. Enquanto estudo do conhecimento, a epistemologia interessa-se pelas seguintes questões: quais são as condições necessárias e suficientes do conhecimento? Quais são suas fontes? Qual é sua estrutura e quais são seus limites? Enquanto estudo da crença justificada, a epistemologia pretende responder questões como estas: como iremos entender o conceito de justificação? O que torna justificada uma crença? A justificação é interna ou externa à mente de alguém?

Já num sentido mais amplo, a epistemologia trata de questões relacionadas com a criação e disseminação do conhecimento em áreas particulares de investigação. Esse artigo proporcionará um panorama sistemático dos problemas que as questões colocadas acima geram e abordará, com alguma profundidade, questões relativas à estrutura e aos limites do conhecimento e da justificação.

## 1. O que é o conhecimento?

### 1.1 Conhecimento como crença verdadeira e justificada

Existem vários tipos de conhecimento: saber como fazer algo (*know how*) (por exemplo, como andar de bicicleta), conhecer alguém (*knowing someone*) pessoalmente e

---

\* Tradução do verbete "Epistemology" de Matthias Steup. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.) URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology/>>. Publicada com a autorização do editor.

conhecer um lugar ou uma cidade (*knowing a place or a city*)<sup>1</sup>. Embora tais tipos de conhecimento sejam também de interesse epistêmico, focaremos o conhecimento de *proposições* e faremos referência a tal conhecimento usando o esquema ‘*S* sabe que *p*’, onde ‘*S*’ representa o sujeito que tem o conhecimento e ‘*p*’ a proposição que é conhecida<sup>2</sup>. Nossa questão será: quais são as condições necessárias e suficientes para *S* saber que *p*? Podemos distinguir amplamente entre uma abordagem tradicional e uma abordagem não tradicional de resposta a essa questão. Faremos referência a elas como ‘TK’ (*Traditional Knowledge*) e ‘NTK’ (*Non-Traditional Knowledge*).

De acordo com TK, saber que *p* (*knowledge that p*) é, pelo menos num sentido aproximado, crença verdadeira e justificada (JTB). Não podemos saber proposições falsas. Portanto, o conhecimento requer a verdade. Uma proposição na qual *S* não crê não pode ser uma proposição que *S* sabe. Portanto, o conhecimento requer a crença. Finalmente, o fato de *S* estar certo ao crer que *p* poderia ser uma mera questão de sorte<sup>3</sup>. Portanto, o conhecimento requer um terceiro elemento, tradicionalmente identificado como justificação. Assim, chegamos à análise tripartite do conhecimento como JTB (*Justification True Belief*): *S* sabe que *p* se e somente se *p* é verdadeiro e *S* está justificado em crer que *p*. De acordo com essa análise, as três condições- verdade, crença e justificação- são individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para o conhecimento<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Na língua portuguesa, a tradução do verbo “to know” (saber) admite variações que não são comuns em inglês. Em alguns contextos, “to know” é traduzido corretamente por “saber”; noutras, como nos exemplos de tipos de conhecimento indicados acima, a melhor tradução para o português é “conhecer”. (nota do tradutor)

<sup>2</sup> O que são proposições? Proposições devem ser distinguidas de sentenças. Por exemplo, há a proposição que gatos têm quatro pernas. Essa proposição deve ser distinguida da sentença portuguesa ‘Gatos têm quatro pernas’ que expressa a proposição que gatos têm quatro pernas ou tem essa proposição como seu conteúdo. Sentenças em diferentes línguas podem expressar a mesma proposição. Por exemplo, a sentença alemã “Katzen haben vier Beine”, também expressa a mesma proposição que gatos têm quatro pernas. As sentenças são entidades físicas, dado que elas são sons proferidos e, quando impressas, marcas no papel. Proposições, em contrapartida, são (supostamente são) objetos abstratos, não-físicos. O qualificador no parênteses foi acrescentado como uma indicação do fato que, de acordo com alguns, objetos abstratos e, portanto, proposições, não existem. Para mais informações sobre esse tópico, veja-se o artigo de Jeffrey C. King *Structured Propositions* na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>3</sup> Por exemplo, se Hal crê que ele tem uma doença fatal, não por que lhe foi dito por seu doutor, mas unicamente porque, como um hipocondríaco, ele não pode deixar de crer nisso, e ocorre que, de fato, ele tem uma doença fatal, o fato de Hal estar certo sobre isso é meramente acidental: uma questão de sorte (má sorte, nesse caso). Para consultar um estudo que trata do fenômeno da sorte epistêmica e das ferramentas conceituais para capturar o sentido em que conhecimento e sorte epistêmica são incompatíveis, veja Pritchard, 2005. Veja também Engel, 1992.

<sup>4</sup> Para mais informações, veja o verbete ‘A análise do conhecimento’ na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cujo link encontra-se no final deste artigo. Veja também Shope, 1983 e Steup, 1996, capítulos 1 e 2. Para uma abordagem

Inicialmente, podemos dizer que a função da justificação é assegurar que a crença de *S* não é verdadeira por mera sorte (ou acaso). Nisso, TK e NTK estão de acordo. Eles divergem, contudo, à medida que passamos a ser mais específicos sobre como, exatamente, a justificação preenche essa função. De acordo com TK, quando é razoável ou racional assumir, do ponto de vista de *S*, *p* como verdadeira, a crença de *S* que *p* é verdadeira não é uma mera questão de sorte. De acordo com o *evidencialismo*, o que torna uma crença justificada nesse sentido é a posse de evidência. A idéia básica é que a crença é justificada pelo grau em que se ajusta às evidências de *S*. NTK, por outro lado, concebe a função da justificação de modo diferente. O trabalho da justificação é assegurar que a crença de *S* tenha uma alta probabilidade objetiva de verdade e, portanto, se verdadeira, não será por mera sorte. Uma idéia central é que isso é efetivado se e somente se uma crença origina-se de um processo cognitivo confiável ou de faculdades confiáveis. Essa visão é conhecida como *confiabilismo*<sup>5</sup>.

## 1.2 O Problema de Gettier

A análise tripartite do conhecimento como JTB foi mostrada como sendo incompleta. Existem casos de JTB que não se qualificam como casos de conhecimento. JTB, portanto, não é *suficiente* para o conhecimento. Casos como esses- conhecidos como *casos do tipo Gettier (Gettier-cases*<sup>6</sup>)- surgem porque nem a posse de evidência, nem a origem em faculdades confiáveis são suficientes para assegurar que uma crença não é verdadeira meramente por causa da sorte. Considere o conhecido exemplo dos celeiros de fachada: Henry está dirigindo num campo no qual o que parecem ser celeiros são, com apenas uma única exceção, simples celeiros de fachada. Vistas da estrada em que Henry está dirigindo essas fachadas parecem ser celeiros perfeitamente reais. No entanto, Henry está olhando e único celeiro real dessa região

---

inteiramente diferente da análise do conhecimento, ver Williamson, 2000.

<sup>5</sup> Para mais leituras acerca do evidencialismo, ver Conee e Feldman, 1985 e 2004. Para conhecer a literatura que advoga o confiabilismo, ver Armstrong, 1973, Goldman, 1979, 1986, 1991, e Swain, 1981.

<sup>6</sup> Eles são referidos como casos de tipo Gettier pois, em seu artigo de 1963 “Is Justified True belief Knowledge”, Edmund Gettier descreveu dois casos que refutaram decisivamente a análise do conhecimento como crença verdadeira e justificada. Para uma excelente discussão do problema de Gettier, ver o apêndice em Pollock, 1986.

e crê que há um celeiro real lá. A crença de Henry é justificada, de acordo com TK, por que a experiência visual de Henry justifica sua crença. Conforme o NTK, a sua crença é justificada por que a crença de Henry se origina de um processo cognitivo confiável: a visão. No entanto, a crença de Henry pode ainda ser plausivelmente descrita como verdadeira por mera sorte. Se Henry tivesse visto um dos celeiros de fachada em vez dos celeiros reais, ele poderia também ter acreditado que existia um celeiro lá. Há, portanto, amplo acordo entre epistemólogos que a crença de Henry não constitui conhecimento<sup>7</sup>.

Para estabelecer condições que são, quando tomadas conjuntamente, suficientes para o conhecimento, qual elemento ulterior deve ser acrescentado à JTB? Esse problema é conhecido como o *problema de Gettier*. De acordo com TK, resolver o problema requer uma quarta condição. De acordo com alguns teóricos do NTK, ele exige um refinamento no conceito de confiabilidade. Por exemplo, se a confiabilidade pode ser adequadamente indexada ao ambiente do sujeito, os confiabilistas podem dizer que a crença de Henry não está justificada porque, em seu ambiente, a visão não é confiável para distinguir celeiros reais de celeiros de fachada.<sup>8</sup> Alguns teóricos do tipo NTK abandonam a condição de justificação inteiramente. Eles diriam que, se concebemos o conhecimento como crença verdadeira confiavelmente produzida, não há necessidade de justificação. O confiabilismo, então, assume duas formas: como uma teoria da justificação e como uma teoria do conhecimento. Na primeira, ele considera a justificação como sendo um importante ingrediente do conhecimento, mas, diferentemente do TK, alicerçam a justificação unicamente na confiabilidade. Como uma teoria do conhecimento, o confiabilismo sustenta que a justificação não é necessária para o

---

<sup>7</sup> O caso dos celeiros de fachada apareceu primeiramente em Goldman, 1976.

<sup>8</sup> Isso pode não ser fácil de conseguir de uma maneira sistemática e adotando princípios. No ambiente de Henry, a sua visão certamente é confiável quando a questão é distinguir uma vaca de uma ovelha. Assim, apelar para o ambiente de Henry deve ser mais refinado de tal maneira que permita dizer que a visão de Henry não é confiável quando a questão é o reconhecimento de celeiros, sem nos comprometer com o resultado de que ela é também não confiável quando tratamos do reconhecimento de vacas. Um segundo problema surge com relação à determinação dos limites da área de Henry. Suponha que comparemos os dois casos. Cada caso envolve um celeiro que Henry vê. Eles estão a 50 metros um do outro. Um está dentro do ambiente dos celeiros falsos e o outro fora. Dado que uma fronteira deve ser traçada em algum lugar, pode parecer difícil evitar tais casos comparativos. Mas uma vez que traçamos uma fronteira, temos o resultado que, quando Henry olha no celeiro de fora da linha, ele sabe que há um celeiro, enquanto que quando ele olha no celeiro de dentro da linha, ele não sabe. Dado que os celeiros estão justamente 50 m. de distância um do outro, isso pareceria estranho.

conhecimento; antes, a crença verdadeira confiavelmente produzida (considerando que a noção de confiabilidade é adequadamente refinada de modo a excluir os casos do tipo Gettier) é suficiente para isso<sup>9</sup>.

## 2. O que é a justificação?

Quando discutimos a natureza da justificação, devemos distinguir entre duas questões diferentes: primeiro, o que queremos dizer quando usamos a palavra “justificação”? Segundo, o que torna uma crença justificada? É importante manter estas questões separadas, pois um desacordo sobre como responder a segunda questão será uma disputa meramente verbal se as partes discordantes tiverem em mente diferentes conceitos de justificação. Assim, consideremos primeiro o que poderíamos querer dizer por “justificação” e, então, passemos para as questões que não são de definição<sup>10</sup>.

### 2.1 Justificação deontológica e não-deontológica.

Como o termo 'justificação' é usado na linguagem comum? Eis um exemplo: Tom faz uma pergunta a Martha e Martha responde com uma mentira. Ela estava justificada em mentir? Jane pensa que ela estava, pois a pergunta de Tom era inapropriada, uma vez que a resposta da pergunta não era da conta de Tom. O que Jane poderia ter em mente ao pensar que Marta estava justificada em responder com uma mentira? Uma resposta natural é a seguinte: ela tinha em mente que Marta não estava *sob obrigação alguma* de abster-se de

---

<sup>9</sup> Para exemplos de confiabilismo como uma teoria do conhecimento, ver Dretske, 1971, 1981 e Nozick, 1981. Ambos são descrições subjuntivas do conhecimento. Dretske coloca a confiabilidade na caracterização do conhecimento ao impor a condição que, se *S* sabe que *p*, então *S* tem uma razão conclusiva para *p*: uma razão tal que, se *p* fosse falso, *S* não teria essa crença. De modo similar, Nozick assume a confiabilidade por tornar o que tem sido chamado de *sensitividade* uma condição necessária para o conhecimento: Se *S* sabe que *p*, então *S* não acreditaria que *p* se *p* fosse falso. A sensitividade deve ser distinguida da *segurança*, que é mais fraca: Se *S* sabe que *p*, então não seria fácil que *S* viesse acreditar incorretamente ao crer que *p*. Para uma discussão da distinção sensitividade e segurança, ver Sosa, 1999.

<sup>10</sup> Sobre a distinção entre questões de definição e substantivas, veja o ensaio de Alston, “Concepts of Epistemic Justification”, em Alston 1989 pp. 81-114, Goldman 1979, e Steup 1996, capítulo 2.

mentir. Em virtude do caráter inapropriado da questão de Tom, não era um dever de Martha dizer a verdade. Esta compreensão da justificação, comumente denominada deontológica, pode ser definida da seguinte maneira: S está justificada em fazer x se e somente se S não está obrigada a se abster de fazer x<sup>11</sup>.

Suponha, quando aplicamos a palavra 'justificação' não a ações, mas a crenças, que queremos dizer algo análogo. Neste caso, o termo 'justificação' como usado na epistemologia teria de ser definido desta maneira:

**Justificação deontológica (DJ):** S está justificado a crer que *p* se e somente se S crê que *p* quando não é o caso que S está obrigado a abster-se de crer que *p*<sup>12</sup>.

Que tipo de obrigações são relevantes quando queremos avaliar se uma *crença*, ao invés de uma ação, está justificada ou injustificada? Ao avaliar uma ação estamos interessados em avaliar a ação de um ponto de vista moral ou prudencial, mas, quando se trata da crença, o que importa é a busca da *verdade*. Os tipos relevantes de obrigações, assim, são aqueles que surgem quando almejamos ter crenças verdadeiras. Todavia, exatamente o que devemos fazer na busca deste objetivo? De acordo com certo tipo de resposta, a resposta preferida pelos evidencialistas, nós devemos crer em conformidade com a nossa evidência. Para que esta resposta seja útil, precisamos de uma explicação acerca daquilo que constitui a nossa evidência. De acordo com outra resposta, nós devemos seguir as normas epistêmicas corretas. Se esta resposta vai nos ajudar a determinar quais obrigações a verdade-como-objetivo impõe sobre nós, precisamos que nos seja dada uma explicação do que são normas epistêmicas corretas<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup>Esta definição emprega a noção de obrigações. Definições alternativas podem ser dadas empregando outros membros da família de termos deontológicos: requerimento, dever, permissão ou proibição. Definições adicionais são ainda possíveis quando alargamos a classe de conceitos relevantes, empregando noções como responsabilidade, inocência e culpabilidade.

<sup>12</sup>Em relação à literatura sobre a compreensão deontológica da justificação, veja os ensaios 4 e 5 em Alston 1989, pp. 115-152, Ginet 1975, Bonjour 1985 capítulo 2, Feldman 1988, 2001a, Haack 2001, Plantinga 1993, Russell 2001 e Steup 1996, capítulo 4.

<sup>13</sup>Com respeito à verdade como um objetivo epistêmico e a conexão entre a verdade e a justificação, veja Conee 2004, David 2001 e os ensaios de David e Kvanvig em Steup e Sosa 2005.

A compreensão deontológica do conceito de justificação é comum à maneira pela qual filósofos como Descartes, Locke, Moore e Chisholm pensaram a justificação. Hoje, entretanto, a visão dominante é que a compreensão deontológica da justificação é inadequada para os objetivos da epistemologia. Duas objeções principais foram levantadas contra a concepção deontológica da justificação. Primeiro, argumentou-se que a DJ (*Deontological Justification*) pressupõe que podemos ter um controle suficientemente elevado sobre as nossas crenças. Porém, crenças são muito mais semelhantes a coisas como processos digestivos, espirros e piscadas involuntárias dos olhos, do que de ações. A ideia é que a crença simplesmente surge ou é algo que acontece conosco. Portanto, crenças não são apropriadas para a avaliação deontológica<sup>14</sup>. A esta objeção, alguns defensores da DJ responderam que a falta de controle sobre as nossas crenças não é obstáculo para usar o termo “justificação” no seu sentido deontológico<sup>15</sup>. Outros responderam que é um erro pensar que podemos controlar nossas crenças menos do que as nossas ações<sup>16</sup>.

De acordo com a segunda objeção ao DJ, a justificação deontológica não tende a ‘epistemologizar’ crenças verdadeiras: ela não tende a torná-las não-acidentalmente verdadeiras. Esta afirmação é tipicamente sustentada a partir da descrição de casos que envolvem sociedades ignorantes e culturalmente isoladas ou sujeitos que são cognitivamente deficientes. Estes casos envolvem crenças sobre as quais se alega que são epistemicamente deficitárias, embora não parecerá que os sujeitos nestes casos estão sob qualquer obrigação de abster-se de crer do modo como o fazem. O que torna as crenças em questão epistemicamente deficitárias é que elas são formadas usando métodos não confiáveis e defeituosos intelectualmente. A razão pela qual os sujeitos, do seu próprio ponto de vista, não estão obrigados a crer de outro modo é que eles ou são deficientes cognitivos ou vivem em uma comunidade ignorante e isolada. DJ diz que tais crenças estão justificadas. Se elas satisfazem as condições necessárias remanescentes, os teóricos da DJ terão de considerá-las

---

<sup>14</sup>Veja os ensaios de Alston “Concepts of Epistemic Justification” e “The Deontological Conception of Epistemic Justification”, ambos em Alston 1989.

<sup>15</sup>Veja Feldman 2001a.

<sup>16</sup>Veja Ryan 2003 e Steup 2000.

como conhecimento. De acordo com a objeção, contudo, as crenças em questão, mesmo se verdadeiras, não poderiam se qualificar como conhecimento devido à maneira epistemicamente deficitária pela qual foram formadas. Consequentemente, DJ deve ser rejeitada<sup>17</sup>.

Aqueles que rejeitam a DJ usam o termo “justificação” em um sentido técnico que se afasta da maneira como a palavra é comumente usada. O sentido técnico é concebido para fazer o termo satisfazer às necessidades da epistemologia<sup>18</sup>. Mas como, então, podemos conceber a justificação? O que se tem em mente quando se pensa numa crença justificada em um sentido não-deontológico? Lembre que a função atribuída à justificação é assegurar que a crença é verdadeira, mas não por simples acidente. Digamos que este sentido é satisfeito quando uma crença verdadeira é uma instância da propriedade de *probabilização apropriada*. Podemos, então, definir a justificação não-deontológica como se segue:

**Justificação não-deontológica (NDJ):** *S* está justificado a crer que *p* se e somente se *S* crê que *p* a partir de uma base que probabiliza apropriadamente a crença de *S* de que *p*.

Se quisermos determinar no quê, exatamente, consiste a probabilização, teremos de lidar com uma variedade de questões complicadas<sup>19</sup>. Por hora, vamos focar no ponto principal. Aqueles que preferem NDJ à DJ diriam que a probabilização e a justificação deontológica

---

<sup>17</sup>Para uma resposta a esta objeção, veja Steup 1999.

<sup>18</sup>Veja Alston 1989, p. 7f. Alston escreve: “Eu concordo que a ‘justificação’ é a palavra errada para um conceito não-deontológico, mas parecemos estar presos a ela na teoria contemporânea do conhecimento”.

<sup>19</sup>Uma crença pode ser objetivamente provável de uma maneira completamente irrelevante para o fato de a crença ser ou não ser uma instância de conhecimento. Neste caso, ela não seria “probabilizada adequadamente”. Suponha que Jack crê que Meyer vencerá a eleição. Suponha adicionalmente que as crenças de Jack se originam apenas por pensamento ingênuo. Por fim, suponha que Meyer a vitória de Meyer é objetivamente provável porque é um fato que 80% daqueles que votarão irão votar nele. Assim, a *p* em que Jack crê é objetivamente provável. Como resultado, é objetivamente provável que a crença de Jack seja verdadeira. Mas visto que a crença de Jack resulta de pensamento ingênuo, ela não estaria justificada ou seria uma instância de conhecimento. Assim o tipo de probabilidade objetiva que surge de *p* ser objetivamente provável não é do tipo correto. O que precisamos é de probabilidade objetiva não em virtude do que o sujeito crê (o conteúdo da crença), mas em virtude da maneira em que a crença surge. Assim, o que procuramos é que a origem da crença a faça objetivamente provável. Mas então devemos encontrar, de um modo sistemático e por princípio, um meio de determinar qual é a origem da crença. Se pensarmos a origem da crença em termos de processos cognitivos, este empreendimento levanta o que foi chamado de o “problema da generalidade”. Veja o ensaio 6 em Conee e Feldman 2004.



podem divergir: é possível que uma crença esteja justificada deontologicamente sem estar probabilizada apropriadamente. Isto é o que supostamente mostram os casos envolvendo culturas ignorantes ou sujeitos cognitivamente deficientes<sup>20</sup>.

## **2.2 Evidência vs. Confiabilidade**

O que torna uma crença justificada justificada? De acordo com os evidencialistas, é a posse da evidência. O que é, todavia, possuir evidência para crer que  $p$ ? Alguns evidencialistas diriam que é estar em um estado mental que representa  $p$  como sendo verdadeira. Por exemplo, se o café na sua xícara tem paladar doce para você, então você tem evidência para crer que o café está doce. Se você sente uma dor latejante na cabeça, você tem evidência para crer que você tem uma dor de cabeça. Se você tem a lembrança de ter ingerido cereal no café da manhã, então você tem evidência para uma crença sobre o passado: a crença sobre o que você comeu quando tomou café da manhã. E quando você claramente “vê” ou “intui” que a proposição “Se Jack tomou mais do que quatro xícaras de café, então Jack tomou mais do que três xícaras de café” é verdadeira, então você tem evidência para crer nesta proposição. Nesta abordagem, a evidência consiste em experiências perceptivas, introspectivas, mnemônicas e intuitivas, e possuir evidência significa ter uma experiência deste tipo. Assim, de acordo com este evidencialismo, o que torna você estar justificado a crer que  $p$  é o fato de você ter uma experiência que representa  $p$  como sendo verdadeira.

Muitos confiabilistas também diriam que as experiências mencionadas no parágrafo anterior importam. Porém, eles negariam que a justificação é apenas uma questão de ter experiências adequadas. Alternativamente, eles sustentam que uma crença está justificada se e somente se ela resulta de uma fonte cognitiva confiável: uma fonte que tende a produzir crenças verdadeiras e, portanto, probabiliza apropriadamente a crença. Confiabilistas, assim, concordariam que as crenças mencionadas no parágrafo anterior estão justificadas. Mas de acordo com a posição padrão do confiabilismo, o que as torna justificadas não é a posse de

---

<sup>20</sup>Para uma elaboração do conceito não-deontológico da justificação, veja os ensaios 4, 5 e 9 em Alston 1989.

evidência, mas o fato de que os tipos de processos – percepção, introspecção, memória e intuição racional – que deram origem às crenças são confiáveis.

### 2.3 Interno vs. Externo

Na epistemologia contemporânea, tem havido um longo debate sobre se a justificação é interna ou externa. Internalistas afirmam que ela é interna; externalistas o negam. Como devemos entender estas afirmações?

Para entender no que consiste a distinção interno-externo, precisamos ter em mente que, quando uma crença está justificada, há algo que a *torna* justificada. De modo semelhante, se uma crença está injustificada, há algo que a *torna* injustificada. Chamemos as coisas que tornam uma crença justificada ou injustificada de fatores-J. A disputa sobre se a justificação é interna ou externa é uma disputa sobre o que são os fatores-J.

Entre aqueles que pensam que a justificação é interna, não há unanimidade sobre como entender o conceito de internalidade. Podemos distinguir duas abordagens. De acordo com a primeira, a justificação é interna porque desfrutamos de um tipo especial de acesso aos fatores-J: eles são *sempre* reconhecíveis por reflexão<sup>21</sup>. Portanto, assumindo certas premissas adicionais (que serão mencionadas logo mais), a própria justificação é sempre reconhecível por reflexão<sup>22</sup>. De acordo com a segunda abordagem, a justificação é interna porque os fatores-J são sempre estados mentais<sup>23</sup>. Vamos chamar o primeiro de *internalismo acessibilista* e o último de *internalismo mentalista*. Externalistas negam que fatores-J satisfazem qualquer uma destas condições.

---

<sup>21</sup>A palavra “sempre” é importante aqui, pois externalistas não precisam, e na verdade não devem, asseverar que a justificação, entendida externamente em termos de confiabilidade, nunca é reconhecível por reflexão. Por exemplo, você escuta e assim vem a crer que há um cachorro latindo do lado de fora. Sem dúvida, em um caso típico como este, a reflexão lhe diz que a sua crença tem uma origem confiável. Se ela tem, então você pode, nesta ocasião, reconhecer por reflexão que a sua crença está justificada mesmo se entendemos a justificação em termos de confiabilidade.

<sup>22</sup>O internalismo de acesso foi defendido por Roderick Chisholm, que pode razoavelmente ser visto como o principal defensor da epistemologia tradicional e internalista na segunda metade do século vinte. Em seu 1977, p. 17, Chisholm escreve: “pressupomos...que as coisas que sabemos estão justificadas para nós no seguinte sentido: podemos saber, *em qualquer ocasião*, o que é que constitui as nossas bases, ou a razão, ou a evidência para pensar que sabemos” (ênfase adicionada).

<sup>23</sup>Veja Conee e Feldman 2001.

O evidencialismo é geralmente associado ao internalismo e o confiabilismo, ao externalismo<sup>24</sup>. Vejamos porquê. O evidencialismo diz, no mínimo, duas coisas:

E1 O fato de alguém estar ou não justificado em crer em  $p$  depende da evidência que ele tem concernente a  $p$ .

E2 A evidência de alguém consiste nos seus estados mentais.

Em virtude de E2, o evidencialismo é obviamente uma instância do internalismo mentalista.

Se o evidencialismo é também uma instância do internalismo acessibilista é uma questão mais complicada. A conjunção de E1 e E2 por si mesmas não implica nada sobre o reconhecimento da justificação. Lembre, contudo, que na seção 1.1, distinguimos entre TK e NTK: a abordagem tradicional e não-tradicional da análise do conhecimento e justificação. Defensores do TK, entre os quais o evidencialismo goza de ampla simpatia, tendem a endossar as duas seguintes afirmações:

**Luminosidade:** O conhecimento da sua própria mente é cognitivamente luminoso: fiando-se na introspecção, alguém pode sempre reconhecer por reflexão os estados mentais em que se encontra<sup>25</sup>.

**Necessidade:** Princípios necessários, reconhecíveis *a priori*, dizem o que é evidência para quê<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup>Sem dúvida, existem versões não-evidencialistas do internalismo. Por exemplo, considere a visão de que a coerência do seu sistema de crenças é um fator-J. De acordo com esta abordagem, o estatuto de justificação das crenças de um sujeito é determinado por algo mais que a sua evidência. Se a coerência de um sistema de crença é algo adequadamente interno, tal visão não-evidencialista contará como internalista. Entre as teorias externalistas, o confiabilismo não é também o único candidato. Por exemplo, o funcionalismo próprio de Plantinga, a teoria do rastreamento de Nozick e teoria das razões conclusivas de Dretske todas elas qualificam como externalistas, mas nenhuma delas é em qualquer sentido estrito uma versão do confiabilismo. Veja Plantinga 1993b, Nozick 1981 e Dretske 1971 e 1981.

<sup>25</sup>Eu tomei emprestado o termo “luminosidade” de Williamson 2000, capítulo 4. Williamson rejeita a afirmação de que estados mentais são luminosos.

<sup>26</sup>A primeira vista, esta afirmação pode parecer estranha. Por exemplo, quando um papel de tornassol imerso em um líquido torna-se vermelho, isto pode ser visto como evidência para o líquido ser uma solução ácida. Certamente, pode-se argumentar, que a mudança da cor do papel ser evidência para a acidez não é o tipo de coisa que pode ser descoberta apenas por reflexão. Contudo, se você não sabe que o papel de tornassol quando imerso em uma solução ácida torna-se

Fiando-se na intuição *a priori* uma pessoa pode sempre reconhecer por reflexão se os seus estados mentais são evidência para  $p$ <sup>27</sup>.

Embora E1 e E2 por si mesmos não impliquem o internalismo de acesso, é perfeitamente plausível manter que o evidencialismo, quando embelezado com a Luminosidade e a Necessidade, torna-se uma instância do internalismo de acesso<sup>28</sup>.

Consideremos agora porque o confiabilismo é uma teoria externalista. O confiabilismo diz que a justificação das crenças de alguém é uma função não da sua evidência, mas da confiabilidade das suas fontes de crença, tais como os processos e estados mnemônicos, perceptivos, e introspectivos. Apesar de as fontes poderem ser qualificadas como mentais, a sua confiabilidade não pode ser qualificada como sendo mental. Portanto, os confiabilistas rejeitam o internalismo mentalista. Além disso, se a justificação das crenças de alguém é determinada pela confiabilidade das suas fontes de crença, a justificação não será sempre reconhecível por reflexão. Portanto, os confiabilistas rejeitam o internalismo de acesso também<sup>29</sup>.

Usemos um exemplo de engano radical para ilustrar a diferença entre evidencialismo como uma teoria internalista e o confiabilismo como uma teoria externalista. Se o evidencialismo é verdadeiro, um sujeito que é enganado radicalmente será induzido ao erro

---

vermelho, a sua observação da mudança de cor do papel não será evidência alguma para você pensar que o líquido em questão é uma solução ácida. Assim, se formos cuidados ao descrever o que a evidência neste caso realmente é, teremos de dizer que ela consiste dos dois seguintes itens:

(1) O princípio geral de que, quando imerso em uma solução ácida, o papel de tornassol torna-se vermelho.

(2) A observação de que a tira de papel de tornassol no líquido ficou vermelha.

O que é evidência para:

(3) O líquido é uma solução ácida.

não é (2) apenas, mas a conjunção de (1) e (2). Quando teóricos da TK argumentam que as conexões evidenciais são reconhecíveis por reflexão, eles sempre têm em mente princípios que identificam a evidência relevante na sua plenitude. Assim, considerando o exemplo presente, defensores da TK argumentariam que o que é reconhecível por reflexão é a proposição de que a conjunção de (1) e (2) é evidência para (3). Esta afirmação pode certamente ser contestada, mas não lhe falta plausibilidade de nenhuma maneira óbvia.

<sup>27</sup>Chisholm mantém que existem princípios de evidência necessariamente verdadeiros e reconhecíveis *a priori* e que estes princípios são internos “tal que o uso apropriado deles a qualquer momento nos habilitará a determinar o estatuto epistêmico de nossas próprias crenças neste momento”. Chisholm 1989, p. 62. Sobre a visão de Chisholm a respeito do estatuto *a priori* destes princípios, veja a p. 72. Para uma explicação excelente do internalismo clássico, o internalismo de Chisholm e o internalismo pós-Chisholm, veja Plantinga 1993.

<sup>28</sup>A combinação do evidencialismo com a Luminosidade e a Necessidade é suficiente para implicar o internalismo de acesso? Esta é uma questão complicada que não pode ser investigada aqui. Para resolver esta questão, teríamos de abordar, entre outras coisas, a questão de o que exatamente é para algo ser reconhecível por reflexão.

<sup>29</sup>Tipicamente, externalistas também rejeitarão a Luminosidade e a Necessidade.

sobre o que é realmente o caso, mas não sobre o que ele está justificado a crer. Se, por outro lado, o confiabilismo é verdadeiro, então o sujeito será induzido ao erro tanto sobre o que é realmente o caso, quanto sobre o que ele está justificado a crer. Vejamos porquê.

**Distinga entre Tim e Tim\*:** uma mesma pessoa que imaginamos em duas situações completamente diferentes. A situação de Tim é normal, como a sua ou a minha. Tim\*, entretanto, é um cérebro numa cuba. Suponha que um cientista maluco abduziu e “encubou” Tim\* removendo o cérebro do seu crânio e colocando-o em uma cuba na qual o seu cérebro é mantido vivo. Em seguida, o cientista maluco conecta os terminais nervosos do cérebro de Tim\* com fios de uma máquina que, controlada por um computador poderoso, começa a estimular o cérebro de Tim\* de uma maneira que Tim\* não note o que realmente aconteceu a ele. Ele terá experiências perfeitamente comuns, assim como Tim. Na verdade, assumamos que os estados mentais de Tim e os estados mentais de Tim\* são idênticos. Contudo, visto que Tim\* é um cérebro numa cuba, ele está, diferentemente de Tim, radicalmente enganado sobre a sua situação real. Por exemplo, quando Tim acredita que ele tem mãos, ele está certo. Quando Tim\* acredita que ele tem mãos, ele está errado (suas mãos foram descartadas, junto com o resto dos seus membros e tronco). Quando Tim acredita que ele está bebendo café, ele está certo. Quando Tim\* acredita que ele está bebendo café, ele está errado (cérebros não bebem café). Suponhamos agora que Tim\* pergunte a si mesmo se ele está justificado a crer que ele tem mãos. O evidencialismo implica que a resposta de Tim\* está correta. Pois ainda que ele esteja enganado sobre a sua situação externa, ele não está enganado a respeito da sua evidência: a maneira que as coisas lhe aparecem em sua experiência. Isto ilustra a internalidade da justificação evidencialista. O confiabilismo, por outro lado, sugere que a resposta de Tim\* é incorreta. A crença de Tim\* de que ele tem mãos surge de processos cognitivos - “ver” e “sentir” suas (não-existentes) mãos – que agora não produz praticamente nenhuma crença verdadeira. Na medida em que isso implique a sua inconfiabilidade, as crenças resultantes estão injustificadas. Consequentemente, ele está enganado não só sobre

sua situação externa (ele não tem mãos), mas também sobre o estatuto justificacional da sua crença de que ele tem mãos. Isto ilustra a externalidade da justificação confiabilista.

O exemplo de Tim e Tim\* pode servir também para ilustrar uma maneira a mais pela qual podemos conceber a diferença entre internalismo e externismo. Alguns internalistas tomam o seguinte princípio como característico do ponto de vista internalista:

**Mentalismo:** Se dois sujeitos, S e S\*, são mentalmente idênticos, então o estatuto justificacional de suas crenças é idêntico também: as mesmas crenças estão justificadas ou injustificadas para eles na mesma medida<sup>30</sup>.

Quando aplicamos este princípio ao exemplo do Tim/Tim\*, ele nos diz que o evidencialismo é uma teoria internalista e o confiabilismo, externista. Embora haja diferenças físicas significativas entre Tim e Tim\*, eles são mentalmente idênticos. O evidencialismo implica que, visto que Tim e Tim\* são mentalmente idênticos, eles têm a mesma evidência e, portanto, estão também na mesma situação justificacional. Por exemplo, eles estão ambos justificados a crer que eles têm mãos. Isto faz do evidencialismo uma teoria internalista. O confiabilismo, por outro lado, permite que, apesar de Tim e Tim\* serem mentalmente indênticos, eles difiram justificacionalmente, visto que as crenças de Tim são produzidas por faculdades cognitivas confiáveis, enquanto que as faculdades que produzem as crenças de Tim\* podem ser consideradas inconfiáveis. Por exemplo, algumas versões do confiabilismo implicam que Tim está justificado a crer que ele tem mãos, enquanto Tim\* não. Isto faz do confiabilismo uma teoria externalista<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup>Veja Conee e Feldman 2004, p. 56.

<sup>31</sup>Com respeito à leitura sobre a disputa internalismo-externalismo, veja Kornblith 2001, o artigo de George Pappas “Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification”, referido no fim deste artigo e Sosa 2010b.

## **2.4 Por que o Internalismo?**

Por que pensar que a justificação é interna? Um argumento para a internalidade da justificação avança da seguinte maneira: “A justificação é deontológica: ela é uma questão de cumprimento de dever. Mas o cumprimento de dever é interno. Portanto, a justificação é interna”. Outro argumento apela ao cenário do cérebro-numa-cuba que consideramos acima: “A crença de Tim\* de que ele tem mãos está justificada da mesma maneira que a de Tim. Tim\* é internamente idêntico a Tim e externamente bem diferente. Portanto, são os fatores internos que justificam crenças. Por fim, visto que a justificação resultante da posse de evidência é a justificação interna, o internalismo pode ser apoiado pela defesa do evidencialismo. O que, então, pode ser dito em favor do evidencialismo? Os evidencialistas apelariam a casos em que uma crença é formada confiavelmente, mas não é acompanhada por qualquer experiência que qualificaria como evidência. Eles diriam então que não é plausível afirmar, em casos como estes, que a crença do sujeito está justificada. Portanto, estes casos mostram, de acordo com o evidencialismo, que uma crença não pode ser justificada a menos que ela seja apoiada pela evidência<sup>32</sup>.

## **2.5 Por que o Externalismo?**

Por que pensar que a justificação é externa? Para começar, os externalistas sobre a justificação apontariam para o fato de que animais e crianças pequenas têm conhecimento e, assim, possuem crenças justificadas. Porém, suas crenças não podem ser justificadas da maneira como os evidencialistas concebem a justificação. Portanto, devemos concluir que a justificação de que as suas crenças desfrutam é externa: resulta não da posse de evidência, mas do fato de originar-se de processos confiáveis. E, em segundo lugar, externalistas diriam que o que queremos da justificação é o tipo de probabilidade objetiva necessária para o

---

<sup>32</sup>A respeito de literatura em defesa do internalismo, veja Bonjour 1985, a contribuição de Bonjour à Bonjour e Sosa 2003, Conee e Feldman 2001, Feldman 2005 e Steup 1999b, 2001.

conhecimento e apenas condições externas sobre a justificação implicam esta probabilidade. Portanto, a justificação tem condições externas<sup>33</sup>.

### **3 A estrutura do conhecimento e da justificação**

O debate sobre a estrutura do conhecimento e da justificação é primariamente um debate entre aqueles que sustentam que o conhecimento exige justificação. Deste ponto de vista, a estrutura do conhecimento deriva da estrutura da justificação. Iremos, portanto, focar no último.

#### **3. 1 Fundacionalismo**

De acordo com o fundacionalismo, nossas crenças justificadas estruturam-se como numa construção: elas são divididas em uma fundação e uma superestrutura, sendo a última sustentada pela primeira. Crenças pertencentes à fundação são *básicas*. Crenças pertencentes à superestrutura são *não-básicas* e recebem justificação das crenças justificadas na fundação<sup>34</sup>.

Para um relato fundacionalista da justificação ser plausível, ele precisa solucionar dois problemas. Primeiro: em virtude do quê exatamente crenças básicas são justificadas? Segundo: como crenças básicas justificam crenças não-básicas? Antes de resolvermos estas questões, vamos primeiro analisar a questão do que é que torna, a princípio, uma crença justificada básica. Uma vez que tenhamos feito isso, podemos então passar a discutir em virtude do que uma crença básica pode ser justificada, e como tal crença pode justificar uma crença não-básica.

<sup>33</sup>A respeito de literatura defendendo o externismo, veja os ensaios 8 e 9 em Alston 1989, Greco 2005, Goldman 1999a, Kornblith 1999, 2001 e as contribuições de Sosa a Bonjour e Sosa 2003.

<sup>34</sup> Para ver mais literatura acerca da questão do fundacionismo-coerentismo, ver Audi, 1997, BonJour, 1999, 2001, 2002, capítulo 2, BonJour e Sosa, 2003, Chisholm, 1982, capítulos 4, 8, e 9 em Dancy, 1985, DePaul, 2001, capítulo 4 em Feldman, 2003, Fumerton, 2001, Haack, 1993, Pryor, 2005, os ensaios de Sosa 9 e 10, 1991 em Sosa, 1999, Capítulos 5-7 em Steup, 1996, e capítulos 5-8 em Steup e Sosa, 2005, Williams 1999<sup>a</sup>, 2005, e Van Cleve, 1985, 2005.



De acordo com essa abordagem, o que faz de uma crença justificada básica é que ela não recebe a sua justificação de quaisquer outras crenças. A seguinte definição capta esse pensamento:

**Basicidade Doxástica (BD):** A crença justificada de *S* de que *p* é básica se e somente se a crença de *S* de que *p* foi justificada sem extrair sua justificação de qualquer outra das outras crenças de *S*.

Consideremos o que poderia ser, de acordo com BD, qualificado como um exemplo de crença básica. Suponha que você percebe (por qualquer motivo) o chapéu de alguém, e você também percebe que esse chapéu parece azul para você. Então você acredita

(B) Parece-me que esse chapéu é azul.

A menos que algo muito estranho esteja acontecendo, (B) é um exemplo de uma crença justificada. BD nos diz que (B) é básica, se e somente se não deve a sua justificação a qualquer outra crença. Portanto, se (B) é de fato básica, pode haver algum item ou outro ao qual (B) deve a sua justificação, mas esse item não seria outra crença sua. Chamamos esse tipo de basicidade de 'doxástica' porque isso transforma a basicidade numa função do modo pelo qual seu sistema doxástico (seu sistema de crenças) é estruturado.

Voltemo-nos para a questão de onde a justificativa atribuída à (B) pode vir, se pensarmos em basicidade conforme definido pela BD. Note que BD apenas nos diz como (B) não é justificada. Ela não diz nada sobre *como* (B) é justificada. BD, portanto, não responde essa pergunta. O que precisamos, além de BD, é um relato *do que é* que justifica uma crença, como (B). De acordo com uma corrente de pensamento fundacionalista, (B) é justificada porque não pode ser falsa, dubitável, ou corrigida por outros. Então, (B) é justificada porque (B) traz consigo um *privilégio epistêmico* como a infalibilidade, indubitabilidade, ou

incorrigibilidade<sup>35</sup>. A ideia é que (B) é justificada em virtude de sua natureza intrínseca, o que a faz possuir algum tipo de privilégio epistêmico.

Note que (B) não é uma crença sobre o chapéu. Pelo contrário, é uma crença sobre como o chapéu *aparece* para você. Então, (B) é uma crença introspectiva sobre uma experiência perceptiva sua. De acordo com as intuições que estamos considerando aqui, as crenças básicas de um sujeito são compostas de crenças introspectivas sobre seus próprios estados mentais, dos quais experiências perceptivas compõem um subconjunto. Outros estados mentais sobre os quais um sujeito pode ter crenças básicas incluem coisas como ter uma dor de cabeça, cansaço, sensação de prazer, ou de ter um desejo por uma xícara de café. Crenças sobre objetos externos não devem e certamente não podem ser consideradas básicas, pois é impossível para tais crenças possuir o tipo de privilégio epistêmico necessário para o status de serem básicas.

De acordo com uma versão diferente do fundacionalismo, (B) não se justifica em virtude de possuir algum tipo de status privilegiado, mas por algum outro estado mental seu. Esse estado mental, no entanto, não é outra *crença* sua. Pelo contrário, é a própria *experiência perceptiva* acerca da qual (B) trata: o chapéu que lhe parece azul. Considere que '(E)' representa essa experiência. De acordo com esta proposta alternativa, (B) e (E) são estados mentais distintos. A ideia é que o que justifica (B) é (E). Uma vez que (E) é uma experiência, não uma crença sua, (B) é, de acordo com BD, básico.

Vamos chamar as duas versões de fundacionalismo que distinguimos em *fundacionalismo de privilégio* e *fundacionalismo experiencial*. O fundacionalismo de privilégio restringe crenças básicas a crenças sobre os próprios estados mentais de alguém. O fundacionalismo experiencial é menos restritivo. Segundo ele, crenças sobre objetos externos também podem ser básicas. Suponha que em vez de (B), você acredite (H) que esse chapéu é azul.

---

<sup>35</sup> Para uma discussão das várias espécies de privilégios epistêmicos, ver o ensaio 10 em Alston, 1989.

Ao contrário de (B), (H) é sobre o chapéu em si, e não sobre a forma como o chapéu aparece para você. Tal crença não é uma crença acerca da qual somos infalíveis ou, de outra forma, epistemicamente privilegiados. O fundacionalismo de privilégio poderia, portanto, classificar (H) como não-básica. É, no entanto, bastante plausível pensar que (E) justifica não só (B), mas também (H). Se (E) é de fato o que justifica (H), e (H) não recebe qualquer justificação adicional de qualquer outra crença sua, então (H) se qualifica, segundo a BD, como básica.

O fundacionalismo experiencial, então, combina duas ideias cruciais: (i) quando uma crença justificada é básica, a sua justificação não se deve a qualquer outra crença, (ii) o que de fato justifica as crenças básicas são experiências.

Em circunstâncias normais, crenças perceptivas, tais como (H) não estão baseadas em quaisquer *outras crenças* sobre a experiência perceptual de alguém. Não está claro, portanto, como o fundacionalismo de privilégio pode dar conta da justificação de crenças comuns perceptivas como (H). O fundacionalismo experiencial, por outro lado, não tem problema em explicar como crenças comuns perceptivas são justificadas: elas são justificadas pelas experiências perceptivas que dão origem a elas. Isto poderia ser visto como uma razão para preferir o fundacionalismo experiencial ao fundacionalismo de privilégio.

Observamos acima que a forma de pensar a basicidade não é incontroversa. BD define apenas um tipo de basicidade. Eis uma concepção alternativa disto:

**Basicidade Epistêmica (BE):** A crença justificada de *S* que *p* é básico se, e somente se, a crença justificada de *S* que *p* não depende de qualquer outra justificação que *S* possua para acreditar noutra proposição qualquer, *q*.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Uma concepção da basicidade que segue essas linhas é empregada por Huemer, 2000 and Pryor, 2005. Ela também aparece em Van Cleve, 2005. Huemer sustenta a concepção que uma crença que *p* pode ser justificada *unicamente* por um parecer que *p*. Pryor sustenta que uma crença perceptual que *p* pode ser justificada *unicamente* por uma experiência perceptual que *p*. Van Cleve argumenta em defesa de uma posição fundacionista caracterizada pela alegação que as crenças da memória podem ser justificadas *unicamente* por memórias ostensivas. Assim, cada uma deles sustenta que uma crença pode ser justificada por um fundamento experiencial apenas, isto é, sem o sujeito ter alguma justificação ulterior para crer algo em acréscimo a crença em questão.

BE torna mais difícil para uma crença ser básica do que BD faz. Para ver por que, nos voltemos para a questão principal (vamos chamá-la de 'questão-J') que os defensores do fundacionalismo experiencial enfrentam:

**A Questão-J:** Porque experiências perceptivas são uma fonte de justificação?

Uma maneira de responder à questão-J pode ser vista como uma *solução de compromisso*, uma vez que isso significa assumir um compromisso entre o fundacionalismo e seu concorrente, o coerentismo. A solução de compromisso será de interesse para nós porque ela ilustra como BD e BE diferem. Se adotarmos a posição de compromisso, crenças, tais como (H) qualificar-se-ão como básicas conforme a BD, mas de acordo com a BE como não-básicas. Vejamos o que diz a solução de compromisso.

Do ponto de vista coerentista, podemos responder à questão-J da seguinte maneira: experiências perceptivas são uma fonte de justificação, porque estamos justificados em *acreditar* que elas sejam confiáveis. Como veremos abaixo, fazer uma justificação perceptiva depender da existência de crenças de confiabilidade-atribuição é bastante problemático. Há, no entanto, uma resposta alternativa à questão-J que apela à confiabilidade sem fazer a justificação perceptiva depender de crenças que atribuem confiabilidade a experiências perceptivas. De acordo com essa segunda resposta à questão-J, experiências perceptivas são uma fonte de justificação, porque temos justificativa para considerá-las confiáveis. Chamemos essa perspectiva de *solução de compromisso*.<sup>37</sup>

Note que a sua justificação para acreditar que *p* não implica que você realmente acredite em *p*. Por exemplo, se você acredita que a pessoa ao seu lado veste um chapéu azul, você tem justificação para crer que a pessoa ao seu lado veste um chapéu azul ou um chapéu vermelho. Mas é claro que é improvável que você acredite na última, apesar de ter justificação.

---

<sup>37</sup> Para artigos advogando as posições de compromisso, ver DeRose, 2004 e Steup, 2004.

Da mesma forma, a sua justificação para confiar nas suas experiências perceptivas não implica que você tem dado atenção ao assunto e realmente formou a crença de que elas são confiáveis. De acordo com o tipo de coerentismo que consideramos acima, se suas experiências perceptivas são uma fonte de justificação para você, deve ser verdadeiro que você tenha considerado o assunto e *acreditado* que elas sejam confiáveis. A posição de compromisso não diz tal coisa. Ela diz apenas que, se suas experiências perceptivas são uma fonte de justificação para você, você deve ter *justificação* para crer que elas sejam confiáveis.

O que a justificação pode nos dar para pensar que nossas experiências perceptivas são confiáveis? Essa é uma questão complicada. Para os nossos presentes propósitos, vamos considerar a seguinte resposta: Lembremos que eles nos serviram bem no passado. Estamos supondo, então, que a justificação para a atribuição de confiabilidade para as suas experiências perceptivas consista em memórias de sucesso perceptual. De acordo com a posição de compromisso, nunca é uma experiência perceptual (E) *por si só* que justifica uma crença perceptual, mas apenas (E) em conjunto com adequadas memórias de registro-controle que lhe dão justificação para considerar (E) confiável. Considere '(E)' novamente como a experiência de ficar olhando para um chapéu que parece azul, e '(H)' para a sua crença de que esse chapéu é azul. De acordo com a posição de compromisso, (E) justifica (H) somente se (E) é acompanhado por memórias de registro-controle (M) que lhe dão justificativa para atribuir confiabilidade a suas experiências visuais. Então, de acordo com a posição de compromisso por nós descrita, o que justifica (H) é a conjunção de (E) e (M).

Podemos ver agora como BD e BE diferem. De acordo com a posição de compromisso, o ter justificação para (H) depende de você dispor de justificação para crer em algo mais, além de (H), ou seja, que suas experiências visuais são confiáveis. Como resultado, (H) não é fundamental no sentido definido pela BE. No entanto, (H) ainda pode ser fundamental no sentido definido por BD. Enquanto a sua justificativa para (H) depender somente de (E) e (M), nenhum dos quais inclui quaisquer *crenças*, BD nos diz que (H) é fundamental. Segue que um fundacionalista experiencial que pretende classificar crenças como (H) como crenças básicas

não poderá adotar a posição de compromisso, assim como o fundacionalista teria de dizer que (E) por si só é suficiente para tornar (H) uma crença justificada.

Como fundacionalistas experienciais que preferem BE à BD podem responder a questão-J? Em função da maneira como eles concebem basicidade eles não podem dizer que experiências perceptivas são uma fonte de justificação, porque você tem uma razão, *R*, simplesmente por acreditar que elas podem, pois *R* seria uma justificação para crer em outra coisa - a mesma coisa que, de acordo com a EB, é um obstáculo à basicidade. Uma opção para fundacionalistas-BE seria endossar o externalismo. Se o fizerem, eles poderiam dizer que experiências perceptivas são uma fonte de justificação se, e somente se, elas são de tipos que estão associadas de forma confiável à crenças verdadeiras crenças resultantes. Nessa abordagem, seria o próprio fato da confiabilidade e não a evidência da confiabilidade que faria das experiências perceptivas uma fonte de justificação.<sup>38</sup> Outra opção internalista seria dizer que as experiências perceptivas são uma fonte de justificação, porque não poderia ser de outra forma: *é uma verdade necessária* que certas experiências perceptivas podem justificar certas crenças perceptivas. Esta seria uma resposta internalista para a questão-J, porque as experiências perceptivas seriam, se confiáveis ou não, uma fonte de justificação.<sup>39</sup>

Para concluir esta seção, vamos considerar brevemente como a justificação é transferida de crenças básicas para crenças não-básicas. Existem duas opções: a relação justificatória entre crenças básicas e não-básicas pode ser dedutiva ou não-dedutiva. Se tomarmos a relação como sendo dedutiva, cada crença não-básica teria que ser de tal forma que ela poderia ser deduzida a partir das crenças básicas de alguém. Isto parece excessivamente exigente. Se considerarmos uma seleção aleatória de crenças típicas que temos, não é fácil ver a partir de quais crenças básicas elas poderiam ser deduzidas.

---

<sup>38</sup> Um problema que surge para essa abordagem é o seguinte: muitos epistemólogos partilham a intuição que, se um gênio maligno engana você e suas experiências perceptuais são, portanto, completamente enganosas, elas são, não obstante isso, uma fonte de justificação para você, pois de seu ponto de vista, do seu ponto de vista interno, tal engano não é detectável. A resposta externalista que consideramos, contudo, implica que elas não podem ser fontes de justificação.

<sup>39</sup> Segue-se dessa resposta internalista que suas experiências perceptivas são uma fonte de justificação para você mesmo se o gênio maligno o engana.

Fundacionalistas, portanto, tipicamente concebem a relação entre a fundação e a superestrutura em termos não-dedutivos. Eles diriam que para uma crença básica, B, justificar uma crença não-básica, B\*, não é necessário que B implique B\*. Pelo contrário, é suficiente que, dado B, B\* é provavelmente verdadeira.

### **3.2 Coerentismo**

O fundacionalismo diz que o conhecimento e a justificação são estruturados como um edifício, composto de uma superestrutura que repousa sobre uma fundação. De acordo com o coerentismo, essa metáfora é desencaminhadora. O conhecimento e justificação são estruturados como uma *teia*, onde a força de uma determinada área depende da força das áreas circundantes. Coerentistas, então, negam que existem crenças básicas. Como vimos na seção anterior, existem duas maneiras diferentes de conceber a basicidade. Consequentemente, há duas maneiras correspondentes de interpretar o coerentismo: como a negação da basicidade doxástica ou como a negação da basicidade epistêmica. Considere primeiramente o coerentismo como a negação da basicidade doxástica:

**Coerentismo Doxástico:** Cada crença justificada recebe sua justificação de outras crenças na sua vizinhança epistêmica.

Apliquemos este raciocínio para o exemplo do chapéu que consideramos na Seção 3.1. Suponha que você observa novamente o chapéu de alguém e acredita que

(H) esse chapéu é azul.

Vamos assumir que (H) está justificada. De acordo com o coerentismo, (H) recebe a sua justificação de outras crenças na vizinhança epistêmica de (H). Elas constituem a sua prova ou

as suas razões para tomar (H) como verdade. Que crenças podem compor este conjunto de crenças circunvizinhas doadoras de justificação?

Vamos considerar duas abordagens para responder a esta pergunta. A primeira é conhecida como *inferência para a melhor explicação*. Tais inferências geram o que é chamado de *coerência explicativa*.<sup>40</sup> De acordo com essa abordagem, devemos supor que você forma uma opinião sobre a maneira como o chapéu aparece para você nas suas experiências perceptivas, e uma segunda crença no sentido de que sua experiência perceptiva que o chapéu parece azul a você é melhor explicada pela suposição de que (H) é verdadeiro. Assim, o conjunto relevante de crenças é o seguinte:

(1) Estou tendo uma experiência visual (E): o chapéu parece azul para mim.

(2) Minha experiência de (E) é melhor explicada assumindo que (H) é verdadeiro.

Existem, naturalmente, explicações alternativas de por que você tem (E). Talvez você esteja alucinando que o chapéu é azul. Talvez um gênio maligno faça o chapéu parecer azul para você quando na verdade ele é vermelho. Talvez você seja o tipo de pessoa a quem chapéus sempre parecem azuis. Um coerentista explicativo diria que, em comparação com estes, a azulidade do chapéu é uma explicação superior. É por isso que você está justificado em acreditar que (H). Note que um coerentista explicativo também pode explicar a *falta* de justificação. Suponha que você lembre que você tomou uma droga alucinante que faz as coisas parecerem azuis a você. Isso impediria você de estar justificado em acreditar que (H). O coerentista explicativo pode descrever isso apontando que, no caso que estamos considerando agora, a verdade de (H) não seria a *melhor* explicação de por que você está tendo a experiência (E). Em vez disso, ter tomado a droga alucinógena seria uma explicação pelo menos tão boa quanto a suposição de que (H) é verdadeira. É por isso que, de acordo com o coerentista explicativo, introduzindo essa variação no exemplo original, você não estaria justificado em acreditar que (H).

---

<sup>40</sup> Ver o capítulo 7 em Harman, 1986.



Um problema para os coerentistas explicativos é nos fazer entender, em termos *não-epistêmicos*, porque a explicação que defendem é realmente melhor do que as explicações concorrentes. Vamos usar a hipótese do gênio maligno para ilustrar essa dificuldade. O que precisamos é uma explicação de por que você está tendo (E). De acordo com a hipótese do gênio maligno, você está tendo (E) porque o gênio maligno o está enganando. O coerentista explicativo diria que esta é uma explicação ruim, porque você está tendo (E). Mas por que seria ruim? O que precisamos para responder a esta pergunta é uma consideração geral e baseada em princípios do que faz uma explicação melhor do que outra. Suponha que apelemos para o fato de você não estar *justificado* em acreditar na existência de gênios malignos. A ideia geral seria esta: Se há duas explicações concorrentes, E1 e E2, e E1 consiste em ou inclui uma proposição que você não está justificado em acreditar, enquanto E2 não, então E2 é melhor do que E1. O problema com esta ideia é que ela coloca a carroça na frente dos bois. Esperamos que o coerentismo explicativo seja capaz de fazer-nos compreender de onde vem a justificação. Ele não consegue fazer isso se explica a diferença entre explicações melhores e piores fazendo uso da diferença entre a crença justificada e injustificada. Se o coerentismo explicativo procedesse desta maneira, esta seria uma consideração circular, e, portanto, pouco informativa acerca da justificação. Portanto, o desafio a que o coerentismo explicativo deve responder é responder, sem usar o conceito de justificação, o que faz uma explicação melhor do que outra.

Vamos passar para a segunda maneira em que a abordagem coerentista pode ser formulada. Lembre-se o que a justificação de um sujeito para acreditar em  $p$  diz respeito a existência de uma ligação entre a crença de que  $p$  e a verdade de  $p$ . Suponha que o sujeito sabe que a origem de sua crença de que  $p$  é confiável. Então, ela sabe que as crenças provenientes dessa fonte tendem a ser verdadeiras. Esse conhecimento lhe daria uma excelente ligação entre a crença e a sua verdade. Podemos, dessa forma, dizer que as crenças circunvizinhas que conferem justificação a (H) são as seguintes:

- (1) Estou tendo uma experiência visual (E): o chapéu parece azul para mim.  
(3) Experiências como (E) são confiáveis.

Chamamos o coerentismo deste tipo de *coerentismo de confiabilidade*. Se você acredita em (1) e (3), você está de posse de uma boa razão para pensar que o chapéu é de fato azul. Assim, você está de posse de uma boa razão para pensar que a crença em questão, (H), é verdadeira. É por isso que, de acordo com o coerentismo de confiabilidade, você está justificado a crer que (H).

Assim como o coerentismo explicativo, esse ponto de vista (o coerentismo de confiabilidade) enfrenta um problema de circularidade. Se (H) recebe a sua justificação em parte porque você também acredita em (3), (3) em si deve estar justificado. Mas de onde viria sua justificativa para (3)? Uma resposta seria: a partir de sua memória perceptual de sucesso no passado. Você lembra que suas experiências visuais tiveram um histórico de bom desempenho. Elas raramente levaram a erro. O problema é que você não pode justificadamente atribuir um histórico de bom desempenho às suas faculdades perceptivas sem fazer uso de suas próprias faculdades perceptivas. Então, se o coerentismo de confiabilidade funcionasse teria que ser legítimo usar uma faculdade com o propósito de estabelecer a confiabilidade dessa mesma faculdade. Alguns epistemólogos pensam que isto não pode ser legítimo<sup>41</sup>.

Vimos que tanto o coerentismo explicativo, quanto o coerentismo de confiabilidade enfrentam seus problemas de circularidade específicos. Uma vez que ambos são versões do coerentismo *doxástico*, ambos enfrentam uma dificuldade adicional: as pessoas, em circunstâncias normais, realmente formam crenças como (1), (2), e (3)? Parece que não. Pode-se objetar, portanto, que estas duas versões do coerentismo fazem exigências intelectuais excessivas em questões ordinárias que tornam improvável ter as crenças de fundo que, de

<sup>41</sup> Assim Richard Fumerton diz o seguinte, no contexto do emprego do raciocínio circular com o propósito de rebater o ceticismo: “você não pode usar a percepção para justificar a confiabilidade da percepção! Você não pode usar a memória para justificar a confiabilidade da memória! Você não pode usar a indução para justificar a confiabilidade da indução! Tais tentativas de responder aos interesses do cético envolvem circularidade flagrante, de fato, patética”. Ver também Alston, 1993 para uma excelente discussão dos problemas envolvidos em argumentar a favor confiabilidade da percepção.

acordo com estas versões do coerentismo, são necessárias para a justificação. Esta objeção poderia ser evitada despojando o coerentismo do seu elemento doxástico. O resultado seria a seguinte versão do coerentismo, que resulta da rejeição da BE (a concepção epistêmica de basicidade):

**Coerentismo de Dependência:** Sempre que alguém está justificado em acreditar numa proposição  $p_1$ , a justificativa de alguém para acreditar em  $p_1$  depende da justificação para crer noutras proposições,  $p_1, p_2, \dots p_n$ .

Um coerentista explicativo poderia dizer que, para você estar justificado em acreditar que (H), não é necessário que você realmente *acredite* em (1) e (2). No entanto, é necessário que você tenha *justificação* para crer em (1) e (2). É a sua justificação para ter (1) e (2) que lhe dá justificação para crer que (H). Um coerentista de confiabilidade poderia assumir uma posição análoga. Ele poderia dizer que, para estar justificado em acreditar em (H), você não precisa acreditar em qualquer coisa sobre a confiabilidade de origem de sua crença. Você deve, entretanto, ter justificação para crer que a origem de sua crença é confiável, ou seja, você deve ter justificativa para (1) e (3). Ambas as versões do coerentismo de dependência, então, repousam na suposição de que é possível ter justificação para uma proposição sem realmente crer nessa proposição.

O coerentismo de dependência representa uma mudança significativa em relação à maneira pela qual o coerentismo foi tipicamente interpretado pelos seus defensores. De acordo com a formulação clássica do coerentismo, se uma determinada crença é justificada, o sujeito deve ter certas *crenças* que constituem razões para a crença dada. O coerentismo rejeita esta dependência. Segundo ele, a justificativa não precisa vir na forma de crenças. Ela pode vir em forma de evidências mnemônicas e introspectivas que dão justificação ao sujeito para crenças sobre coerência de confiabilidade e coerência explicativa. Na verdade, o

coerentismo de dependência permite a possibilidade de uma crença ser justificada não por receber *quaisquer* justificação de outras crenças, mas unicamente por experiências perceptivas e conteúdos da memória adequados. Acima, chamamos este ponto de vista de "solução de compromisso". A solução de compromisso, então, pode ser caracterizada da seguinte maneira:

- i. ela permite basicidade doxástica;
- ii. ela não permite basicidade epistêmica;
- iii. ela é inconsistente com o coerentismo doxástico;
- iv. ela qualifica-se como uma versão do coerentismo, a saber, do coerentismo de dependência.

Note que (iii) segue de (i), e (iv) de (ii). Um fundacionalista descomprometido rejeitaria o coerentismo de dependência. Um fundacionalista desse tipo vê uma crença básica de que *p* como uma crença cuja justificação não depende de ter *qualquer* justificação para crer noutra proposição *q*. O fundacionalismo deste tipo poderia ser chamado de *fundacionalismo de independência*, uma vez que afirma que a justificação de uma crença básica é completamente independente de ter uma justificação para quaisquer outras crenças. A lógica do conflito entre o fundacionalismo e o coerentismo parece sugerir que, em última análise, o conflito entre os dois pontos de vista se transforma no conflito entre o coerentismo de dependência e o fundacionalismo de independência<sup>42</sup>.

A seguir examinaremos as razões a favor e contra o fundacionalismo e o coerentismo.

---

<sup>42</sup> Para mais literatura defendendo várias versões do coerentismo, ver Bonjour, 1985, Elgin, 1996, 2005, Lehrer, 1990, Lycan, 1996.

### 3.3 Por que fundacionalismo?

O principal argumento para o fundacionalismo é chamado de *argumento regresso*. É um argumento de eliminação. Com relação a cada crença justificada,  $B_1$ , surge a questão de onde vem a justificação de  $B_1$ . Se  $B_1$  não é básico, ele teria de vir de outra crença,  $B_2$ . Mas  $B_2$  pode justificar  $B_1$  somente se  $B_2$  se auto-justifica. Se  $B_2$  é básico, a cadeia justificatória terminaria com  $B_2$ . Mas, se  $B_2$  não é básico, precisamos de uma crença a mais,  $B_3$ . Se  $B_3$  não é básico, precisamos de uma quarta crença, e assim por diante. A menos que a regressão que se seguiu termine em uma crença básica, temos duas possibilidades: a regressão ou fará um *loop de volta* a  $B_1$ , ou continuará *ad infinitum*. De acordo com o argumento regresso, qualquer uma dessas possibilidades são inaceitáveis. Portanto, se existem crenças justificadas, deve haver crenças básicas<sup>43</sup>.

Este argumento tem várias fraquezas. Em primeiro lugar, podemos perguntar se as alternativas ao fundacionalismo são realmente inaceitáveis. Na literatura recente sobre este assunto encontramos, de fato, uma defesa bem desenvolvida da posição segundo a qual o infinitismo é a solução correta para o problema do regresso<sup>44</sup>. E nem mesmo a circularidade deveria ser descartada tão rapidamente. A questão não é se um argumento simples da forma "*p, portanto, p*" é aceitável. Claro que não é! Antes disso, a questão consiste em determinar se, na tentativa de mostrar que a confiança em nossas faculdades é razoável, podemos fazer uso do *input* que nossas faculdades fornecem. É uma questão em aberto se tal espécie de circularidade é tão inaceitável como uma inferência "*p, portanto, p*". Além disso, evitar a circularidade não sai barato. Os fundacionalistas experimentais afirmam que a percepção é

<sup>43</sup> Há uma opção posterior: o regresso termina numa crença que não é justificada. É difícil de ver, contudo, como uma crença que não é justificada pode possivelmente justificar outras crenças.

<sup>44</sup> Podemos distinguir entre o *problema* do regresso e os vários *argumentos* do regresso. O problema do regresso é o problema de explicar como a justificação é possível dado que ela gera um aparente regresso infinito da justificação. Um argumento do regresso tem a pretensão de suportar uma solução particular para o problema do regresso tendo por base de uma rejeição das soluções competidoras. Assim, um argumento do regresso para o fundacionalismo rejeita o coerentismo e o infinitismo como opções viáveis. Klein, contudo, rejeita tanto o fundacionalismo e o coerentismo e argumenta pelo infinitismo. (Ver Klein, 1999 e 2005, Ver Ginet, 2005 para uma resposta à defesa de Klein do infinitismo). Do mesmo modo, coerentistas podem argumentar que nem o fundacionalismo e nem o infinitismo são opções viáveis.

uma fonte de justificação. Por isso eles precisam responder à questão-J: *por que* a percepção é uma fonte de justificação? Como vimos acima, se quisermos responder a essa pergunta sem nos comprometermos com o tipo de circularidade que coerentismo de dependência envolve, temos de escolher entre o externalismo e um apelo à necessidade bruta. Nenhuma escolha é isenta de problemas.

O segundo ponto fraco do argumento do regresso é que sua conclusão só diz o seguinte: se há crenças justificadas, deve haver crenças justificadas que não recebem a sua justificação de outras crenças. Sua conclusão não diz que, se há crenças justificadas, deve haver crenças cuja justificação é independente de qualquer justificativa para outras crenças. Assim, o argumento do regresso, se fosse válido (*sound*), iria apenas mostrar que deve haver basicidade doxástica. O coerentismo de dependência, no entanto, permite basicidade *doxástica*. Assim, o argumento do regresso apenas defende o fundacionalismo experiencial contra o coerentismo doxástico. Ele não nos diz por que devemos preferir o fundacionalismo de independência ao coerentismo de dependência.

O fundacionalismo experiencial pode ser apoiado citando casos como o exemplo do chapéu azul. Tais exemplos tornam plausível assumir que as experiências perceptivas são uma fonte de justificação. Mas eles não permitem decidir entre o coerentismo de dependência e o fundacionalismo de independência, uma vez que qualquer uma dessas visões apela para experiências perceptivas para explicar por que as crenças perceptivas são justificadas.

Finalmente, o fundacionismo pode obter sustentação através da formulação de objeções ao coerentismo. Uma objeção importante é que de alguma forma o coerentismo não consegue garantir que um sistema de crença justificada esteja em contato com a realidade. Esta objeção retira sua força do fato de que a ficção pode ser perfeitamente coerente. Por que pensar, portanto, que a coerência de um sistema de crença é uma razão para pensar que a crença nesse sistema tende a ser verdadeira? Os coerentistas poderiam responder a essa objeção dizendo que, se um sistema de crenças contém crenças como "Muitas das minhas convicções têm sua origem em experiências perceptivas" e "Minhas experiências perceptivas

são confiáveis", é razoável para o sujeito pensar que o seu sistema de crença o coloca em contato com a realidade externa. Isto parece uma resposta eficaz à objeção do não-contato-com-a-realidade. Além disso, não é fácil ver por que o fundacionalismo em si deve ser mais bem posicionado do que o coerentismo quando o contato com a realidade é a questão. O que se entende por "garantir" o contato com a realidade? Se os fundacionalistas esperam uma *garantia lógica* de tal contato, crenças básicas devem ser infalíveis. Isso faria o contato com a realidade uma comodidade bastante cara. Dado o seu preço, os fundacionalistas podem querer diminuir suas expectativas. De acordo com uma interpretação alternativa, esperamos apenas a *probabilidade* de contacto com a realidade. Mas se os coerentistas contam com a importância da percepção de uma maneira ou de outra, eles podem atender a essa expectativa, assim como os fundacionalistas.

Dado que o coerentismo pode ser interpretado de maneiras diferentes, é improvável que haja uma única objeção bem-sucedida para refutar todas as versões possíveis do coerentismo. O coerentismo doxástico, no entanto, parece ser particularmente vulnerável a críticas que vem do campo fundacionalista. Uma delas já foi considerada: parece que o coerentismo doxástico faz excessivas exigências intelectuais para os sujeitos que detém crenças. Ao lidar com as tarefas mundanas da vida diária, normalmente não nos preocupamos em formar crenças sobre a coerência explicativa de nossas crenças ou a confiabilidade das fontes de nossas crenças. De acordo com uma segunda objeção, o coerentismo doxástico fracassa por ser insensível à relevância epistêmica de experiências perceptivas. Os fundacionalistas poderiam argumentar da seguinte forma. Suponha que Kim está a observar um camaleão que muda rapidamente suas cores. Uns minutos atrás ele era azul, agora ele está roxo. Kim ainda acredita que ele é azul. Sua crença é agora injustificada porque ela acredita que o camaleão é azul mesmo que *pareça* roxo. Em seguida, o camaleão muda de cor novamente para o azul. Agora a crença de Kim de que o camaleão é azul está novamente justificada porque o camaleão, mais uma vez, *parece* azul para ela. O ponto aqui seria que o que foi responsável por mudar o status justificatório da crença de Kim foi unicamente o modo como o camaleão *parecia* para ela. Dado que o coerentismo doxástico não atribui relevância

epistêmica à experiências perceptivas em si mesmas, ele não pode explicar por que a crença de Kim estava inicialmente justificada e, em seguida, passou a estar injustificada, e, finalmente, voltou a ser justificada<sup>45</sup>.

### 3.4 Por que coerentismo?

O coerentismo normalmente é defendido por atacar o fundacionalismo como uma alternativa viável. Para argumentar contra o fundacionalismo de privilégio, os coerentistas escolhem um privilégio epistêmico que eles acreditam ser essencial para o fundacionalismo, e argumentam que ou nenhuma crença, ou poucas crenças desfrutam de tal privilégio. Contra o fundacionalismo experiencial, diferentes objeções foram lançadas. Uma linhagem de crítica afirma que experiências perceptivas não têm conteúdo proposicional. Portanto, a relação entre uma crença perceptiva e a experiência perceptiva que dá origem a ela só pode ser causal. Entretanto, considere novamente o exemplo do chapéu. Quando você vê o chapéu e ele parece azul para você, a sua experiência visual – que está parecendo azul para você – não tem o conteúdo proposicional *que o chapéu é azul*? Parece que sim. Se for assim, não parece haver nenhuma razão para negar que a sua experiência perceptiva pode desempenhar uma função justificadora.<sup>46</sup>

Outra linhagem de pensamento é que, se experiências perceptivas têm conteúdo proposicional, elas não podem parar o regresso justificatório porque elas mesmas poderiam precisar de justificção. Isso, no entanto, parece ser um pensamento estranho. Em nossa

---

<sup>45</sup> Coerentistas doxásticos poderiam responder que, quando o camaleão muda sua cor para lilás, Kim forma a crença que o camaleão parece lilás para ele. Por causa dessa crença, ele não pode estar justificado em ainda crer que o camaleão é azul. Portanto, o coerentismo doxástico pode explicar no final por que a crença de Kim (o camaleão é azul) é injustificada depois que o camaleão mudou sua cor para lilás. O problema com essa réplica é que os fundacionalistas são livres para descrever o exemplo em qualquer modo que eles quiserem (à medida que ele permanecer concebível). E, obviamente, eles poderiam descrevê-lo por estipular que Kim *não* tem qualquer crença sobre como o camaleão aparece a ele. Em resposta a isso, o coerentista doxástico poderia dizer que a falha de Kim para formar crenças sobre como o camaleão aparece a ele é inconcebível. Essa alegação, contudo, não parece, em si mesma, uma alegação plausível.

<sup>46</sup> Para literatura sobre essa questão, ver Brewer, 1999, Pryor, 2000, 2005, Sellares, 1963, Steup, 2001c, Williams, 2005, e o debate entre Bill Brewer e Alex Byrne em Steup e Sosa, 2005.



prática epistêmica real, nunca exigimos dos outros que justifiquem o modo pelo qual as coisas parecem a eles em suas experiências perceptivas. Na verdade, tal demanda parece absurda. Suponha que pergunto: "Por que você acha que o chapéu é azul" Você responde: "Porque ele parece azul para mim." Há outras questões sensíveis que eu poderia levantar nessa altura. Eu poderia, por exemplo, perguntar: "Por que parecer azul dá a você uma razão para pensar que é azul?" Ou eu poderia perguntar: "Você não poderia estar enganado em acreditar que parece azul para você?" A última pergunta poderia irritá-lo, mas não seria ilegítima. Afinal de contas, nós podemos razoavelmente duvidar que as crenças introspectivas sobre como as coisas aparecem para nós sejam infalíveis. Mas agora suponha que eu lhe pergunto: "Por que você acha que a experiência perceptiva que o chapéu parece azul a você está justificada?". Em resposta a essa pergunta, você poderia acusar-me de mau uso da palavra 'justificação'. Eu poderia muito bem perguntar-lhe o que é que justifica a sua dor de cabeça quando você tem uma, ou o que justifica a coceira no nariz quando você tem uma. As últimas perguntas, você poderia responder, seriam tão absurdas quanto o meu pedido para dar uma razão justificada para a sua experiência perceptiva.<sup>47</sup>

O fundacionalismo experiencial, então, não é facilmente desmontável. Com que base os coerentistas poderiam objetar a ele? Para lançar problemas ao fundacionalismo experiencial, os coerentistas poderiam pressionar a questão-J: por que as experiências perceptivas são uma fonte de justificação? Se os fundacionalistas responderem à questão-J apelando para evidências que garantam a atribuição de confiabilidade às experiências perceptivas, o fundacionalismo experiencial transformar-se-ia em coerentismo de dependência, ou, como o chamamos, a solução de compromisso. Para evitar esse resultado, os fundacionalistas teriam que dar uma resposta alternativa. Uma maneira de fazê-lo seria defender a independência do

---

<sup>47</sup> Poderia ser argumentado que, por atribuir conteúdo proposicional para experiências perceptivas, nós assim as transformamos em estados mentais que são suficientemente *semelhantes a crenças* para serem crenças neste aspecto: elas podem justificar apenas se elas estão elas mesmas justificadas. Essa alegação é mais facilmente feita do que defendida. Se o chapéu parece azul a você, então sua experiência perceptiva apresenta um certo conteúdo proposicional a você, a saber, *que o chapéu é azul*. Não obstante, muito embora tenha esse conteúdo, *é distinto* da crença que o chapéu é azul. Por que? Obviamente, porque é possível que o chapéu parece azul embora você não acredite, por exemplo, que o chapéu é branco e parece azul apenas por que você está usando óculos pintados de azul. Nesse caso, o chapéu poderia parecer azul a você sem que você acredite que parece azul. Não é fácil ver, portanto, em que sentido a posse de conteúdo proposicional pode fazer as experiências perceptuais 'semelhantes a crenças'.

fundacionalismo, o qual adota a concepção epistêmica de basicidade e considera uma questão de necessidade bruta que percepção seja uma fonte de justificação. Então, em última instância, a tarefa de defender o coerentismo pode descer para a tarefa de mostrar que o coerentismo de dependência como uma posição de compromisso é preferível ao fundacionalismo de independência. Para contribuir com tal preferência, poderia ser argumentado que o coerentismo de dependência nos dá uma resposta mais satisfatória para a questão-J do que o fundacionalismo de independência. Mas isso é realmente assim?

Suponha que nós pedimos "Por que a soma de dois mais dois é quatro?" A resposta "Não poderia ser outra coisa" não é perfeitamente satisfatória? Então, às vezes, pelo menos, um pedido para explicar a verdade de  $p$  é cumprido de forma satisfatória salientando que  $p$  é *necessariamente* verdadeiro. Por que, então, não deveríamos estar satisfeitos quando os fundacionalistas de independência respondem à questão-J, dizendo que experiências perceptivas são *necessariamente* uma fonte de justificação? Para saber se devemos ficar satisfeitos, podemos empregar experimentos mentais. Tentaremos descrever um mundo possível em que, para usar o nosso exemplo de novo, alguém vê um objeto que parece azul para ela, mas o objeto que parece azul não lhe dá qualquer justificação para crer que o objeto é realmente azul. Se pudermos conceber um mundo possível como esse, então nós temos razão para pensar que os fundacionalistas de independência estão enganados quando dizem que a experiência perceptiva é necessariamente uma fonte de justificação.

#### **4. Fontes do Conhecimento e da Justificação**

Crenças surgem nas pessoas por uma grande variedade de causas. Dentre elas, devemos listar fatores psicológicos tais como desejos, necessidades emocionais, preconceitos e vieses de vários tipos. Obviamente, quando crenças se originam de fontes como essas, elas não se qualificam como conhecimento mesmo se verdadeiras. Para que crenças verdadeiras

contem como conhecimento é necessário que se originem de fontes que temos boas razões para considerar confiáveis. Essas fontes são a percepção, a introspecção, a memória, a razão e o testemunho. Consideremos brevemente cada uma delas.

#### **4.1 Percepção**

Nossas faculdades perceptivas são nossos cinco sentidos: visão, tato, audição, olfato e paladar. Nós devemos distinguir entre uma experiência que pode ser classificada como *perceber* que  $p$  (por exemplo, ver que há café no copo e sentir que é doce), que implica que  $p$  é verdadeiro, e uma experiência perceptiva na qual nos parece como se fosse o caso que  $p$ , mas onde  $p$  pode ser falso. Refiramo-nos a esse último tipo de experiência como *aparências perceptivas*. A razão para se fazer essa distinção se encontra no fato de que a experiência perceptiva é falível. O mundo não é sempre como nos parece em nossas experiências perceptivas. Precisamos, portanto, de um modo para nos referirmos a experiências perceptivas em que  $p$  parece ser o caso que tolere a possibilidade de  $p$  ser falso. É essa a função atribuída às aparências perceptivas, de modo que algumas aparências perceptivas que  $p$  são casos de perceber que  $p$ , e outras não. Quando lhe parece que existe uma xícara de café sobre a mesa e de fato existe, os dois estados coincidem. Se, porém, você alucina que existe uma xícara de café sobre a mesa, você tem uma aparência perceptiva que  $p$  sem perceber que  $p$ .

Uma série de questões epistemológicas sobre percepção surge quando nos preocupamos com a natureza psicológica dos processos perceptivos através dos quais adquirimos conhecimento de objetos externos. Segundo o *realismo direto*, nós adquirimos tal conhecimento porque podemos perceber diretamente tais objetos. Por exemplo, quando você vê um tomate sobre a mesa, *o que você percebe* é o próprio tomate. De acordo com o *realismo indireto*, nós adquirimos conhecimento de objetos externos em virtude de perceber outra

coisa, a saber, aparências ou dados sensíveis. Um realista indireto diria que, quando você vê e portanto sabe que existe um tomate sobre a mesa, o que você realmente vê não é o próprio tomate, mas um dado sensível semelhante a um tomate ou alguma outra entidade dessa natureza.

Realistas diretos e indiretos possuem diferentes concepções sobre a estrutura do conhecimento perceptivo. Realistas indiretos diriam que adquirimos conhecimento perceptivo de objetos externos em virtude de perceber dados sensíveis que representam objetos externos. Dados sensíveis, que são uma espécie de estado mental, desfrutam de um status especial: sabemos diretamente com o que eles se parecem. Assim, realistas indiretos pensam que, quando o conhecimento perceptivo é fundacional, ele é o conhecimento de dados sensíveis e outros estados mentais. O conhecimento de objetos externos é indireto; ele deriva do nosso conhecimento de dados sensíveis. A ideia básica é que temos conhecimento indireto do mundo exterior porque podemos ter conhecimento fundacional de nossa própria mente. Realistas diretos podem ser mais liberais sobre a fundação do nosso conhecimento de objetos externos. Como eles sustentam que experiências perceptivas proporcionam contato direto com objetos externos, eles podem dizer que tais experiências podem dar conhecimento fundacional de objetos externos.

Nós consideramos nossas faculdades perceptivas confiáveis. Mas como podemos saber que elas são confiáveis? Para os externalistas, isso não parece ser um problema. Se o uso das faculdades confiáveis é suficiente para o conhecimento, e se usando faculdades confiáveis nós adquirimos a crença de que nossas faculdades são confiáveis, então reconhecemos que nossas faculdades são confiáveis. Mas mesmo externalistas podem se perguntar como eles podem, argumentativamente, *mostrar* que nossas faculdades perceptivas são confiáveis. O problema é esse. Parece que a única maneira de adquirir conhecimento sobre nossas faculdades perceptivas é através da memória através do processo de lembrar se elas nos serviram bem no passado. Mas devo confiar na minha memória e devo pensar que os episódios de sucessos perceptivos de que pareço me lembrar foram de fato episódios de sucesso perceptivo? Se eu

tenho o direito de responder a essas questões com “sim”, então eu preciso ter, para começar, razões para considerar minha memória e minhas experiências perceptivas confiáveis. Pareceria, portanto, que não existe um modo não circular de argumentar pela confiabilidade das faculdades perceptivas de alguém<sup>48</sup>.

## 4.2 Introspecção

Introspecção é a capacidade de inspecionar, metaforicamente falando, o “interior” da mente. Através da introspecção, sabe-se em quais estados mentais se está: se se está sedento, cansado, excitado ou deprimido. Comparada com a percepção, a introspecção parece ter um status especial. É fácil de ver como uma aparência perceptiva pode dar errado: o que parece ser uma xícara de café sobre a mesa pode simplesmente ser um hábil holograma visualmente indistinguível de uma verdadeira xícara de café. Mas poderia ser possível que introspectivamente me pareça que eu estou com dor de cabeça quando, de fato, não estou? Não é fácil ver como isso poderia acontecer. Assim concluímos que a introspecção possui um status especial. Comparada com a percepção, a introspecção parece ser privilegiada em virtude de ser menos passível de erro. Como podemos explicar o status especial da introspecção?

Primeiro, se poderia argumentar que, em se tratando de introspecção, não existe diferença entre aparência e realidade; portanto, aparências introspectivas são necessariamente sucessos introspectivos. Conforme essa perspectiva, a introspecção é infalível. Alternativamente, alguém poderia ver a introspecção como uma fonte de certeza. A ideia aqui é que uma experiência introspectiva de  $p$  elimina toda dúvida possível sobre se  $p$  é verdadeiro. Finalmente, alguém poderia tentar explicar o lugar especial da introspecção

---

<sup>48</sup> Para literatura sobre problemas epistêmicos da percepção, ver Alston, 1999, e capítulos 10 e 11 de Dancy, 1985. Mais referências bibliográficas podem ser encontradas na página 442 em Greco e Sosa, 1999. Ver também o artigo de Bonjour “Epistemological Problems of Perception” e o artigo de Crane “The Problema of Perception, na Stanford Encyclopedia of Philosophy, indicada no final desse artigo.

examinando como respondemos a relatos de primeira pessoa: tipicamente, atribuímos uma autoridade especial a tais relatos. De acordo com essa perspectiva, a introspecção é incorrigível. Os outros não estão, ou ao menos não tipicamente, em posição de corrigir os relatos de primeira pessoa dos estados mentais de alguém.

A introspecção revela como o mundo nos parece em nossas experiências perceptivas. Por essa razão, a introspecção tem recebido uma atenção especial por parte dos fundacionalistas. A percepção não é imune ao erro. Se a certeza consiste na ausência de toda dúvida possível, a percepção falha ao gerar tal espécie de certeza. Daí que crenças baseadas em experiências perceptivas não podem ser fundacionais. A introspecção, porém, pode fornecer o que precisamos para encontrar uma fundação firme para nossas crenças sobre objetos externos: na melhor das hipóteses a imunidade absoluta de erro ou a qualquer dúvida possível, ou, talvez mais modestamente, um tipo de imediaticidade epistêmica que não pode ser encontrada na percepção.

É realmente verdade, porém, que, comparada com a percepção, a introspecção é, em algum sentido, especial? Críticos do fundacionalismo argumentaram que a introspecção certamente não é infalível. Não poderia alguém confundir uma coceira desagradável com uma dor? Eu não posso pensar que uma forma diante de mim me parece circular quando de fato ela me parece ligeiramente elíptica? Se é realmente possível à introspecção induzir a erro, então é difícil ver por que a introspecção seria capaz de eliminar toda a dúvida possível. No entanto, não é fácil ver como, ao sentir clara e distintamente uma latejante dor de cabeça, alguém poderia se enganar sobre isso. A introspecção, então, acaba por ser uma faculdade misteriosa. Por um lado, ela não parece ser, no geral, uma faculdade infalível; por outro lado, quando se olha para casos específicos apropriadamente descritos, o erro parece impossível<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Para um artigo introdutório e referências bibliográficas, ver o artigo Brie Gertler "Self-Knowledge" na Stanford Encyclopedia of Philosophy cujo link consta no final desse artigo.

### **4.3 Memória**

Memória é a capacidade de reter conhecimento adquirido no passado. O que alguém lembra, porém, não precisa ser um evento passado. Pode ser um fato presente, como um número de telefone, ou um evento futuro, como a data das próximas eleições. A memória é, claro, falível. Nem todo caso em que assumimos que lembramos que  $p$  é realmente um caso em que lembramos que  $p$ . Nós devemos distinguir, portanto, entre lembrar que  $p$  (que implica na verdade de  $p$ ) e *parecer* lembrar que  $p$  (que não implica na verdade de  $p$ ).

Um problema sobre a memória diz respeito à questão do que distingue as aparências memorativas das aparências perceptivas ou a mera imaginação. Alguns filósofos pensaram que ter uma imagem em mente fosse essencial para a memória, mas isso parece ser equivocado. Quando alguém se lembra de um número de telefone é pouco provável que tenha a imagem de um número na mente. As questões distintamente epistemológicas sobre a memória são essas: Primeiro, o que faz das aparências memorativas uma fonte de justificação? É uma verdade necessária que, se alguém tem uma aparência memorativa que  $p$ , tem por isso uma justificação *prima facie* para  $p$ ? Ou seria a memória uma fonte de justificação somente se, como os coerentistas poderiam dizer, alguém tiver razão para pensar que sua memória é confiável? Ou seria a memória uma fonte de justificação somente se, como os externalistas diriam, ela for de fato confiável? Segundo, como podemos responder ao ceticismo sobre o conhecimento do passado? Aparências memorativas do passado não garantem que o passado seja o que pensamos que é. Nós pensamos que temos um pouco mais de idade do que cinco minutos, mas é logicamente possível que o mundo, com nossas disposições a ter aparências memorativas de um passado mais distante e com itens como fósseis que aparentemente sugerem a existência de um passado de milhões de anos, tenha vindo à existir apenas a cinco minutos atrás. Nossa aparente lembrança que o mundo é mais velho do que meros cinco minutos não implica, portanto, que ele realmente o seja. Por que,

então, deveríamos pensar que a memória é uma fonte de conhecimento sobre o passado?<sup>50</sup>  
[49]

#### 4.4 Razão

Algumas crenças parecem ser justificadas somente pelo uso da razão. Uma justificação desse tipo é dita *a priori*: anterior a qualquer tipo de experiência. Um modo padrão de definir justificação *a priori* é como segue:

**Justificação A Priori:** *S* está justificado *a priori* em crer que *p* se e somente se a justificação de *S* para crer que *p* não depende de qualquer experiência.

Crenças que são verdadeiras e justificadas desse modo (e não de alguma forma “gettierizada”) contariam como casos de conhecimento *a priori*.<sup>51</sup> [50]

O que exatamente conta como experiência? Se por 'experiência' nos referimos somente a experiências *perceptivas*, a justificação derivada de experiências introspectivas ou memorativas contariam como *a priori*. Por exemplo, eu poderia então saber *a priori* que estou sedento, ou o que eu comi no café da manhã essa manhã. Embora termo '*a priori*' seja algumas vezes utilizado dessa maneira, o uso estrito do termo restringe justificação *a priori* à justificação derivada *unicamente* do uso da razão. Conforme esse uso, a palavra 'experiência' na definição acima inclui experiências perceptivas, introspectivas e memorativas. Nessa

<sup>50</sup> Para um artigo introdutório e referências bibliográficas, veja o artigo de Tom Senior “Epistemological Problems of Memory” na Stanford Encyclopedia of Philosophy, indicado no final desse artigo.

<sup>51</sup> Não há escapatória dos problemas de Gettier mesmo na área da justificação *a priori*. O que poderia ser um exemplo de crença verdadeira que é justificada *a priori*, mas não é, não obstante isso, um exemplo de conhecimento? Suponha que Carl é um lógico. Ele está tentando provar que *p* (que nós assumimos ser, de antemão, uma proposição complicada) e uma verdade necessária. Ele desenvolve uma longa e complexa prova e conclui que *p* é realmente necessariamente verdadeira. Infelizmente, muito embora Carl esteja certo, ele fez um erro pequeno e muito sutil tão difícil de apontar que deixa a justificação de Carl intacta. Parece que poderíamos julgar que, em virtude de seu erro, que Carl não sabe que *p* é uma verdade necessária. Assim, a crença de Carl que *p* é verdade necessária é uma crença verdadeira e justificada que não é conhecimento.



compreensão mais estreita, exemplos paradigmáticos do que posso saber tendo como base uma justificação *a priori* são verdades conceituais (tais como “todos os solteiros são não-casados”), e verdades da matemática, da geometria e da lógica.

Justificação e conhecimento que não sejam *a priori* são chamados “a posteriori” ou “empíricos”. Por exemplo, no sentido estrito de '*a priori*', se eu estou sedento ou não é algo que sei empiricamente (com base em experiências introspectivas), enquanto eu sei *a priori* que 12 dividido por 3 é 4.

Várias questões importantes surgem sobre o conhecimento *a priori*. Primeiro, ele realmente existe? Céticos sobre a aprioridade negam sua existência. Eles não querem dizer que não tenhamos conhecimento sobre matemática, geometria, lógica e verdades conceituais. Ao contrário, eles alegam que todo esse conhecimento é empírico.

Segundo, se justificação *a priori* é possível, como ela surge exatamente? O que *faz* com que uma crença tal como “Todos os solteiros são não-casados” seja justificada unicamente com base na razão? Existiria uma apreensão imediata da verdade dessa proposição? Ou consistiria isso na apreensão de que a proposição é *necessariamente* verdadeira? Ou seria a experiência puramente intelectual de “ver” (com o “olho da razão”) ou “intuir” que a proposição é verdadeira (ou necessariamente verdadeira)? Ou seria, como sugeririam os externalistas, a confiabilidade do processo cognitivo pelo qual nós viemos a reconhecer a verdade de tal proposição?

Terceiro, se conhecimento *a priori* existe, qual a sua extensão? *Empiristas* argumentaram que conhecimento *a priori* é limitado ao reino da *análise*, consistindo em proposições de um status de alguma forma inferior, pois elas não são realmente “sobre o mundo”. Proposições de um status superior, que transmitem informação genuína sobre o mundo, são classificadas como *sintéticas*. Conhecimento *a priori* de proposições sintéticas, diriam os empiristas, não é possível. *Racionalistas* negam isso. Eles diriam que uma proposição tal como “Se uma bola é totalmente verde, então ela não possui pontos pretos” é sintética e cognoscível *a priori*.

Uma quarta questão sobre a natureza do conhecimento *a priori* se refere à distinção entre verdades necessárias e contingentes. A concepção que herdamos é a de que qualquer coisa que seja conhecida *a priori* é necessariamente verdadeira, mas existem epistemólogos que discordam disso<sup>52</sup>.

#### 4.5 Testemunho

O testemunho se diferencia das fontes consideradas acima porque ele não se distingue por ter sua própria faculdade cognitiva. Ao contrário, adquirir conhecimento de que *p* através do testemunho é vir a saber que *p* com base a declaração de alguém que *p*. “Declarar que *p*” deve ser entendido de modo amplo, incluindo expressões comum da vida quotidiana, postagens de bloggers em seus blogs, artigos de jornalistas, informações na televisão, rádio, fitas, livros e outras mídias. Então, quando você pergunta à pessoa ao seu lado que horas são, e ela responde, e você assim vem a saber que horas são, esse é um exemplo de vir a saber algo com base no testemunho. E quando você descobre ao ler o *Washington Post* que o ataque terrorista em Sharm el-Sheikh de 22 de julho de 2005 matou pelo menos 88 pessoas, isso, também, é um exemplo de aquisição de conhecimento pelo testemunho.

O *quebra-cabeças* epistemológico que o testemunho traz é este: Por que o testemunho é uma fonte de conhecimento? Um externalista poderia dizer que o testemunho é uma fonte de conhecimento se e somente se ele provém de uma fonte confiável. Mas aqui, ainda mais do que no caso das nossas faculdades, internalistas não acharão a resposta satisfatória. Suponha que você ouça alguém dizer ' *p*'. Suponha, além disso, que essa pessoa é de fato completamente confiável em relação à questão de *p* ser o caso ou não. Finalmente, suponha que você não possui nenhuma evidência acerca da confiabilidade dessa pessoa. Não seria plausível concluir que, já que a confiabilidade dessa pessoa é desconhecida para você, que o fato daquela pessoa declarar '*p*' não te deixa em posição de saber que *p*? Mas se a confiabilidade de uma fonte

---

<sup>52</sup> Acerca da literatura sobre conhecimento *a priori*, ver BonJour, 1998, 2005, Boghossian e Peacocke, 2000, Casullo, 2003 e Devitt, 2005.

testemunhal não é suficiente para fazer dela uma fonte de conhecimento, o que mais é necessário? Thomas Reid sugeriu que, pela nossa própria natureza, nós aceitamos fontes testemunhais como confiáveis e tendemos a atribuir credibilidade a elas a menos que encontremos razões especiais para não fazê-lo. Mas essa é meramente a afirmação da atitude que de fato tomamos acerca do testemunho. O que faz essa atitude razoável? Poder-se-ia argumentar que, nas próprias experiências pessoais com fontes testemunhais, acumula-se um longo histórico que pode ser usado como um sinal de confiabilidade. Entretanto, quando pensamos na amplitude do conhecimento que derivamos do testemunho, pode-se perguntar se as experiências pessoais constituem uma base evidencial rica o bastante para justificar a atribuição de confiabilidade à totalidade das fontes testemunhais em que se tende a acreditar. Uma alternativa para a abordagem histórica seria declarar que uma verdade necessária que confiar em fontes testemunhais é justificado. Essa sugestão, infelizmente, encontra a mesma dificuldade que a abordagem externalista para o testemunho: não parece que podemos adquirir conhecimento de fontes cuja confiabilidade nos seja completamente desconhecida<sup>53</sup>.

## **5. Os limites do conhecimento e da justificação**

### **5.1 O apelo do ceticismo (The case for Skepticism)**

De acordo com os cétricos, os limites do que você sabe são mais estreitos do que você gostaria de imaginar. Existem muitas coisas que você pensa que sabe, mas que, de fato, você não sabe. Por exemplo, você pensa que sabe que você tem mãos, mas, de fato, você não sabe. Como os cétricos esperam que você leve a sério uma conclusão tão estranha? Assim: primeiramente, o cético focará numa outra proposição, sobre a qual você provavelmente concordaria que não sabe. Num segundo passo, eles o fariam concordar que, se você não sabe essa segunda proposição, então você também não sabe a primeira: a proposição que você tem

---

<sup>53</sup> Para mais literatura acerca dessa questão, ver Lackey, 2003. Esse artigo contém referências bibliográficas extensas e está disponível online.

mãos. Quando os céticos apresentam seu argumento com alguma outra proposição sobre a qual você provavelmente concordaria que não sabe, o que eles têm em mente? Eles pedem sua atenção para o que é chamado de *uma hipótese cética*. De acordo com uma hipótese cética, as coisas são radicalmente diferentes do que elas parecem ser. Aqui vão vários exemplos:

- Eu estou sonhando deitado na minha cama.
- Eu estou sendo enganado por um gênio maligno.
- Eu sou um cérebro numa cuba (BIV).
- Eu estou no mundo de *matrix*.

O que os céticos ressaltam e o que eles pensam que você poderia facilmente concordar é isso: para cada uma das hipóteses particulares dessa lista, você não sabe que ela é falsa. Isso funciona melhor para algumas do que outras. Dá realmente certo para a hipótese do cérebro numa cuba (BIV) que discutiremos em seguida na seção 2.2. A idéia é que, se você é um BIV, você se reduz a um mero cérebro que é estimulado de tal maneira a gerar a ilusão de que você tem uma vida normal. Assim, as experiências que você tem como BIV e as experiências que você tem como uma pessoa normal são perfeitamente semelhantes, indistinguíveis, por assim dizer, “a partir de dentro”. Não lhe *parecerá* que você é um BIV. Afinal de contas, você pode ver que você tem um corpo, e que pode movê-lo livremente em seu ambiente. O problema é que será a mesma coisa para um BIV. O resultado disso é que a evidência que você tem como uma pessoa normal e a evidência que você tem como um BIV não difere de maneira relevante. Consequentemente, sua evidência não pode resolver a questão de se você é ou não um BIV. Tendo como base esse pensamento, os céticos afirmam que você *não sabe* que você não é um BIV. Esse é o primeiro passo para o apelo do ceticismo.

Vamos agora nos focar no segundo passo. O pensamento básico é que, se você não sabe que você não é um BIV, você não sabe que você tem mãos. Esse pensamento é extremamente plausível. Afinal, se você for um BIV, você não tem mãos. Assim, se você não pode distinguir entre ser ou não ser um BIV, você não pode distinguir entre ter ou não ter mãos. Mas se você

não pode distinguir entre ter e não ter mãos, realmente você não sabe que você tem mãos. Colocando os dois passos do raciocínio cético juntos, nós obtemos o seguinte argumento:

O argumento BIV

(a) Eu não sei que eu não sou um BIV

(b) Se eu não sei que eu não sou um BIV, então eu não sei que eu tenho mãos.

Portanto

(c) Eu não sei que eu tenho mãos.

Como já vimos, (1) e (2) são premissas muito plausíveis. Poderia parecer, portanto, que o BIV é um argumento cogente. Se for assim, devemos concluir que não sabemos que temos mãos. Mas realmente essa conclusão não pode ser correta. Assim, nós somos colocados diante de uma questão difícil: sob quais fundamentos podemos rejeitar a conclusão de um argumento aparentemente plausível?<sup>54</sup>

## 5.2 Ceticismo e Fechamento

A segunda premissa está intimamente ligada ao princípio de que o conhecimento é fechado (closed) pela implicação conhecida ou, para encurtar, o *princípio do fechamento*. Deixando as complicações de lado, esse princípio diz o seguinte:

**O princípio do fechamento** Se sei que  $p$ , e sei que  $p$  implica  $q$ , então sei que  $q$ <sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Para uma seleção da literatura sobre ceticismo, o capítulo 1 em Dancy, 1986, ver os capítulos 6 e 7 em Feldman, 2003, o capítulo 10 em Steup, 1996, Stroud, 1984 e Williams, 1999. Ver também a introdução de DeRose para, bem como os artigos em, DeRose e Warfield, 1999, e o debate entre Vogel e Fumerton em Steup e Sosa, 2005. Para mais literatura recente sobre o ceticismo e como responder a ele, ver Fumerton, 1995, Greco, 2000, Huemer, 2000 e Pryor, 2000.

<sup>55</sup> Uma complicação surge do fato que, sabendo  $p$  e que  $p$  implica  $q$ , eu posso, não obstante, simplesmente não me preocupar em formar a crença que  $p$ . Assim, um modo mais cuidadoso de colocar o princípio diria no conseqüente: então estou em condições de saber que  $q$ . Uma articulação cuidadosa do princípio exige a consideração de complicações posteriores. Para uma discussão sistemática das dificuldades de encontrar uma versão aceitável do princípio do fechamento, ver Hawthorne, 2005.

Esse princípio é muitíssimo plausível. Segue-se um exemplo que permite ilustrá-lo. Suponha que você tem exatamente duas cervejas. Ter exatamente duas cervejas implica que você tem menos do que três cervejas. Se você sabe essas duas coisas, então você sabe que você tem menos do que três cervejas. Até esse ponto seguramente não há nada que pareça discutível. Como o princípio do fechamento se vincula ao argumento cético? A conexão pode ser vista quando você substitui ‘*p*’ e ‘*q*’ pelas proposições relevantes:

*p*: eu tenho mãos

*q*: eu não sou um BIV

Fazendo essas substituições, nós obtemos a seguinte aplicação do princípio do fechamento ao argumento do BIV:

**Fechamento em BIV** Se sei que tenho mãos e sei que ter mãos implica não ser um BIV, então sei que não sou um BIV.

De acordo com o argumento cético, você não pode saber que não é um BIV. Assim, o conseqüente do argumento do fechamento em BIV é falso. Portanto, o antecedente do fechamento em BIV deve ser falso. O antecedente do BIV fechamento é uma conjunção. O segundo conjuncto não pode ser defendido. Se você entende o que significa a hipótese do BIV, então você sabe que você não tem mãos se você for um BIV. Segue-se que o antecedente do fechamento em BIV é falso por que seu *primeiro* conjuncto é falso. Assim, assumindo o princípio do fechamento, chegamos numa conclusão cética: você não sabe que tem mãos.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Para mais discussão do princípio do fechamento e a função que ele cumpre no raciocínio cético, veja o artigo de Steven Luper “o princípio do fechamento epistêmico” na Stanford Encyclopedia of Philosophy, indicado no final desse artigo. Veja também Pritchard, 2004.

### 5.3 Alternativas relevantes e a negação do fechamento

A seguir examinaremos várias respostas ao argumento do BIV. De acordo com a primeira podemos distinguir entre alternativas relevantes e irrelevantes. Uma alternativa a um estado de coisas ou proposição  $p$  é um estado de coisas ou proposição que é incompatível com  $p$ . Ter mãos e ser um BIV são alternativas: se o primeiro é verdadeiro, o segundo é falso e vice-versa. De acordo com o pensamento que motiva a segunda premissa do argumento do BIV, você sabe que tem mãos somente se você pode discriminar entre ter realmente mãos e a alternativa de ser um BIV (maneta). Mas você não pode discriminar entre esses dois estados de coisas. É por isso que você não pode saber que você tem mãos. Em resposta a tal raciocínio, um teórico das alternativas relevantes poderia dizer que sua falta de habilidade para discriminar esses dois estados de coisas não é um impedimento para saber que você tem mãos, por que ser um BIV *não* é uma alternativa *relevante* para ter mãos. O que seria uma alternativa relevante?

Isso, por exemplo: seus braços terminarem em cotos, em vez de mãos, ou você ter ganchos em vez de mãos ou, ainda, ter próteses de mãos. Mas essas alternativas não impedem você de saber que você tem mãos- não por que elas são irrelevantes, mas, antes disso, por que você pode discriminar entre essas alternativas e ter mãos. O teórico das alternativas relevantes sustenta, portanto, que você sabe que tem mãos.

O argumento BIV é um argumento válido. Os teóricos das alternativas relevantes devem, portanto, negar uma de suas premissas. Dado que eles concordam que você não sabe que você não é um BIV, eles aceitam a primeira premissa. Conseqüentemente, eles rejeitam a segunda premissa. Você sabe que você tem mãos muito embora você não saiba que não é um BIV. Isso significa, com efeito, que os teóricos das alternativas relevantes negam o princípio do fechamento. Vamos considerar os detalhes desse ponto. Os teóricos das alternativas relevantes dizem:

- i. Você sabe que tem mãos.
- ii. Você sabe que ter mãos implica em não ser um BIV.
- iii. Você não sabe que você não é um BIV.

Os teóricos das alternativas relevantes, então, sustentam o antecedente e negam o conseqüente do fechamento em BIV, como estabelecido na seção anterior. Eles estão, portanto, comprometidos com a alegação que o princípio do fechamento é falso.<sup>57</sup>

Existem dois problemas principais nessa abordagem. O primeiro é que denunciar a alternativa do BIV como irrelevante é *ad hoc* a menos que ela seja acompanhada de um tratamento bem sustentado do que torna uma alternativa relevante e outra irrelevante. A segunda é que o princípio do fechamento goza de um alto grau de plausibilidade intrínseca. Negá-lo gera as assim chamadas conjunções abomináveis. Segue-se um exemplo:

**Uma conjunção abominável:** Eu sei que tenho mãos, mas não sei que eu não sou um BIV (maneta).

Muitos epistemólogos poderiam concordar que essa conjunção é realmente abominável, pois ataca flagrantemente a intuição básica e extremamente plausível que você não pode saber que tem mãos se não souber que não é um BIV<sup>58</sup>.

#### 5.4 A resposta mooreana

A seguir consideraremos uma resposta ao argumento do BIV de acordo com a qual a primeira premissa, e não a segunda, deve ser rejeitada. G.E. Moore chamou a atenção que um

---

<sup>57</sup> Uma advertência: isso é correto se a teoria das alternativas relevantes é entendida como construída por Dretske em 1970. Subsequentemente, alguns defensores da abordagem das alternativas relevantes elaboraram uma variação contextualista dessa doutrina com o objetivo explícito de torná-la compatível com o fechamento. Ver Stein, 1976.

<sup>58</sup> Para uma defesa da negação do fechamento e da abordagem das alternativas relevantes ver Dretske 1970. A negação do fechamento como estratégia anti-cética é também defendida por Nozick, 1981. Para a objeção da “conjunção abominável” à negação do fechamento, ver DeRose, 1995. Para um debate dos méritos de evitar o ceticismo através do abandono do fechamento, ver Dretske 2005 e Hawthorne, 2005.



argumento é bem sucedido somente à medida que suas premissas são mais plausíveis que sua conclusão. Assim, se encontramos um argumento cuja conclusão não gostamos e notamos que a negação da conclusão é realmente plausível, realmente mais plausível que a asserção das premissas, então podemos recusar o argumento. De acordo com essa abordagem, podemos responder ao argumento do BIV da seguinte maneira:

### **Argumento Contra o BIV**

(1) Eu sei que tenho mãos

(2) Se eu não sei que eu não sou um BIV, então não sei que tenho mãos.

Portanto:

(3) Eu sei que não sou um BIV

A menos que sejamos céticos ou oponentes do fechamento, teríamos que conceder que esse argumento é plausível. Ele é válido e suas premissas são verdadeiras. No entanto, poucos filósofos concordam que o Contra BIV equivale a uma resposta satisfatória ao argumento do BIV. O que precisa ser acrescentado é mais do que uma mera asserção de (3), baseada no conhecimento que alguém tem de suas mãos. O que precisamos que nos seja explicado é *como* alguém pode saber que não é um BIV. A observação que as premissas do argumento do BIV são menos plausíveis que a negação da sua conclusão não nos ajuda a entender como tal conhecimento é possível. É por isso que a resposta mooreana fracassa como uma refutação bem-sucedida do argumento cético.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Para a resposta de G. E Moore ao ceticismo, ver seus ensaios “Four Forms of Scepticism” e “Certainty” em Moore, 1959. Uma objeção para a resposta mooreana que não é discutida aqui é que a resposta é uma petição de princípio. É, contudo, uma questão aberta se é realmente. O que é necessário para realizar tal consideração é uma abordagem precisa de quando um argumento é uma petição de princípio, até tal abordagem ser fornecida a acusação de petição de princípio é *ad hoc*. Mas mesmo que o argumento contra BIV não seja uma petição de princípio podemos ainda imaginar se nós podemos vir a saber que nós não somos BIVs tendo por base o uso deste argumento. O ponto aqui é o da prioridade epistêmica, poderia ser o caso de que eu devesse saber em primeiro lugar que eu não sou um BIV se eu vier a saber que eu tenho mãos. Se isso está correto ninguém poderia adquirir conhecimento sobre não ser um BIV em virtude de empregar o argumento contra BIV. Para discussões contra a resposta mooreana veja Pritchard 2004, Pryor 2004 e Sosa 1999b.

## **5.5 A resposta contextualista**

Nós examinamos duas respostas ao argumento do BIV. A resposta das alternativas relevantes nega a segunda premissa. Em função da plausibilidade da segunda premissa, isso poderia nos parecer um movimento desesperado. A resposta mooreana nega a primeira premissa. O problema com este movimento é o seguinte: a menos que sejamos capazes de proporcionar uma explicação convincente sobre *como* alguém pode saber que não é um BIV, não estaremos fazendo nada além de continuar nos movendo dentro das engrenagens não-céticas. De acordo com o contextualismo, é possível articular uma réplica mais satisfatória ao argumento BIV. O truque é focar em como nós de fato usamos o termo 'saber'. Se o fizermos, notaremos que nosso uso desse termo varia de uma situação- de um contexto- para outro. O que varia aqui é o que nós *queremos dizer* com o termo.

Três questões surgem imediatamente. A primeira é: o que são esses vários sentidos do termo 'saber'? A segunda é: por que e como o que queremos dizer por 'saber' muda de um contexto para o outro? Terceiro, como a *sensibilidade ao contexto* do 'saber' ajuda-nos a responder ao argumento do BIV? Examinemos cada uma dessas questões.

Primeiro, quando o que dizemos por 'saber' muda de um contexto para o outro, o que muda são os padrões que pensamos que devem ser satisfeitos se alguém pretende ter conhecimento de algo. Para simplificar as coisas, vamos distinguir entre dois conjuntos de padrões: os muito altos e os não tão altos. Chamemo-os de padrões 'altos' e 'baixos'. Em alguns contextos, quando usamos o termo 'saber', temos padrões de baixos de conhecimento em mente: padrões que são fáceis de satisfazer. Nós atribuímos conhecimento de maneira generosa. Em outros contextos, nosso uso do termo 'saber' é guiado por padrões altos e mais exigentes. Satisfazer esses padrões é muito difícil. Em tais contextos, atribuímos conhecimento com relutância. Em segundo lugar, o que produz tais mudanças no que queremos dizer por 'saber'? De acordo com alguns contextualistas, é a saliência das possibilidades de erro. Num contexto comum, de padrões baixos, não lhe passa pela cabeça ser um BIV. Não é uma possibilidade de erro que você ignora. Como consequência, seus

padrões de conhecimento permanecem baixos. Num tal contexto, tudo o que é pressuposto para saber que você tem mãos é poder discriminar entre ter mãos e ter cotos, ganchos ou próteses de mãos. Essa é uma condição que podemos facilmente satisfazer. Portanto, você não teria nenhuma relutância em atribuir a si mesmo o conhecimento de suas mãos. Mas suponha que você comece a pensar sobre o problema do ceticismo. Você está intrigado sobre como você pode saber que não é um BIV. Você nota que é muito difícil saber que não é um BIV. Agora, a alternativa BIV tornou-se saliente para você. Isso faz seus padrões de conhecimento aumentarem. Tendo em mente que BIVs não tem mãos, você agora pensa que, para saber que você tem mãos, você deve ser capaz de eliminar a possibilidade de erro de ser um BIV. Uma vez que você percebe que você não pode eliminar essa possibilidade, você não estará mais disposto a atribuir a si mesmo o conhecimento de suas mãos.

Terceiro, como tudo isso nos ajuda a responder ao argumento do BIV? Os contextualistas vêem o argumento do BIV como a apresentação de um paradoxo. Nós pensamos que é loucura negar o conhecimento de nossas mãos. Ao mesmo tempo, nós não pensamos que sabemos que não somos um BIV. Como pode o conflito entre esses pensamentos ser resolvido? Os contextualistas se propõem a resolver isso dizendo o seguinte: em contextos com padrões baixos (quando as hipóteses céticas não são salientes), a primeira premissa e a conclusão do argumento do BIV são falsas. Em tais contextos, o falante que diz: “você não sabe que você tem mãos” ou “Você não sabe que não é um BIV” está enganado. O falante está enganado por que nós, de fato, satisfizemos padrões *baixos* de conhecimento. Assim, relativamente ao que significa ‘saber’ em tais contextos, sabemos que temos mãos e que não somos BIVs. Contudo, em contextos de padrões altos (quando uma possibilidade tal como ser um BIV é saliente), a primeira premissa e a conclusão do argumento BIV são verdadeiras. Agora, quando o falante diz: “Você não sabe que você tem mãos” ou “você não sabe que você não é um BIV”, eles estão certos, pois com relação a ter mãos ou não ser um BIV, nossa posição epistêmica não é forte o suficiente para satisfazer padrões de conhecimento tão elevados. Portanto, relativamente ao que nós significamos por ‘saber’ quando confrontados

com possibilidades de erro salientes tais como BIV, nós não sabemos nem que temos mãos e nem que não somos BIVs.

O contextualismo pretende ser uma resposta ao ceticismo *preservadora do fechamento*. O princípio do fechamento é verdadeiro mesmo em relação às atribuições de ‘conhecimento’ que estão sujeitas a altos padrões. Portanto, de acordo com o contextualismo, tudo se passa do seguinte modo:

2. conhecemos o princípio do fechamento seja o significado de ‘saber’ fixado por padrões altos ou baixos;
3. Quando o significado de ‘saber’ é fixado por padrões baixos, sabemos tanto que temos mãos, quanto que não somos BIVs.
4. Quando o significado de ‘saber’ é fixado por padrões mais altos, não sabemos nem que temos mãos, nem que não somos BIVs.

Como consequência, o fechamento é preservado. O contextualismo pode também ser entendido como um aperfeiçoamento da resposta mooreana. De acordo com essa resposta, a primeira premissa do argumento BIV é falsa. Isso entra em conflito com nossa intuição que não podemos saber que não somos BIVs. O contextualismo resolve esse conflito dizendo que a primeira premissa é falsa apenas em contextos de padrões baixos. Em contextos de padrões elevados, essa premissa é verdadeira.

Naturalmente, o contextualismo tem suscitado muitas objeções. De acordo com alguns, o que está errado com o contextualismo é que ele substitui nosso interesse pelo conhecimento em si mesmo pelo foco no termo ‘saber’. Essa objeção (chamemo-la a *objeção da substituição*) baseia-se num mal-entendido acerca do contextualismo. Na próxima seção, veremos por que.

De acordo com outra objeção, o contextualismo enfatiza em demasia a importância da sensibilidade ao contexto do termo ‘saber’. Podemos distinguir entre dois elementos do contextualismo. O primeiro é a ascensão *semântica*. Se endossarmos o elemento da ascensão semântica, pensaremos que uma resposta satisfatória ao ceticismo em geral e ao argumento

do BIV em particular requer a capacidade de distinguir entre padrões elevados e padrões baixos do sentido de ‘conhecimento’. A tese da ascensão semântica permanece inteiramente dentro dos limites da epistemologia tradicional. Realmente, em qualquer área da filosofia, é sempre uma boa idéia ter consciência da possibilidade de que os problemas em que alguém se acha enredado podem, pelo menos em alguma medida, se dever a mudanças sutis (e às vezes nem tão sutis) no sentido. O outro elemento do contextualismo pode ser chamado de sensibilidade estrita ao contexto, em oposição à sensibilidade frouxa ao contexto. Considere a tese que o sentido da palavra ‘saber’ varia com o contexto. Há uma interpretação inócua dessa tese: as pessoas nem sempre querem dizer o mesmo quando elas usam o termo ‘saber’. Às vezes elas querem dizer uma coisa por ‘saber’ e, outras vezes, elas querem dizer outra coisa. Essa é a sensibilidade frouxa ao contexto. É difícil ver em que bases uma alegação tão fraca poderia ser posta em causa. Os contextualistas, contudo, fazem uma alegação mais forte. Eles sustentam que o que alguém quer dizer por ‘saber’ é determinado, de um modo que é muito difícil de resistir, pela saliência ou não saliência de possibilidades de erro. Essa é a sensibilidade estrita ao contexto. Se endossarmos a sensibilidade estrita ao contexto, há algo importante que salta aos olhos: como se *pretende* usar o termo ‘saber’. Uma alternativa semântica do termo ‘saber’ pode enfraquecer a ênfase na importância da saliência ou da não saliência de possibilidades de erro e atribuir um grau muito mais elevado de independência semântica aos sujeitos que usam o termo saber. A seguir, vamos considerar a resposta ao BIV que retém o elemento da ascensão semântica do contextualismo, mas rejeita a sensibilidade forte ao contexto<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Para uma aproximação inicial ao grande corpo de literatura contextualista veja Cohen 1988, 1999, 2001, 2005, Conee 2005, DeRose 1992, 1995, 1999, Feldman 1999b, 2001b, Hawthorne 2004, Lewis 1996, Schiffer 1996, e Sosa 2003. Para referências bibliográficas adicionais acerca do contextualismo veja bibliografia extensa e comentada proposta por Keith De Rose em “Contextualism in Epistemology – A Bibliography”

## 5.6 A resposta da ambiguidade

Qual a *proposição* que uma sentença atribuidora de ‘conhecimento’ expressa depende de qual *conceito de conhecimento* a pessoa que usa essa sentença (de forma escrita ou falada) tem em mente quando usa o termo ‘saber’. Vamos distinguir entre dois conceitos: um de padrões elevados e outro conceito de padrões baixos. Existem vários modos de delinear essa distinção. Podemos entendê-la em termos de evidência falível e infalível. O conhecimento de  $p$  em padrões elevados ou infalíveis exige que a evidência implique  $p$ . Padrões baixos do conhecimento falível de  $p$  requerem evidência adequada para  $p$ , onde evidência para  $p$  pode ser adequada sem implicar  $p$ .

De acordo com a resposta da ambigüidade, uma sentença atribuidora de ‘conhecimento’ é ambígua ao menos à medida que podemos dizer se o termo ‘saber’, como aparece na sentença, faz referência ao conhecimento falível ou infalível. Suponha que pensemos que o conhecimento falível de que alguém tem mãos seja possível, enquanto que o conhecimento infalível que temos mãos não seja. Suponha, ainda que ouvimos Jane dizer: ‘Carl sabe que ele tem mãos’. Finalmente, suponha que não temos nenhuma idéia se Jane usa o termo ‘saber’ no sentido falível ou infalível. Nesse caso, teríamos ter que dizer que o proferimento de Jane é verdade se interpretado como uma alegação sobre conhecimento falível, mas falso se interpretado como uma alegação sobre o conhecimento infalível. Agora, com respeito ao argumento do BIV, estamos numa situação parecida. Nós não fomos informados se devemos tomar o termo ‘saber’ em suas conclusões e premissas num sentido falível ou infalível. Consequentemente, quando avaliamos os méritos do argumento do BIV devemos considerar três versões dele:

**A versão mista:** Nas premissas, o termo ‘saber’ refere-se ao conhecimento infalível, enquanto que na conclusão, ele faz referência ao conhecimento falível.

**A versão dos padrões altos ou exigentes:** O termo 'saber' refere-se ao conhecimento infalível nas premissas e na conclusão.

**A versão dos padrões baixos:** O termo 'saber' refere-se ao conhecimento falível tanto nas premissas quanto na conclusão.

Distinguindo entre essas três versões, proponentes da resposta da ambigüidade podem responder ao BIV do seguinte modo:

- i. A versão mista é uma instância da falácia de equívocidade e, assim, é inválida.
- ii. A versão dos padrões altos é válida, mas não interessante. Sua conclusão afirma que não temos conhecimento infalível de nossas mãos. Isso não é nada preocupante. O que realmente importa para nós é se temos conhecimento falível de nossas mãos. Mas essa questão simplesmente não é abordada pela versão dos padrões elevados.
- iii. A versão dos padrões baixos é interessante, mas não é sólida. Sua conclusão - nós nem mesmo temos conhecimento falível de nossas mãos - é realmente perturbadora. Se essa conclusão fosse verdadeira, então estaríamos enganados de modo radical sobre o que pensamos que sabemos. Contudo, não temos que aceitar essa conclusão, por que a primeira premissa do argumento é falsa. De acordo com essa premissa, não se pode ter conhecimento falível de não ser um BIV. Isso é falso. Há, sobretudo, boa evidência para pensar que não se é BIV. Essa evidência é suficientemente boa para saber que não se é um BIV, muito embora não implique que não se é um BIV.

Suponha que um oponente da resposta da ambigüidade fosse empregar a objeção da substituição , afirmando que a resposta foca no termo 'saber', em vez de focar no conhecimento em si mesmo. Essa objeção erraria o ponto. A resposta da ambigüidade menciona o termo 'saber' somente no estágio inicial, e então imediatamente muda seu foco

para entidades não linguísticas tais como conceitos e proposições. Assim, os defensores da resposta da ambiguidade poderiam ressaltar que, quando distinguimos entre as versões de (i) até (iii), nós estamos interessados em quais *proposições* as premissas e a conclusão do argumento do BIV expressa e, assim, em última instância, preocupados com o conhecimento em si mesmo. O desfecho de sua réplica consiste, então, em distinguir entre as duas seguintes proposições:

(Kif) Eu *seif* que eu tenho mãos

(K-f) Eu *sei-f* que eu tenho mãos.

Onde o termo ‘Saber if’ em (Kif) refere-se ao conhecimento infalível, enquanto que o termo ‘saber-f’ em Kf refere-se ao conhecimento falível. Ambas proposições são sobre o conhecimento em si mesmo, ou, mais precisamente, sobre diferentes *espécies* de conhecimento. A resposta da ambiguidade, portanto, não é vulnerável a objeção da substituição. Nem o é o contextualismo, pois de acordo com o contextualismo, o que o contexto determina é precisamente qual proposição a conclusão do argumento do BIV expressa: (Kif) ou (K-f)<sup>61</sup>. Assim, o contextualismo a despeito das aparências, diz tanto do conhecimento em si mesmo quanto diz a objeção da ambiguidade.

Agora, então, o contextualismo e a resposta da ambiguidade realmente diferem? Ambos partilham do mesmo elemento da ascensão semântica. Uma resposta satisfatória para o ceticismo exige que distingamos entre os vários sentidos do termo ‘saber’. Além disso, eles procedem em diferentes direções. Enquanto, de acordo com o contextualismo, se rejeitamos ou endossamos a conclusão do argumento do BIV depende de qual contexto nos encontramos, a resposta da ambiguidade torna o contexto irrelevante. Ela torna o contexto irrelevante, pois, não importa em qual contexto estamos, nós podemos sempre eliminar a ambiguidade. Assim, quando estamos pensando ou discutindo sobre o argumento BIV e somos, assim, confrontados

---

<sup>61</sup> Ou seja, *se* uma versão particular de contextualismo estabelece a diferença padrões baixos/padrões altos em termos de evidência falível vs. evidência infalível. Se a diferença padrões altos/ padrões baixos é estabelecida de modos diferentes, então proposições diferentes estarão em destaque.



com uma possibilidade de erro saliente, não precisamos adotar o sentido de saber de padrões elevados. Antes, podemos responder o argumento dizendo que, se é sobre o conhecimento infalível, sua conclusão é verdadeira, mas pouco interessante, enquanto que se for sobre o conhecimento falível, sua conclusão é interessante, mas falsa<sup>62</sup>.

### **5.7 Saber que não se é um BIV**

O contextualismo e a resposta da ambiguidade, conforme foram discutidas nas duas seções anteriores, deixam de fora um detalhe importante. Os contextualistas dizem que, relativamente aos padrões operacionais em contextos de padrões-baixos, alguém pode saber que não é um BIV. Os teóricos da ambiguidade dizem que, no sentido falibilista de ‘saber’, alguém pode saber que não é um BIV. Poderia ser objetado que isso é um tanto otimista. Vamos ver a questão do ponto de vista evidencialista. Um evidencialista que emprega a resposta da ambiguidade teria que dizer que a evidência que se tem para pensar que não se é um BIV é suficientemente boa para ter conhecimento. Mas quando a hipótese do BIV foi introduzida, notamos que parte da hipótese levanta o seguinte ponto: se você é uma pessoa normal ou um BIV não faz diferença com respeito a sua evidência: ela é a mesma em ambos os casos. Chame isso de *tese da evidência idêntica*. Essa tese é simplesmente parte da hipótese em questão e deve, portanto, ser assumida. Como, então, poderia alguém possivelmente saber, mesmo no sentido falibilista de ‘saber’, que ele não é um BIV?

Poderia ser um erro pensar que a tese da evidência idêntica implica que, como uma pessoa normal, alguém não tem boa evidência para pensar que não é um BIV. Nem implica que, como um BIV, alguém não tem boa evidência para pensar que não é um BIV. O que se

---

<sup>62</sup> Para uma apresentação clara da resposta da ambiguidade veja Fred Feldman 1986 capítulo 2 especialmente pp. 33-37. Feldman distingue entre conhecimento prático (o tipo de conhecimento que nós atribuímos a nós mesmos na vida comum) e conhecimento metafísico (o tipo que Descartes tinha em mente nas suas meditações). Feldman escreve: “o desfecho [da minha réplica ao ceticismo] é de que se tomamos o argumento [cético] como sendo sobre o conhecimento prático ele tem uma conclusão digna de nota, mas uma premissa não defensável. Se nós o tomamos como sendo como o conhecimento metafísico ele é cogente mas a sua conclusão não é de grande interesse. Se nós tentamos manter a conclusão interessante, mas ao mesmo tempo tornando as suas premissas todas verdadeiras o argumento perderá a sua cogência. De qualquer modo nós não temos provas em favor de qualquer forma surpreendente de ceticismo” (p. 36). Para a literatura defendendo a resposta da ambiguidade veja Engel 2003, Russell 2004 Steup. 2005.

segue é meramente isso: seja qual for a evidência que se tem, como uma pessoa normal considerando a questão de se é um BIV, alguém poderia ter a mesma evidência se fosse um BIV. Isso deixa aberta a possibilidade que, em qualquer caso, como BIV ou pessoa normal, tem-se evidência excelente para pensar que não se é um BIV.

No que poderia consistir a evidência para pensar que não se é um BIV? Por razões de espaço, podemos meramente sugerir, mediante uma analogia, como essa questão poderia ser respondida. Note, antes de tudo, que a hipótese BIV implica em várias proposições problemáticas:

- (1) Ao menos um BIV existe.
- (2) A perícia ou habilidade necessária para encubar pessoas existe.
- (3) A tecnologia necessária para encubar pessoas existe.

Compare:

- (4) Ao menos uma nave espacial existe e pode ser usada para viajar para outra galáxia e voltar dentro de uns poucos meses.
- (5) A perícia necessária para construir tal nave espacial existe.
- (6) A tecnologia necessária para construir tal nave espacial existe.

De acordo com o anti-cético evidencialista sob análise aqui, você sabe, na base do conhecimento de como o mundo funciona, que (d)-(f) são todas falsas<sup>63</sup>. Pelo menos, você

---

<sup>63</sup> O que dizer então sobre viajar até outra galáxia num par de meses? Bem, se consideramos Andrômeda como a galáxia que está mais próxima a nós, viajar até lá na velocidade da luz levaria 2,2 milhões de anos. Voltar outros 2,2 milhões de anos. Viagens espaciais reais seriam um pouco mais lentas do que a velocidade da luz e por conta disso adicione alguns milhões de anos a mais, assim mesmo mantendo uma saudável margem de erro em relação à quão longe Andrômeda está, parece seguro dizer que sabemos que ir até lá e voltar em um par de meses não está no reino das possibilidades físicas. De acordo com uma descoberta recente a Galáxia Anã do Cão Maior é de fato a galáxia que está mais próxima de nós. Ela está somente há 25 mil anos luz de distância. Ainda muito longe, podemos supor, para irmos e voltarmos em um par de meses. Assim saber que nós não podemos viajar para esses lugares e voltar em um par de meses envolve não mais do que saber algumas trivialidades dos livros escolares de física moderna. De modo similar temos livros escolares de neurofisiologia moderna, eles nos dizem dentre outras coisas o que acontece com quem toma LSD ou outras drogas do gênero. Eles também nos dizem o que acontece se a cabeça de alguém é aberta e várias partes do seu cérebro são

pode *vir* a saber isso consultando os especialistas certos. Mas o que dizer acerca de (a) até (c)? Bem, se você sabe ou pode vir a saber que (d)-(f) são todas falsas, não é plausível afirmar que você sabe ou pode vir a saber que (a)-(c) são todas falsas? Se o cético fosse argumentar que você sabe que (d)-(f) são falsas, embora você não saiba que qualquer proposição em (a)-(c) é falsa, o cético poderia incorrer no ônus de ter que abandonar a analogia, de ter que explicar por que, enquanto o conhecimento que (d)-(f) são falsas é facilmente alcançável, o conhecimento, por sua vez, da falsidade de cada um (a)- (c), está além do nosso alcance. Isso não pode ser obtido tão facilmente.

Suponha que você sabe que (a)-(c) são falsas. Então você sabe que qualquer proposição que *implica* (a)-(c) é falsa. A hipótese BIV implica (a)-(c). Portanto, você sabe que a hipótese BIV é falsa. Mas se você sabe que você não é um BIV, então a premissa (1) do argumento do BIV é falsa<sup>64</sup>.

## 6 Questões adicionais

### 6.1 Epistemologia da Virtude

A epistemologia, como é praticada comumente, direciona sua atenção para as crenças do sujeito. Elas estão justificadas? Elas são instâncias de conhecimento? Quando chega o momento de avaliar como o próprio sujeito está agindo com respeito à busca da verdade e a procura do conhecimento, esta avaliação é realizada olhando para a qualidade epistêmica de suas crenças. De acordo com a epistemologia da virtude, a ordem da análise deve ser invertida. Precisamos começar com o próprio sujeito e avaliar as suas virtudes e vícios epistêmicos: suas maneiras “boas” e “ruins” de formar crenças. O raciocínio cuidadoso e atento seria um exemplo de virtude epistêmica; pular para conclusões seria um exemplo de

---

sondadas e cutucadas. O que eles não dizem é como “encubar”: manter um cérebro vivo por um período extenso e criar a ilusão de uma vida normal. Se nós consultarmos especialistas nesse assunto eles nos diriam que isso não pode ser feito. Deste modo pareceria que alguém pode vir a saber que (A) até (C) são todas falsas.

<sup>64</sup> Duas novas respostas ao ceticismo que não serão discutidas aqui são as do externalismo semântico e externalismo epistêmico. Para a discussão destas respostas veja DeRose, e Warfield 1999.

vício epistêmico. Só depois de termos determinado que maneiras de formar crenças contam como virtudes epistêmicas é que podemos, como um segundo passo, determinar a qualidade epistêmica de crenças particulares. Seus defensores entendem a epistemologia da virtude de modo mais ou menos rigoroso. De acordo com a epistemologia pura da virtude, as virtudes epistêmicas são *sui generis*. Elas não podem ser analisadas em termos de conceitos epistêmicos ou não-epistêmicos mais fundamentais. Defensores de uma abordagem menos rigorosa não concordam com isso; eles diriam que as virtudes e vícios epistêmicos podem ser fecundamente analisados empregando outros conceitos. Na verdade, de acordo com uma vertente externalista da epistemologia da virtude, é a própria noção de confiabilidade que devemos empregar para capturar a diferença entre vícios e virtudes epistêmicos. Maneiras estáveis de formar crenças são virtudes epistêmicas se e apenas se elas tendem a resultar em crenças verdadeiras, e vícios epistêmicos se e apenas se elas tendem a resultar em crenças falsas. A epistemologia da virtude, assim concebida, é uma forma de confiabilismo<sup>65</sup>.

## 6.2 Epistemologia Naturalista

De acordo com uma versão extrema da epistemologia naturalista, o projeto da epistemologia tradicional, perseguida de um modo *a priori* a partir da poltrona dos filósofos, é completamente equivocado. Os “frutos” de tal atividade são teorias demonstrativamente falsas, como o fundacionalismo, bem como debates intermináveis e misteriosos na tentativa de enfrentar questões para as quais não há respostas. Para trazer a filosofia ao caminho correto, ela deve fazer parte das ciências naturais e tornar-se psicologia cognitiva. O objetivo da epistemologia naturalista assim entendida é substituir a epistemologia tradicional por um projeto completamente novo e redefinido. De acordo com uma versão moderada da epistemologia naturalista, a tarefa primária da epistemologia é identificar como o conhecimento e a justificação estão ancoradas no mundo natural, assim como é o propósito da

---

<sup>65</sup>De literatura sobre epistemologia da virtude, veja Axtell 1997, Brady e Pritchard 2003, Greco 1993, 1999 e o artigo de Greco “Epistemologia da Virtude” (referido no final deste artigo), Kvanvig 1996a, Montmarquet 1993, ensaios 8,11, 13 e 16 em Sosa 1991, Sosa 1997 e as contribuições de Sosa a Bonjour e Sosa 2003 e Zagzebski 1996, 1999.

física explicar fenômenos como calor e frio, ou trovão e relâmpago, em termos de propriedades do mundo natural. A realização desta tarefa não requer dos seus proponentes a substituição da epistemologia tradicional. Ao contrário, esta abordagem moderada aceita a necessidade de cooperação entre a análise tradicional de conceitos e métodos empíricos. A primeira é necessária para o propósito de estabelecer a ligação conceitual entre conhecimento e confiabilidade, os últimos para determinar quais processos cognitivos são confiáveis e quais não são<sup>66</sup>.

### **6.3 Epistemologia da Religião**

Na história da filosofia, há vários argumentos célebres em favor da existência de Deus: o argumento ontológico, o argumento cosmológico e o argumento do desígnio. De um ponto de vista epistemológico, a questão é se estes argumentos podem constituir um fundamento racional para fé, ou mesmo se nos fornece conhecimento de Deus. Uma questão adicional é se, Deus existindo, o conhecimento de Deus não poderia também ser possível de outras maneiras, por exemplo, baseado na percepção ou talvez em experiências místicas. Há também um problema famoso que coloca dúvida sobre a existência de Deus: por que, se Deus é um ser onisciente, onipotente e benevolente, há mal no mundo? Aqui a questão epistemológica é se, baseado nesta dificuldade, podemos saber que Deus (assim concebido) não existe. Outra questão central para a epistemologia da religião é levantada pelo evidencialismo. De acordo com o evidencialismo, o conhecimento requer evidência adequada. Entretanto, não parece haver nenhuma evidência adequada para a existência de Deus. É possível, então, que os teístas endossem o evidencialismo?<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup>De literatura sobre a questão da epistemologia naturalizada, veja Feldman 1999a, o artigo de Feldman “Naturalized Epistemology” na Stanford Encyclopedia of Philosophy (referido no fim deste artigo), Kornblith 1999 e 2002, Goldman 1986, Quine 1969 e capítulo 9 em Steup 1996.

<sup>67</sup>De literatura sobre epistemologia da religião, veja Alston 1991, Audi 1997a, 2000, Plantinga 2000, e Wolterstorff 1999. Referências bibliográficas úteis podem ser encontradas em Greco e Sosa 1999, p. 445.

## 6.4 Epistemologia Moral

As categorias morais básicas são aquelas de ação certa e errada. Quando fazemos ética teórica, buscamos descobrir o que é que faz uma ação correta correta e uma ação errada errada. Quando fazemos ética aplicada ou prática, almejamos descobrir quais ações são corretas e quais são erradas. A questão epistemológica que essas áreas da filosofia levantam é esta: como podemos saber qualquer uma dessas coisas? Tradicionalmente, os filósofos tentaram responder as questões da ética pela intuição, raciocínio *a priori* e a consideração de casos hipotéticos. Alguns filósofos que se filiam ao campo naturalista consideram esta abordagem equivocada, pois eles pensam que ela é inconfiável e passível de produzir resultados que meramente refletem os nossos preconceitos sociais e culturais. Entre aqueles que pensam que o conhecimento moral pode ser adquirido via intuição e raciocínio *a priori*, a questão primária é se o tipo de justificação que tais métodos podem gerar é coerentista ou fundacionalista. Por fim, uma questão adicional importante é se o conhecimento moral é de qualquer modo possível. O conhecimento requer a verdade e, portanto, realidade objetiva. De acordo com os anti-realistas, não há realidade objetiva e, portanto, nenhuma verdade, nos assuntos morais. Visto que aquilo que é conhecido deve ser verdadeiro, não é fácil ver como, se os anti-realistas estiverem corretos, poderia haver conhecimento de assuntos morais<sup>68</sup>.

## 6.5 Epistemologia Social

Quando concebemos a epistemologia como incluindo o conhecimento e a crença justificada tal como eles estão posicionados em um contexto social e histórico particular, a epistemologia se torna epistemologia social. Como abordar a epistemologia social é uma questão controvertida. De acordo com alguns, ela é uma extensão e reorientação da epistemologia tradicional com o objetivo de corrigir a sua orientação excessivamente

---

<sup>68</sup>De literatura sobre epistemologia moral, veja Audi 1997b, 1999, 2000, 2004 e o artigo de Richmond Campbell “Moral Epistemology” na Enciclopédia Stanford (referido no final deste artigo). Referências bibliográficas adicionais são dadas em Greco e Sosa 1999, p. 444s..

individualista. De acordo com outros, a epistemologia social deveria estar associada em um afastamento radical da epistemologia tradicional, a qual eles vêm, enquanto advogados de uma naturalização radical, como um empreendimento fútil. Aqueles que favorecem a primeira abordagem retêm o pensamento de que o conhecimento e a crença justificada estão essencialmente ligados à verdade como o objetivo de nossas práticas cognitivas. Eles mantêm que há normas objetivas de racionalidade que os epistemólogos sociais devem aspirar articular. Aqueles que preferem a abordagem mais radical rejeitariam a existência de normas objetivas da racionalidade. Além disso, visto que muitos vêm os fatos científicos como construções sociais, eles negariam que o objetivo de nossas atividades intelectuais e científicas é descobrir fatos. Tal construtivismo, se fraco, assevera a afirmação epistemológica de que as teorias científicas são carregadas de preconceitos e pressuposições sociais, culturais e históricas; se forte, ele assevera a afirmação metafísica de que a verdade e a realidade são elas mesmas socialmente construídas<sup>69</sup>.

## **6.6 Epistemologia Feminista**

Quando entendida de uma maneira não controversa, o tema da epistemologia feminista consiste de questões que têm a ver com o acesso justo e igual das mulheres e a sua participação nas instituições e processos pelos quais o conhecimento é gerado e transmitido. Encarada desta maneira, a epistemologia feminista pode ser vista como um ramo da epistemologia social. Quando nos movemos para além desta caracterização inicial, é uma questão controversa no que se torna a epistemologia feminista. De acordo com alguns, ela inclui o projeto de estudar e legitimar maneiras especiais em que apenas as mulheres podem adquirir conhecimento. De acordo com outros, a epistemologia feminista deve ser entendida como mirando o objetivo político de opor e retificar a opressão em geral e a opressão da

---

<sup>69</sup>De literatura sobre epistemologia social, veja o artigo de Alvin Goldman “Social Epistemology” na Stanford Encyclopedia of Philosophy (referido no final deste artigo), Goldman 1999 e Schmitt 1994 e 1999. Para uma lista de referências bibliográficas, veja Greco e Sosa 1999, p. 448.

mulher em particular. No extremo, a epistemologia feminista está estreitamente associada ao pós-modernismo e ao seu ataque radical à verdade e à noção de realidade objetiva<sup>70</sup>.

## **Bibliografia**

- Alston, William. 1989. *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1991. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1993. *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1999. "Perceptual Knowledge." In: Greco and Sosa 1999, pp. 223–242.
- Armstrong, D.M. 1973. *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Axtell, Guy (ed.). 1997. *Knowledge, Belief, and Character. Readings in Virtue Epistemology*. New York: Rowman and Littlefield.
- Audi, Robert. 1993. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997a. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Conviction in Political Debate*. Lanham: Rowman and Littlefield
- . 1997b. *Moral Knowledge and Ethical Character*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1998. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. *Moral Knowledge and Ethical Pluralism*. In: Greco and Sosa 1999, pp. 271–302.
- . 2000. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

---

<sup>70</sup>De literatura sobre epistemologia feminista, veja Longino 1999 e o artigo de Elizabeth Anderson "Feminist Epistemology and Philosophy of Science" na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (referido no final deste artigo). Para uma longa lista de referências bibliográficas, veja Greco e Sosa 1999, pp. 455ff.



- . 2004. *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton: Princeton University Press.
- Boghossian, Paul and Peacocke, Christopher (eds.). 2000. *New Essays on the A Priori*. Oxford: Oxford University Press.
- BonJour, Laurence. 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1998. *In Defense of Pure Reason*. London: Cambridge University Press.
- . 1999. "The Dialectic of Foundationalism and Coherentism". In Greco and Sosa 1999, pp. 117–142.
- . 2001. "Towards a Defense of Empirical Foundationalism". In DePaul 2001, pp. 21–38.
- . 2002. *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- . 2005. "In Defense of the A Priori". In Steup and Sosa (eds.) 2005, pp. 98–105.
- BonJour, Laurence and Sosa, Ernest. 2003. *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Malden, MA: Blackwell.
- Brady, Michael and Pritchard, Duncan. 2003. *Moral and Epistemic Virtues*. Oxford: Blackwell.
- Brewer, Bill. 1999. *Perception and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2005. "Perceptual Experience Has Perceptual Content." In: Steup and Sosa 2005, pp. 217–230.
- Byrne, Alex. 2005. "Perception and Conceptual Content." In Steup and Sosa 2005, pp. 231–250.
- Casullo, Albert. 2003. *A Priori Justification*. New York: Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick. 1982. *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1977. *Theory of Knowledge*, 2nd. ed., Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- . 1989. *Theory of Knowledge*, 3rd. ed., Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Cohen, Stewart. 1988. "How to be a Fallibilist." *Philosophical Perspectives*, 2: 91–123.

- . 1999. "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons." *Philosophical Perspectives*, 13: 57–90.
- . 2001. "Contextualism Defended: Comments on Richard Feldman's 'Skeptical Problems, Contextualists Solutions'." *Philosophical Studies*, 103(1): 87–98.
- . 2005. "Contextualism Defended." In Steup and Sosa (eds.) 2005, pp. 56–62.
- Conee, Earl. 2004. "The Truth Connection". In Conee and Feldman 2004, pp. 242–258.
- . 2005. "Contextualism Contested". In Steup and Sosa (eds.) 2005, pp. 47–56.
- Conee, Earl and Feldman, Richard. 1985. "Evidentialism." *Philosophical Studies*, 48: 15–35.
- . 2001. "Internalism Defended." In: Kornblith (ed.) 2001, pp. 231–60. Reprinted in Conee and Feldman 2004, pp. 53–82.
- . 2004. *Evidentialism. Essays in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan. 1985. *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- David, Marian. 2001. "Truth and the Epistemic Goal." In: Steup 2001a.
- Devitt, Michael. 2005. "There is no A Priori." In: Steup and Sosa (eds) 2005, pp. 105–115.
- DePaul, Michael (ed.). 2001. *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. New York: Rowman and Littlefield.
- DeRose, Keith. 1995. "Solving the Skeptical Problem." *The Philosophical Review*, 104: 1–52.
- . 1992. "Contextualism and Knowledge Attributions." *Philosophy and Phenomenological Research*, 52: 913–929.
- . 1999. "Contextualism: An Explanation and Defense." In: Greco and Sosa 1999, pp. 187.
- DeRose, Keith, and Warfield, Ted. 1999. *Skepticism. A Contemporary Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Devitt, Michael. 2005. "There is No A Priori." In: Steup and Sosa 2005, pp. 105–115.
- Dretske, Fred. 1970. "Epistemic Operators." *The Journal of Philosophy*, 67: 1007–23.
- . 1971. "Conclusive Reasons." *Australasian Journal of Philosophy*, 49: 1–22.
- . 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. Oxford: Blackwell.
- . 2005. "The Case Against Closure." In: Steup and Sosa 2005, pp. 1–26.
- Elgin, Catherine. 1996. *Considered Judgement*. Princeton: Princeton University Press.

- . 2005. "Non-Foundationalist Epistemology: Holism, Coherence, and Tenability." In: Steup and Sosa 2005, pp. 156–167.
- Engel, Mylan. 1992. "Is Epistemic Luck Compatible With Knowledge?" *Southern Journal of Philosophy*, 30: 59–75.
- . 2003. "What's Wrong With Contextualism, and a Noncontextualist Resolution of the Skeptical Paradox." *Erkenntnis*, 61: 203–231.
- Feldman, Fred. 1986. *A Cartesian Introduction to Philosophy*. New York: McGraw Hill.
- Feldman, Richard. 1988. "Epistemic Obligations," in *Philosophical Perspectives*, 2: 235–56.
- . 1999a. "Methodological Naturalism in Epistemology." In: Greco 1999.
- . 1999b. "Contextualism and Skepticism." *Philosophical Perspectives*, 13: 91–114.
- . 2001a. "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation." In: Steup 2001a, pp. 77–92.
- . 2001b. "Skeptical Problems, Contextualist Solutions." *Philosophical Studies*, 103: 61–85.
- . 2003. *Epistemology*. Upper Saddle River (NJ): Prentice Hall. *Philosophical Studies*, 103: 61–85.
- . 2005. "Justification is Internal." In Steup and Sosa 2005, pp. 270–284.
- Fumerton, Richard. 1995. *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- . 2001. "Classical Foundationalism." In: DePaul 2001, pp. 3–20.
- Gettier, Edmund. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, 23: 121–123. [Independent transcription in HTML available online].
- Ginet, Carl. 1975. *Knowledge, Perception, and Memory*. Dordrecht: Reidel.
- . 2005. "Infinitism is not the Solution to the Regress Problem." In: Steup and Sosa (eds.), pp. 140–149.
- Goldman, Alvin. 1976. "Discrimination and Perceptual Knowledge." *The Journal of Philosophy*, 73: 771–791.
- . 1979. "What is Justified Belief?" In: *Justification and Knowledge*, ed. George S. Pappas. Dordrecht: Reidel.
- . 1986. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.

- . 1991. "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology." In: *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. (Cambridge: MIT Press.)
- . 1999a. "Internalism Exposed." *The Journal of Philosophy*, 96: 271–293.
- . 1999b. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Greco, John. 1993. "Virtues and Vices of Virtue Epistemology," *Canadian Journal of Philosophy*, 23: 413–433.
- . 1999. "Agent Reliabilism," *Philosophical Perspectives*, 19: 273–96.
- . 2000. *Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- . 2005. "Justification is Not Internal," in Steup and Sosa 2005, pp. 257–270.
- Greco, John and Sosa, Ernest (eds.). 1999. *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Haack, Susan. 1993. *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- . 2001. "'The Ethics of Belief' Reconsidered." In Steup 2001a, pp. 21–33.
- Harman, Gilbert. 1986. *Change in View*. Cambridge: MIT Press.
- Hawthorne, John. 2005. "The Case for Closure". In Steup and Sosa (eds.) 2005, pp. 26–43.
- . 2004. *Knowledge and Lotteries*. Oxford: Clarendon Press.
- Huemer, Michael. 2000. *Skepticism and the Veil of Perception*. New York: Rowman and Littlefield.
- Klein, Peter. 1999. "Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons." *Philosophical Perspectives*, 13: 297–332.
- . 2005. "Infinetism is the Solution to the Regress Problem." In Steup and Sosa (eds.) 2005, pp. 131–140.
- Kornblith, Hilary. 1999. "In Defense of a Naturalized Epistemology." In: Greco 1999.
- . 2001. *Epistemology: Internalism and Externalism*. Malden (MA): Blackwell. Oxford University Press.
- . 2002. *Knowledge and its Place in Nature*. Oxford: Oxford University Press.

- Kvanvig, Jonathan. 1996a. *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- . 1996b. *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Lackey, Jennifer. 2003. "A Minimal Expression of Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony." *Noûs*, 37: 706–723.
- Lewis, David. 1996. "Elusive Knowledge." *Australasian Journal of Philosophy*, 74: 549–567.
- Lehrer, Keith. 1990. *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press.
- Longino, Helen E. "Feminist Epistemology." In Greco and Sosa 1999, pp. 325–353.
- Lycan, William G. 1996. "Plantinga and Coherentisms." In Kvanvig 1996b, pp. 3–24.
- Moore, G.E.. 1959. *Philosophical Papers*. London: Allen and Unwin.
- Montmarquet, James. 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Pollock, John. 1986. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa: Rowman and Littlefield.
- Pritchard, Duncan. 2004. "Some Recent Work in Epistemology." *The Philosophical Quarterly*, 54: 605–613. [Preprint available from the author].
- . 2005. *Epistemic Luck*. Oxford: Oxford University Press.
- Pryor, James. 2000. "The Skeptic and the Dogmatist", *Noûs*, 34: 517–49. [Preprint available from the author in PDF].
- . 2004. "What's Wrong with Moore's Argument?" *Philosophical Issues*, 15: 349–378. [Preprint available from the author in PDF].
- . 2005. "There is Immediate Justification." In: Steup and Sosa 2005, pp. 181–202.
- Quine, W. V. 1969. "Epistemology Naturalized." In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia Press, pp. 69–90.

- Ryan, Sharon. 2003. "Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief." *Philosophical Studies*, 114: 47–79.
- Russell, Bruce. 2001 "Epistemic and Moral Duty." In: Steup (ed.) 2001 a.
- . 2004. "How to be an Anti-Skeptic and a Noncontextualist." *Erkenntnis*, 61: 245–255.
- Schiffer, Stephen. 1996. "Contextualist Solutions to Skepticism." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96: 317–333.
- Schmitt, Frederick (ed.). 1994. *Socializing Epistemology*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- . 1999. "Social Epistemology." In: Greco and Sosa 1999, chapter 15.
- Sellars, Wilfrid. 1963. "Empiricism and the Philosophy of Mind." In: *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Shope, Robert K. 1983. *The Analysis of Knowing. A Decade of Research*. Princeton: Princeton University Press.
- Sosa, Ernest. 1991. *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997. "Reflective Knowledge in the Best Circles." *The Journal of Philosophy*, 96: 410–30.
- . 1999a. "Skepticism and the Internal/External Divide." In: Greco and Sosa (eds.) 1999, pp. 145–157.
- . 1999b. "How to Defeat Opposition to Moore." *Philosophical Perspectives*, 13: 141–153.
- . 2003. "Relevant Alternatives, Contextualism Included." *Philosophical Studies*, 119: 3–15.
- Steup, Matthias. 1996. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- . 1999. "A Defense of Internalism." In: Louis P. Pojman (ed.). *The Theory of Knowledge. Classical and Contemporary Readings*. Belmont: Wadsworth, pp. 373–384.
- . 2000. "Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology." *Acta Analytica*, 15: 25–56. [Preprint available from the author in PDF].
- \_\_\_ (ed). 2001a. *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2001b. "Epistemic Duty, Evidence, and Internality." In: Steup 2001a.

- . 2004. "Internalist Reliabilism." *Philosophical Issues*, 14: 401–425 [Reprint available from the author in PDF].
- . 2005. "Contextualism and Conceptual Disambiguation." *Acta Analytica*, 20: 3–15 [Preprint available from the author in PDF].
- Steup, Matthias and Sosa, Ernest (eds). 2005. *Contemporary Debates in Epistemology*. Malden (MA): Blackwell.
- Stine, Gail. 1976. "Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure." *Philosophical Studies*, 29: 249–61.
- Stroud, Barry. 1984. *The Significance of Skepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- Swain, Marshall. 1981. *Reasons and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Van Cleve, James. 1985. "Epistemic Supervenience and the Circle of Beliefs," *Monist*, 68: 90–104.
- . 2005. "Why Coherence Is Not Enough: A Defense of Moderate Foundationalism." In: Steup and Sosa 2005, pp. 168–180.
- Williams, Michael. 1999a. *Groundless Belief*. Princeton: Princeton University Press (first published 1977).
- . 1999b. "Skepticism." In: Greco and Sosa 1999, pp. 35–69. 2005, pp. 202–216.
- . 2005. "Doing Without Immediate Justification." In: Steup and Sosa 2005, pp. 202–216.
- Williamson, Timothy. 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. 1996. *Virtues of the Mind. An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "What is Knowledge?" In: Greco and Sosa 1999, pp. 92–116.
- Wolterstorff, Nicholas. 1999. *Epistemology of Religion*. In: Greco and Sosa 1999, pp. 303–324.