

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Conceitos de Conhecimento no Debate Contemporâneo:
Internalismo e Externalismo

GIOVANNI ROLLA

Porto Alegre - RS

2013

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho

GIOVANNI ROLLA

Porto Alegre - RS

2013

Pretensions are a mortgage which burdens a philosopher's capacity to think

Wittgenstein

Agradecimentos

Agradeço à CAPES, pelo financiamento desta pesquisa, a Gordinha, querida hamster que me acompanhou nas horas reclusão e estudo (que os deuses dos roedores tenham a sua alma), a Paulo Faria, orientador e amigo, que me mostrou pela primeira vez como a Filosofia deve ser feita e que desde a minha graduação é para mim um exemplo de filósofo e professor; a Eros, pela paciência e atenção inesgotáveis, pelas inúmeras horas de discussão, pelas sugestões e comentários iluminadores e, sobretudo, pela imensa camaradagem; a Alexandre Meyer e Flávio Williges, cujas observações foram essenciais para a reescrita deste texto; a Marden, que me fez ver que eu deveria abandonar uma tese em que nunca acreditei; a Eduardo Vicentini, pelo apoio, pela companhia e por servir de exemplo na prática da Filosofia, a Nykolas, pela inestimável ajuda com problemas filosóficos e sublunares e pela companhia no pugilato, por um cruzado no queixo que botou meus miolos no lugar; ao meu pai Jorge, que nunca desistiu de mim, à minha mãe Ana, que me encorajou e me apoiou como apenas uma mãe pode fazer, e à minha amada Martina, a quem dedico esta dissertação, pois sem ela todo meu esforço teria sido em vão. Sem essas pessoas, esta dissertação não seria possível.

Resumo

A presente dissertação pretende alcançar os seguintes objetivos: (i) esclarecer as intuições subjacentes aos dois lados da disputa entre internalismo e externalismo em epistemologia contemporânea; (ii) oferecer uma crítica ao internalismo, a tese de que, para ter conhecimento, o sujeito deve poder acessar suficientemente por reflexão aquilo que faz com que sua crença seja de fato conhecimento. Atenta-se em especial ao ceticismo – se internalismo for tomado em conjunção com o princípio de fechamento epistêmico – e à insuficiência da análise internalista para a exclusão de crenças verdadeiras em função da sorte (como mostram os contraexemplos apresentados por Gettier); (iii) avaliar algumas concepções externalistas, nomeadamente: a teoria causal, o confiabilismo de processos, a teoria do rastreamento e a teoria da segurança, apresentando uma defesa desta última; (iv) resgatar algumas das intuições internalistas, sejam elas, que o sujeito deve poder ter acesso reflexivo à justificação para crer e que ele acredite responsabilmente, mas como condições não *para a posse de conhecimento*, mas para a aceitação de *alegações de conhecimento*. O resultado final é a tese de que a análise correta do conceito de conhecimento é externalista (a condição de segurança), ao passo que o *uso* do conceito de conhecimento em contextos conversacionais demanda uma justificação reflexivamente acessível.

Abstract

This thesis is intended to achieve the following aims: (i) to shed light on the underlying intuitions to the both sides of the controversy between internalism and externalism in contemporary epistemology; (ii) to offer a critic of internalism, the thesis that, in order to achieve knowledge, one has to be able to access sufficiently by reflection what makes one's belief an episode of knowledge. It is specially stressed that internalism in conjunction with the closure principle for knowledge implies skepticism, and that internalism is not sufficient to rule out cases of beliefs whose truth is due to luck (as the Gettier cases most definitely show); (iii) to assess some externalist conceptions, namely: the causal theory, process reliabilism, the tracking theory and the safety theory, and to defend the safety theory; (iv) to redeem some internalist intuitions, namely, that one has to be able to have reflective access to one's justification to belief and that one must do so responsibly – but those are conditions not for the *possession of knowledge*, but for the acceptability of *knowledge claims*. The final result is the thesis that right analysis of the concept of knowledge is externalist (the safety condition), the *uses* of this concept, however, in conversational contexts demands a reflectively accessible justification

Sumário

Introdução

1. Internalismo	16
1.1. Definição	16
1.2. Sorte e Justificação	21
1.3. Internalismo e Princípio de Fechamento Epistêmico	35
1.5. Observações finais	47
2. Externalismo	48
2.1. Teoria Causal do Conhecimento e Confiabilismo	50
2.1.1. Objeções ao Confiabilismo	56
2.2. A Teoria de Rastreamento de Nozick	63
2.2.1. Teoria de Rastreamento e Métodos de Obtenção de Crença	69
2.2.2. Teoria de Rastreamento, Ceticismo e Fechamento Epistêmico	72
2.2.3. Problemas e Contraexemplos à Teoria de Rastreamento	76
2.2.4. Veredito	84
2.3. Teoria de Segurança	85
2.3.1. Segurança II: Mundos Possíveis Próximos	87
2.3.1.1. Segurança, Ceticismo e Fechamento	90
2.3.2. Segurança III: Método	95
2.3.2.1 Segurança III e Ceticismo de Mundos Possíveis Próximos	98
2.3.3. Segurança IV: <i>Maior Parte de</i> ou <i>Todos</i> os Mundos Possíveis Próximos?	99
2.3.4. Outros Casos	102
2.3.4.1. Segurança e Conhecimento Reflexivo	102
2.3.4.2. Conhecimento e Racionalidade	105
2.4. Observações Finais	108
3. Externalismo e Atribuições de Conhecimento	110
3.1. A Prova de Moore e a Crítica de Wittgenstein	111
3.2. Dúvidas e Ceticismo	118
3.3. Certeza	112

3.3.1. Leito do Rio	126
3.4. Conhecimento e Proposições Dobradiças	129
3.4.1. Leituras Não-Epistemicistas	129
3.4.2. Segurança e Dobradiças	133
3.5. Observações finais	136
Conclusão	138
Referências Bibliográficas	142

Introdução

A pergunta sobre o que é conhecimento é muito provavelmente tão antiga quanto a Filosofia ela mesma. O inquérito que visa responder a essa pergunta e às perguntas adjacentes – sob quais condições adquirimos conhecimento, como podemos expandir o nosso conjunto de crenças verdadeiras e minimizar o número de crenças falsas, qual a extensão do nosso conhecimento, quais os nossos limites cognitivos, por que é melhor saber do que apenas crer corretamente – é chamado de epistemologia.

O debate epistemológico, então, visa fundamentalmente, mas não apenas, determinar o que é conhecimento. Mas ‘conhecimento’, como é comum com as expressões da linguagem natural, não é um termo de uso inequívoco: nossas atribuições de conhecimento frequentemente falam de coisas bastante diferentes. Essas atribuições são exclusivamente de três tipos, que podem ser exemplificados como segue: (i) Joãozinho sabe jogar pingue-pongue, Eduardo sabe interpretar um texto, o sapateiro sabe fazer sapatos, (ii) Mariazinha sabe que três é a raiz quadrada de nove, Romário sabe que o gol está logo a frente e (iii) Sócrates conhece a si mesmo, Bertrand conhece Londres, eu conheço esse olhar. Antes de vermos o que há de diferente entre esses três tipos de exemplo, notemos o que há de semelhante entre todos eles: todos descrevem o estado de um sujeito com respeito a algo, donde se pode concluir que conhecimento é o conhecimento *de alguém*. Também falamos, é claro, do conhecimento de animais (Max sabe que o dono está chegando, as abelhas operárias sabem que a rainha está em perigo), de coisas (esta porta sabe que você se aproxima, o Exterminador do Futuro sabe que você está aí, os replicantes conhecem o valor da vida), de grupos (os médicos sabem o que deve ser feito, a Pepsi sabe a fórmula da Coca-Cola) e talvez até mesmo da natureza (a terra sabe que as plantas precisam de água). Em todos esses casos, em algum sentido – talvez não mais do que metafórico – o conhecimento é dito *de alguém*, não importa qual *tipo* de conhecimento é atribuído.

Agora: o que há de diferente entre os casos dos grupos i, ii e iii acima? O grupo i descreve o conhecimento caracterizado por *saber fazer*, a disposição de realizar algo ou de produzir algo a partir de alguma outra coisa – o assim chamado *conhecimento prático*. São, no entanto, os grupos ii e iii que recebem maior parte da atenção no debate epistemológico, de modo que vamos nos focar na diferença entre eles daqui em diante. O traço distintivo do grupo ii é o fato de que depois do verbo epistêmico, ‘saber’, há um complemento proposicional, uma sentença declarativa que descreve um estado de coisas possível: três é a raiz quadrada de nove, o gol está logo em frente, hoje faz sol, o rei da França é careca, Platão foi discípulo de Aristóteles, ninguém entende um filósofo alemão, e assim por diante. Alguns desses estados de coisas, apesar de serem *logicamente possíveis*, isto é, não conterem contradições lógicas, são atualmente falsos (é falso, por exemplo, que Platão foi discípulo de Aristóteles, embora em um mundo com uma história bastante diferente da nossa ele poderia ter sido). Estabelecer com clareza o que é uma possibilidade lógica (e as demais modalidades), o que são estados de coisas, e assim por diante, são tarefas que não cabem a uma teoria do conhecimento, mas à filosofia da lógica e à filosofia da linguagem. Neste trabalho, portanto, vamos pressupor uma concepção intuitiva de ‘proposição’, o que nos permite dizer que o grupo ii representa casos de *conhecimento proposicional* ou *teórico*. O grupo iii, por outro lado, representa casos de conhecimento *objetual, direto, ou pessoal*: o que complementa o verbo epistêmico não é uma sentença declarativa e não pode ser analisado em termos mais simples como sujeito e predicado – o que complementa o verbo epistêmico é um objeto ele mesmo: Sócrates conhece a *si mesmo*, Bertrand conhece *Londres*, eu conheço *esta cara, aquilo, este lugar*, etc. Esse tipo de conhecimento indica o contato imediato entre indivíduo e mundo, um contato que independe de uma interface subjetiva e conceitual, proposicionalmente articulada, e pode ele mesmo ser fonte de descobertas filosóficas interessantes. Embora não trataremos especialmente do objetual, veremos que ele será importante: é o tipo de conhecimento que algumas correntes teóricas supõem que um sujeito deva poder ter acerca dos seus próprios estados mentais. São, no entanto, os casos de conhecimento proposicional que teremos em vista na maior parte deste trabalho.¹

A tradição epistemológica, que remonta seguramente aos diálogos de Platão, tem como teses indisputáveis que conhecimento proposicional é constituído de *pelo menos* crença verdadeira. Isso significa que entre as condições necessárias para o conhecimento constam:

¹ Não quero sugerir que não existam mais relações entre os diferentes tipos de conhecimento, principalmente no que diz respeito ao conhecimento prático e o conhecimento teórico.

que o sujeito acredite que determinada proposição seja o caso e que essa proposição seja, com efeito, o caso (i.e., seja verdadeira). Isso tudo é bastante plausível, pois não podemos dizer verdadeiramente, por exemplo, que sabemos que a Terra é plana (visto que ela é esférica). Tampouco podemos dizer com verdade que sabemos que lesmolisas rodam nos gramilvos (visto que sequer acreditamos nisso).

Dado que conhecimento implica crença verdadeira, então a mera posse de uma crença verdadeira por um sujeito faz com que este possua de fato conhecimento? Podemos colocar a pergunta diferentemente: ter uma crença e que esta crença seja verdadeira, satisfazer as duas condições necessárias para o conhecimento, é *suficiente* para conhecer? É claro que não. Podemos pensar em muitos casos que contradizem intuitiva e resolutamente a suposta equivalência entre conhecimento e crença verdadeira: pensemos em um júri que crê verdadeiramente que o réu é culpado pelo crime de que é acusado – isto é, o réu de fato cometeu o crime em questão –, mas que esse júri acredita exclusivamente em razão do discurso persuasivo do promotor de justiça, ou com base em estereótipos e preconceitos, ou porque os membros do júri estavam cansados e decidiram sortear uma resposta entre duas possíveis, culpado ou inocente. Em todos esses casos, apesar da crença verdadeira, o júri muito claramente *não sabe que* o réu é culpado. Semelhantemente, posso olhar para meu relógio e obter a crença de que são 10:30. Em adição a isso, vamos imaginar que de fato sejam 10:30 – mas que meu relógio parou há exatas doze horas, fazendo com que minha crença seja mesmo verdadeira. Nesse caso, eu não tenho conhecimento, apesar de satisfazer as duas condições indisputáveis. Do mesmo modo, imaginemos que, ao visitar o sítio da sua avó, Joãozinho veja uma galinha pintada e pense que ela tem 48 manchas. Ela de fato tem 48 manchas, mas a crença de Joãozinho não foi mais do que um palpite de sorte, um número que por acaso lhe ocorreu. Mais uma vez, não hesitaríamos em dizer que ele não tem conhecimento!

Como o leitor atento deve imaginar, o que falta aos sujeitos desses três exemplos para que suas crenças verdadeiras resultem em conhecimento é algum tipo de *estabilidade* ou *segurança*, uma *garantia* de que a crença em questão não apenas seja verdadeira, mas que não fosse facilmente falsa: o júri, ao acreditar com as mesmas bases, acreditaria falsamente se o réu fosse inocente ou se o discurso do advogado de defesa fosse mais persuasivo do que o do promotor; eu acreditaria muito falsamente que são 10:30 se consultasse o meu relógio um

minuto mais cedo ou mais tarde do que de fato consultei; Joãozinho continuaria acreditando que a galinha tem 48 manchas se ela tivesse algum outro número de manchas. Em suma, é necessário que a crença alvo de conhecimento seja não apenas verdadeira, mas que o seja também sem depender da sorte: a crença verdadeira deve estar acompanhada de *justificação*. Esta é, pois, a terceira condição necessária para o conhecimento: acreditar *justificadamente*, condição essa que, em acréscimo às outras duas, deve oferecer a análise do conceito de conhecimento. É acerca da natureza e das propriedades do conceito de justificação que maior parte dos debates antigo, moderno e contemporâneo em epistemologia é desenvolvida².

Especialmente no debate contemporâneo, a disputa sobre o conceito de justificação epistêmica (doravante apenas *justificação*) travada entre internalistas e externalistas diz respeito, como o próprio nome sugere, sobre se a justificação – ou, para usar um termo genuinamente neutro, garantia epistêmica – é “interna” ou “externa” ao sujeito cognoscente³. Podemos dizer em linhas sumamente gerais que os defensores do internalismo em epistemologia defendem que uma crença qualquer é justificada somente se ela é suportada adequadamente por itens que o sujeito pode acessar sem recorrer a nada externo à sua própria consciência, ou seja, que o sujeito pode acessar suficientemente “por reflexão”. Geralmente, tais itens são interpretados como *razões* ou *evidências* – a articulação de crenças, memórias e experiências que dá o devido suporte à crença. Nos exemplos examinados, o júri não dispõe de boas evidências, as minhas evidências são demasiadamente frágeis para suportar a crença de que são 10:30, um internalista poderia dizer, e as razões para crer de Joãozinho são simplesmente inexistentes. Há, pois, uma possibilidade de escolha disponível ao internalista que diz respeito à *força* com que os itens justificadores devem oferecer suporte à crença: se eles devem *implicar dedutivamente* tal crença, ou se basta que sirvam de *justificação indutiva* (isto é, que sejam compatíveis com a possibilidade de que a crença seja falsa), se eles devem estar *presentes* na consciência do indivíduo no momento em que ele crê, ou se basta que ele

² Como estamos falando de justificação em *epistemologia*, é importante diferenciar o conceito de justificação *epistêmica* do conceito de justificação *prática*, pois, salvo argumentos adicionais que identifiquem esses dois tipos de justificação, o primeiro é um direito para crer (em determinada proposição), e o segundo é direito para agir (de determinada maneira).

³ Cuidado: ambas correntes teóricas possuem contrapartes na filosofia da linguagem, da mente e na ética, e, para piorar as coisas, em todos esses âmbitos usa-se os termos ‘internalismo’ e ‘externalismo’ para marcar essa oposição.

seja *capaz* de lembrar desses itens e articulá-los como razões e evidências, ou que os elenque como premissas em um argumento que possa ser publicamente defendido, e assim por diante⁴.

A posição externalista consistena rejeição do internalismo, assim sendo, os externalistas defendem que não é o caso que uma crença seja justificada somente se ela satisfaz condições internas, i.e., é possível, de acordo com os externalistas, estar justificado a crer mesmo na carência de evidências e razões em favor da crença em questão. Assim como o internalista deve optar pela força com que a justificação deve suportar a crença alvo de conhecimento, o externalista tem de dar corpo à sua concepção de justificação – uma concepção que deve ser capaz de lidar com alguns problemas, como os que discutimos acima. A concepção externalista mais frequentemente defendida é conhecida como *confiabilismo*, pois diz (minimamente, com ampla possibilidade de refinação teórica) que uma crença é justificada se, e somente se, ela é resultado de um processo confiável. A *confiabilidade* de um processo pode ser interpretada de diversas maneiras: como uma probabilidade objetiva de resultar mais em crenças verdadeiras do que em crenças falsas, ou como uma disposição que não facilmente levaria ao erro – assim como se pode dizer que um relógio que oferece as horas acuradamente é *confiável* por causa do seu histórico nas circunstâncias em que funcionou até então, etc. Exemplos de processos confiáveis são a racionalidade indutiva e dedutiva, a percepção, a memória, o testemunho de algumas pessoas, e esses processos podem ser divididos em grupos menores: a instanciação existencial, a generalização universal, a enumeração, a analogia, os padrões inferenciais como o *modus ponens* e o *modus tollens*, a visão, a audição, o tato, a propriocepção, e assim por diante. É importante notar é que, para o externalista, não é necessário que o sujeito cognoscente *saiba* que o processo empregado na obtenção de uma crença seja confiável para que a crença em questão seja justificada e, se verdadeira, resulte em conhecimento, pois basta que esse processo *seja de fato* confiável. A crença do júri, por exemplo, é obtida por um processo pouco confiável, o discurso retórico de um promotor de justiça ou preconceitos e estereótipos ou um sorteio, enquanto a minha crença atual de que diante de mim há duas mãos é obtida pelos processos confiáveis que formam o

⁴ Isso é apenas metade da história quando se trata de reconstruir a posição internalista: falamos da justificação como uma propriedade de *crenças*, mas uma abordagem alternativa conceberia esse conceito como uma propriedade de *indivíduos*: sujeitos estão justificados a crer quando não violam certas regras, em analogia com a justificação prática – estamos justificados, por exemplo, a atravessar a rua porque nenhuma norma nos proíbe. Essa é a origem de concepções *deontológicas* da justificação, concepções que são internalistas também, pois atestam que o sujeito deva dispor de algum acesso reflexivo às normas que devem ser respeitadas no curso do seu inquérito epistêmico e que o sujeito tenha certo grau de controle voluntário quanto às atitudes que pode tomar com respeito às proposições que vem a crer, tendo em vista as regras a serem respeitadas.

conjunto das minhas percepções neste momento – sem que, no entanto, eu sequer acredite (ou coloque em dúvida) que qualquer um desses processos seja confiável no meu ato de crer que aqui há duas mãos.

Esta dissertação tem em foco, então, a oposição entre internalismo e externalismo no debate contemporâneo em epistemologia. Como uma curiosidade histórica, podemos dizer que a tradição foi majoritariamente internalista até meados do século passado, mas devemos ter cuidado com essa acusação anacrônica. Com efeito, seria falso dizer que todos ou quase todos os epistemólogos, desde o surgimento dessa disciplina até muito recentemente, endossam uma mesma concepção epistemológica ou enquadram-se rigidamente no mesmo *framework* conceitual. Essa falsidade tem a infeliz consequência, comum a generalizações grosseiras, de ofuscar a eventual individualidade dos pensamentos de cada filósofo, e, portanto, deve ser evitada quando se fala em ‘tradição epistemológica’. Há, no entanto, uma tradição internalista (muito amplamente concebida) que engloba o trabalho de vários epistemólogos até os dias de hoje, mas cuja reconstrução deve permitir a flexibilidade para as diferenças entre os pensamentos e as teorias de cada um deles. Essa tradição nasce do próprio método filosófico: o debate argumentativo, o inquérito reflexivo por excelência, em que se busca determinar a natureza do conhecimento e dos demais conceitos epistêmicos. O nosso ponto de chegada consiste em mostrar como uma concepção falsa sobre o nosso conhecimento parece-nos tão plausível à primeira vista.

Podemos, pois, adiantar que criticaremos o internalismo, mas isso exige uma caracterização mais rigorosa dessa corrente teórica. Após essa caracterização, então, apresentaremos um argumento cético que mostra quão problemática é a tese internalista quando em conjunção com o princípio de fechamento epistêmico; apresentaremos os famosos contraexemplos de Gettier e argumentaremos que eles sucedem em mostrar que a satisfação de uma condição internalista de conhecimento não é suficiente para excluir crenças verdadeiras em função da sorte, como no caso do relógio parado (exemplo ao qual voltaremos em tempo). No que diz respeito ao externalismo, apresentaremos e examinaremos quatro teorias, a teoria causal, o confiabilismo, a teoria do rastreamento e a teoria da segurança. Apresentaremos tentativas de mostrar a falsidade do princípio de fechamento epistêmico – feitas por Dretske e mais notoriamente por Nozick – e mostraremos como essas tentativas são essencialmente falhas na medida em que implicam conjunções contraintuitivas.

Defenderemos que conhecimento é crença verdadeira *segura*, em que o conceito de *segurança* depende de uma noção modal. Essa concepção assemelha-se à famosa teoria do rastreamento de Nozick, mais precisamente, como a aparente contrapositiva da sua terceira condição, também conhecida por condição de *sensitividade* (que chamaremos de (N3)). Para diferenciar ambas, discutiremos detalhadamente a análise de Nozick e os resultados que ela pode conquistar. Não é, pois, o caso que segurança e sensitividade (ou (N3)) sejam idênticas apesar da aparente contraposição: elas não compartilham os mesmos vícios e virtudes. Em especial, a condição de segurança pode lidar com exemplos que oferecem problemas para a teoria do rastreamento e, além disso, é compatível com o princípio de fechamento epistêmico e explica como podemos conquistar conhecimento reflexivo em alguns casos ordinários, diferentemente de (N3).

Para explicar a plausibilidade inicial e meramente provisória de que goza o internalismo, recorreremos à interpretação e crítica das notas finais de Wittgenstein publicadas sob o nome de *On Certainty*. Wittgenstein, que antecede o debate entre internalismo e externalismo ao comentar e criticar algumas posições avançadas por G.E. Moore anos antes, na cruzada que este travara contra o cético e o idealista, mostra-nos um caminho para chegar à conclusão almejada: apesar do conhecimento ser de natureza externalista – *dever* ser, sob pena de falha do princípio de fechamento epistêmico –, nossas práticas epistêmicas exigem a possibilidade de acesso reflexivo, pelo sujeito que alega conhecimento, à sua justificação para crer.

1. Internalismo

Neste capítulo, identificamos o internalismo como a tese de que é algo de reflexivamente acessível ao sujeito que faz com que a crença alvo de conhecimento seja de fato conhecimento, e refinamos essa tese para dar plausibilidade ao internalismo. Em seguida apresentamos a intuição epistemológica fundamental, seja ela, de que conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte, e mostramos como o internalismo pretende dar conta dessa intuição, o que podemos adiantar, é através da noção de justificação reflexivamente acessível. Concluimos com duas críticas ao internalismo: que, em conjunção com o princípio de fechamento epistêmico, leva ao ceticismo e que, como Gettier mostrou, crença verdadeira acompanhada de justificação reflexivamente acessível não é suficiente para o conhecimento.

1.1. Definição

Uma definição internalista de conhecimento pode ser provisoriamente identificada do seguinte modo (em que S é um sujeito e P é uma proposição qualquer):

(Internalismo I) S sabe que P se, e somente se, S acessa ou pode acessar suficientemente por reflexão aquilo que torna a crença de que P em conhecimento.

Em primeiro lugar, essa definição diz respeito ao conhecimento proposicional, isto é, o conhecimento que pode ser expresso através de uma sentença declarativa: sei que dois mais dois é igual a quatro, sei que está chovendo, sei que não sou vítima em um cenário cético e assim por diante. Diz-se dessas sentenças que ocorrem depois da expressão ‘que’ que elas representam a crença alvo de conhecimento – notemos, pois, que essa definição pressupõe que o sujeito acredite que P. Além dessa condição, que podemos chamar de condição de crença, há implicitamente a exigência de que essa crença seja verdadeira – pois absolutamente não faz sentido falar em conhecimento *falso*.

Claro está, pois, que o que essas atribuições de conhecimento (‘eu sei que’, ‘ele/ela sabe que’, etc.) têm em comum é o fato de atribuírem conhecimento a um sujeito sobre um estado de coisas que é descrito por uma sentença declarativa. Mas esse não é o único modo através do qual atribuímos conhecimento a nós mesmos e a outros: comparemos com

sentenças do tipo ‘conheço Madrid’ ou ‘Adão conhece Eva’ e assim por diante. Nesses casos, os verbos epistêmicos são transitivos diretos e não são completados por sentenças declarativas, mas pelo tipo de substantivo que, pelo menos à primeira vista, não é analisável em termos mais simples como uma proposição pode ser analisada em sujeito e predicado (não apenas nomes próprios, mas dêiticos como em ‘conheço isto/isso/aquele lugar, etc’). Esse tipo de atribuição de conhecimento representa uma relação epistêmica diferente daquela expressa pelo conhecimento proposicional, e recebe o nome de conhecimento direto ou *por acquaintance* (como batizado por Russell, 1910-11): o contato direto com um objeto, que, tudo indica, é essencialmente distinto do tipo de coisa representado por proposições⁵. Este tipo de contato direto, pelo menos à primeira vista, não está contemplado pela definição internalista provisória de conhecimento – mas a ideia de relação epistêmica direta logo será reintroduzida e, portanto, deve ser lembrada.

Notemos que a nossa definição provisória é bastante plausível, ainda que careça de algumas especificações. Parece-nos correto que, se eu sei que dois mais dois é igual a quatro, eu identifico ou sou capaz de identificar o que faz dessa minha crença um episódio de conhecimento, nesse caso, a soma de dois mais dois – assim como com as demais atribuições de conhecimento que fazemos no nosso dia-a-dia: segundo Internalismo I, eu sei que está chovendo porque acesso ou posso acessar o que me faz com que essa crença seja conhecimento, assim como com meu suposto conhecimento de que as paredes do meu quarto são amareladas e não brancas, etc. – nenhum problema até aqui.

Naturalmente, a escolha por um dos disjuntos dessa definição (se *S deva acessar* ou se apenas *deva poder* acessar por reflexão o que faz da sua crença conhecimento) é determinante da força que atribuímos a essa concepção, e representa quão amplo ou exíguo desejamos que seja o internalismo. Antes de distinguirmos as nossas opções, notemos que a noção de acesso

⁵ Ainda que Russell não tenha mantido essa opinião. Esse é um problema que requer uma boa dose de filosofia da linguagem, mas merece aqui a devida menção. A apresentação canônica da teoria das descrições definidas por Russell em *On Denoting* (RUSSELL, 2005) é à primeira vista independente de considerações de ordem epistemológica. Essa teoria afirma que apesar de descrições definidas realizarem comumente o papel de sujeito gramatical, não são sujeitos lógicos, mas entidades compostas por quantificadores, predicados, constantes lógicas e variáveis ligadas. A conjunção dessa teoria, com um tipo de infalibilismo, a saber, a tese de que conhecimento por contato exige a exclusão de toda possibilidade de erro, implica o tratamento de nomes próprios da linguagem natural e de alguns substantivos comuns como entidades proposicionais complexas a serem analisadas, tal como descrições. A razão para isso é que é possível que um sujeito tenha a mera aparência de estar em contato com entidades designadas nomes próprios e substantivos comuns: posso estar enganado ao acreditar que piso em solo paulista, assim como posso estar enganado ao acreditar que a pessoa que eu estou vendo é de fato quem eu acredito que seja.

reflexivo, atual ou possível, constitui o núcleo do internalismo: é dito que um sujeito cognoscente possa acessar (ou de fato acesse) aquilo pelo qual ele sabe, e que esse acesso possa ser feito por reflexão apenas. Enquanto *acesso* é certamente um tipo de contato, o que *por reflexão* significa? Uma analogia sugerida é de que a reflexão seja como a atitude observar uma imagem no espelho. De acordo com essa analogia, o sujeito cognoscente estaria dos dois lados de uma relação binária, a reflexão, como sujeito e objeto. Se essa analogia é boa (e tudo indica que ela de fato seja), reflexão é um tipo de investigação sobre si próprio, mas não sobre qualquer parte de si próprio (como, por exemplo, uma investigação física de se há sangue correndo por estas veias) e sim sobre aqueles itens que estão relacionados ao sujeito como entidade epistêmica. Esses itens, sugere o internalismo, são os próprios estados e conteúdos mentais⁶: crenças, memórias e até mesmo experiências (amplamente concebidas). Portanto, dizer que o sujeito deva acessar ou (poder acessar) por reflexão apenas o que faz com que a sua crença seja de fato conhecimento significa que ele deve investigar (ou poder investigar) sobre suas crenças, memórias e experiências para garantir que é detentor de conhecimento.

É importante notar que a investigação caracterizada pelo acesso reflexivo é uma atividade que se estende no tempo, e não há porque um internalista deva compreendê-la como apenas momentânea – com efeito, é importante que essa atividade seja diacrônica, caso contrário o ceticismo sobre memórias seria uma consequência inevitável de Internalismo I. A razão para isso é que, se memórias são crenças passadas, por definição, elas não são crenças presentes, e, portanto, não estão disponíveis ao sujeito para qualquer instante em que ele realize a atividade reflexiva de individuar as suas crenças, visto que essa atividade necessariamente ocorre no presente e, segundo a hipótese, não se estenderia no tempo. No entanto, é claro que as nossas memórias são acessíveis, pelo menos em grande parte, através da reflexão: é refletidamente que visamos torná-las presentes no palco da consciência como proposicionalmente articuladas. Qualquer das nossas lembranças pode servir de exemplo aqui: tenho a vaga lembrança de pássaros no pátio da minha casa quando era pequeno, mas com

⁶ Esse é um ponto a partir do qual podemos desenvolver a relação de implicação entre internalismo epistemológico e internalismo “pessoal”, ou “de conteúdo mental”: a teoria segundo a qual os nossos conteúdos mentais são diretamente acessíveis através da reflexão. Aqui nos cabe apenas atentar para essa relação de implicação – e, se o internalismo de conteúdo mental é for vulnerável a críticas (como ficou claro com a ampla defesa do externalismo semântico os trabalhos de Putnam, Kripke, Burge, McDowell e outros), o internalismo epistemológico sai-se, por implicação, profundamente fragilizado. Há, no entanto, interpretações alternativas de ‘acesso reflexivo’ ou simplesmente de ‘acesso’ que evitam comprometer o internalismo com o famigerado ‘mentalismo’ (Cf. Conee & Feldman 2001 para essa defesa).

algum esforço mnemônico lembro-me claramente de que na verdade tínhamos um casal de caturritas quando eu tinha não mais do que cinco anos e assim por diante. Não há porque, do ponto de vista internalista, interpretar essa breve investigação reflexiva como aquém do acesso reflexivo exigido pelo internalismo I.

Vejam agora como devemos nos posicionar a respeito da disjunção presente em Internalismo I. Consideremos a seguinte variação da nossa definição provisória:

(*Internalismo II*) S sabe que P se, e somente se, S acessa suficientemente por reflexão aquilo que torna a crença de que P em conhecimento.

Se o acesso reflexivo é interpretado como um tipo de conhecimento (ainda que não expressamente proposicional, e, portanto, sem nenhuma atitude doxástica envolvida, algo como o *acquaintance* russelliano), então Internalismo II implica a famigerada tese KK. Essa é a tese de que saber que uma proposição P é o caso implica saber que se sabe, ou, em notação da lógica epistêmica:

$$K(P) \rightarrow K(K(P))$$

Podemos conceder que o acesso reflexivo seja uma modalidade de conhecimento diferente conhecimento de *primeira ordem* – que recebe esse nome porque há apenas um operador epistêmico atuando sobre a proposição alvo de conhecimento no antecedente dessa sentença, enquanto no conseqüente há um operador epistêmico atuando sobre um operador epistêmico, o que caracteriza o *conhecimento reflexivo* ou *de segunda ordem*. Internalismo II implica a tese KK porque o conhecimento de que uma proposição é o caso tem como condição necessária que o sujeito saiba (através de uma investigação reflexiva) que sabe. Essa implicação é suficiente para rejeitarmos o internalismo II, pois a tese KK é ela mesma essencialmente problemática. A razão para isso é que, se a tese KK fosse verdadeira, saber que ela é verdadeira engendraria um regresso ao infinito. Vamos supor que a proposição P na condicional acima seja a própria tese KK. Assim, temos a seguinte sentença condicional C:

$$C: K(K(P) \rightarrow K(K(P))) \rightarrow K(K(K(P) \rightarrow K(K(P))))$$

Isto é: saber que a tese KK é o caso implica saber que se sabe que ela é o caso – mas como nós sabemos, de acordo com o defensor dessa tese, que essa implicação monstruosa é o caso? Para que saibamos que C é o caso, devemos saber que sabemos que C é o caso, e assim ao infinito⁷. Para evitarmos esse problema e mantermos o internalismo consistente devemos entender o acesso reflexivo como um tipo de conhecimento não-proposicional e direto e negar a necessidade de que o sujeito cognoscente *de fato* acesse reflexivamente o que faz da crença alvo conhecimento para que esta seja de fato conhecimento⁸. Há ainda alternativas para a solução desse problema, como a compreensão do acesso reflexivo como um tipo *externalista* de conhecimento, – pois como ainda veremos, o externalismo é a negação do internalismo – de modo que o sujeito pode saber que P e saber que sabe, mas sem que esse conhecimento de segunda ordem exija, por sua vez, qualquer apreciação reflexiva. De acordo com essa estratégia, o reconhecimento de um tipo externalista de conhecimento atuaria como condição necessária para o conhecimento internalista de primeira ordem. Isso enfraqueceria notavelmente a instância internalista – sob o risco de tornar a defesa de um internalismo completamente ociosa. Devemos, então, focar-nos na seguinte definição de conhecimento internalista:

(Internalismo III) S sabe que P se, e somente se, S pode acessar suficientemente por reflexão aquilo que torna a crença de que P em conhecimento.

Essa é a tese de que conhecimento implica apenas a possibilidade de conhecimento reflexivo. Isso significa que não é preciso que o sujeito deva avaliar reflexivamente se ele possui conhecimento para que ele de fato possua, mas que ele deva poder fazer isso. Essa é uma definição razoável, visto que as nossas autoatribuições de conhecimento e as nossas atribuições de conhecimento a terceiros geralmente ocorrem de acordo com essa regra: estamos dispostos a atribuir conhecimento quando nos consideramos capazes de individualizar o que faz da atribuição em questão verdadeira, sem que, no entanto, de fato individuemos esses conteúdos antes ou durante o ato de atribuição. Contudo, é notável que a nossa reconstrução

⁷ No debate sobre a estrutura do conceito de conhecimento, Fumerton apresenta uma objeção dessa natureza, apontando o problema do regresso para o fundacionismo clássico (a tese de que há crenças justificadas não-inferencialmente, também chamadas de crenças básicas, que servem de fundamento epistêmico das demais crenças inferenciais). Cf. Fumerton 2001.

⁸ No entanto, o internalismo assim compreendido teria de lidar com um regresso *potencialmente* infinito, pois o sujeito que sabe que P, de acordo com essa definição, deve ser capaz de poder saber que sabe que P – e assim, novamente, ao infinito. Se esse problema for levado a sério pelo internalista, ele terá de aceitar algo como o conhecimento reflexivo externalista que mencionamos a seguir.

da posição internalista, até o momento, não precisou o que, entre os objetos da atividade reflexiva que caracteriza a posse de conhecimento segundo o internalismo, *faz com que* a crença alvo de conhecimento seja de fato conhecimento. Sabemos que crenças, memórias e experiências são aquilo que avaliamos, mas sem a devida qualificação, qualquer crença, memória ou experiência seria suficiente para o conhecimento, e isso obviamente não é o caso. Com efeito, é preciso que esses itens sejam articulados de uma maneira precisa, e qual é essa maneira é o modo como o internalismo visa dar conta da intuição epistemológica fundamental de que conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte.

1.2. Sorte e Justificação

Uma perspectiva alternativa para a apreciação do que é conhecimento consiste em oferecer uma definição analítica desse conceito, isto é, mostrar em quais partes mais simples podemos analisar o conceito de conhecimento. Como é bem sabido, pelo menos desde o diálogo platônico *Teeteto*, conhecimento é analisado em três termos, a saber, crença verdadeira acompanhada de *lógos* – essa é a conhecida análise tripartite. Isso significa que esses três elementos da análise são as condições necessárias para a posse de conhecimento e que, juntos, são suficientes. Agora, que conhecimento é analisável em crença verdadeira parece indisputável, embora não o seja – e nós nos contentaremos daqui em diante com essa aparência, isto é, não trataremos da tese de que conhecimento não é analisável (*a fortiori*, não é analisável em crença verdadeira), o assim chamado disjuntivismo sobre conhecimento⁹. Daqui em diante, então, seremos fiéis ao projeto analítico, segundo o qual a análise do conceito de conhecimento está fora de disputa.

A terceira condição da análise tripartite, o *logos*, surge para separar casos de conhecimento de casos de mera crença verdadeira, mais precisamente, casos em que a crença é verdadeira em função da sorte, e essa é uma intuição fundamental para a epistemologia, compartilhada por externalistas e internalistas.¹⁰ Em termos gerais, a ideia é que não é qualquer crença verdadeira que se classifica ao título de conhecimento. Não diríamos que um

⁹ O partidário mais notável dessa tese é Williamson (2000). De acordo com Zagzebsky (2009), a ideia próxima de que crença e conhecimento são mutuamente excludentes pode ser identificada em Platão (República 509d-511e).

¹⁰ Para mais sobre a verdade de crenças em função da sorte (evento para o qual Pritchard cunha a expressão “sorte verítica”), veja Pritchard, 2005. Em todo caso, eu não tratarei aqui do fenômeno da sorte reflexiva – este que, segundo Pritchard (ibid.) não apenas é compatível com a posse de conhecimento como não pode ser eliminado.

palpite de sorte, por exemplo, ainda que correto, seja conhecimento. Para vermos exatamente qual o papel da sorte nesse ponto, é proveitoso traçarmos um paralelo com nossos usos do conceito de sorte fora da epistemologia.

A noção de sorte ocorre nas nossas atribuições de sorte a pessoas (“fulano é sortudo”) ou quando dizemos que um evento é uma questão de sorte. Quando falamos que alguém tem sorte em determinadas circunstâncias ou que um evento ocorre por sorte, uma interpretação bastante plausível desses enunciados é que, em circunstâncias muito parecidas, mas diferentes nos aspectos relevantes, o resultado teria sido diferente¹¹. Dizemos, por exemplo, que foi uma questão de sorte que o casal se conheceu no ônibus – se qualquer um dos dois tivesse pegado uma linha de ônibus diferente, ou o mesmo ônibus, porém em horários diferentes, esse evento não teria se realizado. Semelhantemente, que um sujeito, ao caminhar pela calçada, tenha sido acertado na cabeça por um vaso que caiu do décimo quinto andar é uma questão de (má) sorte, pois, se ele estivesse do outro lado da calçada, se saísse mais cedo ou mais tarde do seu ponto de origem ou ainda se ninguém derrubasse o vaso, isso não teria acontecido com ele.

Agora, como adaptamos esse tipo de intuição a respeito da sorte para a formação de crenças? A ideia aqui é que uma crença é verdadeira em função da sorte se, em circunstâncias semelhantes, mas diferentes em alguns aspectos relevantes, a crença não seria verdadeira. (Também temos uma simetria aqui com respeito à *má* sorte epistêmica: um sujeito pode ter uma crença *falsa* em função de má sorte, no sentido de que, em circunstâncias semelhantes, mas diferentes em alguns aspectos relevantes, sua crença teria sido verdadeira). Um par de exemplos clássicos faz uso exatamente dessa concepção de sorte em atestarem contra a suficiência da análise do conceito de conhecimento em crença verdadeira.

O primeiro foi introduzido pelo próprio Platão em *Teeteto*: suponhamos que um homem é acusado de um crime que de fato cometeu, e que um júri, sem conhecimento de causa ou evidências decisivas à disposição (ninguém presenciou o evento), julga-o culpado

¹¹ Essa noção de modal de sorte é herdada de Pritchard (2005, capítulo 5). Pritchard reconhece que a sorte, à primeira vista, possa ser compreendida diferentemente, como em termos de falta de controle, acaso e acidentalidade, mas há contraexemplos a essas interpretações. Pensar a sorte como falta de controle implica em problemas para a analogia epistêmica, visto que as nossas crenças perceptivas são adquiridas sem o nosso controle sem, contudo, serem obviamente devidas à sorte. Pensar a sorte como acaso também apresenta casos contraintuitivos, pois eventos que ocorrem ao acaso sem afetar ninguém dificilmente constituem casos de sorte. Já o problema com a compreensão de sorte como acidentalidade é que eventos claramente devidos à sorte, como ganhar na loteria, não podem ser ditos acidentes – não na medida em que considerarmos que o sujeito ganhador conscientemente comprou o bilhete e assim por diante.

unicamente em razão do discurso persuasivo do promotor de justiça. A decisão do júri é correta: crê-se *verdadeiramente* que o indivíduo é culpado, mas a verdade dessa crença é *instável*, ou, para ser preciso, a verdade dessa crença é devida à sorte. A razão para isso é que podemos imaginar facilmente uma circunstância muito semelhante, em que, como na anterior, o indivíduo cometeu o crime, mas em que algo de relevante na formação da crença do júri é diferente: digamos que o discurso do advogado de defesa tenha sido mais convincente. Nesse caso alternativo, o júri acreditaria falsamente que o indivíduo é inocente. Obviamente, o júri não tem conhecimento em nenhum dos dois casos (no primeiro porque a verdade da sua crença não exclui sorte, no segundo porque ela é falsa). O que é importante aqui é o exame do caso inicial: falta ao júri algo que confira segurança à verdade da sua crença e que, com isso, exclua casos de sorte, a saber, o *lógos*.

Sobre esse mesmo ponto, outro exemplo notável foi apresentado por Russell, que escreve:

Conhecimento consiste em certas crenças verdadeiras, mas não em todas elas [...] O exemplo é de um relógio que parou, mas que eu acredito que continua funcionando e que ocorro de olhar quando, *por acaso*, ele mostra a hora certa. Nesse caso, eu tenho uma crença verdadeira acerca do tempo, mas não tenho conhecimento (RUSSELL, 1975, p. 140).

Russell é específico em realçar o fator da sorte aqui: se imaginarmos o mesmo evento em circunstâncias muito parecidas, digamos, se o indivíduo (batizemo-no de Bertrand) olhasse para o relógio parado um minuto antes ou depois, ele formaria uma crença falsa.¹² Assim, a nossa intuição é de que algo além da verdade da proposição alvo de conhecimento e da crença nessa proposição verdadeira é necessário para a posse de conhecimento, caso contrário a crença alvo de conhecimento seria facilmente falsa. Naturalmente, exemplos assim podem ser reproduzidos indefinidamente. Imaginemos que eu acorde um dia com a convicção (e sem nenhuma boa razão) de que há X número de habitantes em Porto Alegre – e que esse realmente seja o caso: minha crença é verdadeira. Agora, relutaríamos em dizer que eu *sei* disso – e uma boa explicação é que eu poderia ter acordado com qualquer outro número na cabeça, e então meu palpite estaria errado.

¹² O problema do relógio de Russell é mais incisivo do que o problema do júri, pois sugere que nenhuma noção internalista pode eliminar a sorte na formação da crença de um sujeito. Russell está aqui antecipando os famosos contraexemplos de Gettier.

Em um primeiro momento, então, é importante guardarmos o lema que caracteriza a intuição epistemológica fundamental: conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte. Como anunciamos, a noção que Platão batizou de *lógos* é uma garantia epistêmica que surge para cumprir o papel da exclusão da sorte da verdade da crença – podemos deixar de lado as questões exegéticas aqui sobre o *lógos* para fazermos uma caracterização precisa do internalismo¹³. Nos contraexemplos apresentados acima, não há nada que nos permita concluir que essa garantia epistêmica deva ser interna ou externa ao sujeito no sentido relevante, isto é, se é preciso que ele deva acessar reflexivamente o fato de que ela obtém. No entanto, se uma crença é conhecimento quando é não apenas verdadeira, mas verdadeira não em razão da sorte (isto é, crença verdadeira acrescida de garantia epistêmica), e se conhecimento implica que o sujeito deva poder acessar reflexivamente aquilo que faz da sua crença conhecimento, então a garantia em questão deve ser reflexivamente acessível. Desse modo, os objetos da reflexão – conteúdos e estados mentais, sejam eles, crenças, memórias e experiências – devem ser articulados de tal maneira que garantam que a verdade da crença alvo de conhecimento não seja devida à sorte. A essa articulação damos o nome de *justificação epistêmica*, que resulta da conjunção de internalismo III com a intuição epistemológica fundamental. Essa é a origem da famosa análise tripartite internalista, segundo a qual S sabe que P se e somente se:

- (1) S crê que P
- (2) P
- (3) S está justificado a crer que P

A própria ideia de *articulação* de crenças, memórias e experiências implica que o sujeito cognoscente deve não apenas ter contato com esses itens, mas ter contato com esses itens *enquanto tais*, isto é, como constitutivos da relação de justificação epistêmica. Isso significa que é insuficiente para a justificação e para o conhecimento que o sujeito apenas tenha a crença, memória ou experiência relevante na sua consciência sem que ele possa

¹³ Não é consensual que o *lógos* platônico seja uma garantia epistêmica como vamos desenvolver. Para uma interpretação alternativa, veja Zagzebski, 2009. Zagzebski procura dar uma resposta aos problemas platônicos dos diálogos *Teeteto* e *Mênon*, a saber, os problemas de definir o conceito de conhecimento e de explicar porque a posse de conhecimento tem mais *valor* do que a mera crença verdadeira. Para uma investida epistemológica que pretende resolver os mesmos problemas, veja Sosa, 2011. Não vamos tratar do problema do valor do conhecimento aqui. Dar uma boa resposta a esse problema é o caminho pelo qual muitos filósofos recentemente reencontraram a epistemologia das virtudes, que é independente da disputa que entre internalismo e externalismo. Assim, admitidamente, nós não vamos dar a devida ênfase às diversas teorias sobre epistemologia das virtudes, apesar do crescente interesse que têm provocado.

identificar que tal item de fato faz com que a verdade da crença alvo não seja devida à sorte. Assim, crenças, memórias e experiências devem ser identificadas como *razões* ou *evidências* para crer, pois razões e evidências são, por excelência, itens que o sujeito pode identificar reflexivamente como constituintes de uma articulação racional em favor de uma crença. Retomamos, então, a nossa definição provisória de conhecimento de acordo com o internalismo com a devida correção:

(*Internalismo IV*) S sabe que P se, e somente se, S pode acessar suficientemente por reflexão as crenças, memórias e experiências articuladas como razões e evidências que garantem que a verdade de P não seja devida à sorte.

Notemos em especial que essa análise goza de certa plausibilidade intuitiva: parece claro que conhecimento e justificação estão intimamente relacionados, ainda mais se esta é concebida como a articulação de razões e evidências que mostram que a crença alvo de conhecimento não é verdadeira em razão da sorte: somente estamos dispostos a aceitar alegações de conhecimento quando aquele que alega é capaz de mostrar que a sua crença não é produto do mero acaso, singularizando evidências e arranjando razões para mostrar que a crença em questão, o conteúdo de sua asserção, é justificada, e que com isso podemos tomá-la como verdadeira com segurança. Podemos dizer que a justificação epistêmica almeja a verdade de uma crença e que, crendo verdadeira e justificadamente, o sujeito exclui que a sua crença seja verdadeira em razão da sorte.

Pretendemos ter mostrado, então, que o internalismo sobre conhecimento implica o internalismo sobre justificação, dado que justificação é compreendida como a garantia epistêmica de que a verdade da crença alvo de conhecimento não é devida à sorte. Isso, pois, sugere que especifiquemos o que quer que seja ‘justificação’ – de modo que uma explanação bem fundamentada do internalismo sobre conhecimento não pode deixar de lado esse conceito. Podemos começar pela pergunta por quão rigorosa deve ser a articulação dessas crenças para que o sujeito exclua a sorte da crença alvo, isto é, se basta que a justificação seja uma indicação suficiente da verdade da crença alvo ou se o sujeito deve, além disso, *provar* que a crença alvo é de fato verdadeira.

Se o defensor do internalismo admite que somente crenças arroladas como premissas em um argumento dedutivo possam servir de justificação, segue-se que a grande parte do nosso suposto conhecimento não é de fato conhecimento, pois uma enorme parcela das nossas crenças é obtida por processos indutivos – toda ampliação de conhecimento, generalizações universais e existenciais e predições, depende de inferências indutivas. O problema é que essa concepção exígua de justificação como *dedução* da verdade de uma crença alvo de conhecimento implica o infalibilismo, a tese de que o sujeito sabe que P se e somente se ele elimina todas as possibilidades de erro com respeito a P, i.e., é infalível quanto a P. Agora, aquele que defende o infalibilismo tem de lidar com a consequência intragável de que nós raramente estamos em condições de satisfazer essa demanda por justificação e que, conseqüentemente, raramente possuiríamos conhecimento. A razão para isso é que é sempre possível que uma conclusão obtida por uma inferência indutiva seja derogada com a adição de um novo item no conjunto de razões ou evidências que dá suporte à conclusão. Notemos: não é preciso que uma nova observação (por exemplo, de um corvo não preto) de fato contrarie nossas observações anteriores (de que todos os corvos são pretos), apenas que essa seja uma possibilidade, como de fato é. Desse modo, o que parece com uma justificação para crer em uma generalização não veda suficientemente a ocorrência de um erro, o que, segundo o infalibilista, é razão suficiente para excluir esse tipo de procedimento como fonte de conhecimento. O mesmo ocorre com as nossas crenças sobre a existência de objetos físicos – é de fato possível, ao menos logicamente possível, que este lápis em cima da mesa realmente não esteja aqui, pois, afinal de contas, a verdade da proposição ‘este lápis está aqui’ não pode ser dedutivamente extraída das minhas razões e evidências para crer que ele de fato está. No entanto, parece-nos contraintuitivo negar que nesse caso eu estou ao menos justificado a crer.

Não devemos esperar, contudo, que essas observações tirem o sono dos adeptos do infalibilismo, se há verdadeiramente algum, pois apenas mostramos que o infalibilismo tem um preço alto a pagar, a saber, o ceticismo – mas muitos infalibilistas estariam perfeitamente de acordo com isso, com efeito, pode ser este o resultado que eles desejaram desde o começo¹⁴. É importante apenas notar que, para evitar o ceticismo implicado pelo

¹⁴ Unger (1971), por exemplo, é um defensor do infalibilismo que aceita de braços abertos a conclusão cética. Seu argumento depende de uma concepção de linguagem segundo a qual certos termos são absolutos, isto é, não admitem grau. Desse modo, nossa aplicação ordinária de termos absolutos como ‘certeza’, ‘liso’, ‘reto’ e ‘cubo’ depende da paráfrase. É a paráfrase que torna compreensível quando dizemos que uma mesa é lisa sem que ela seja absolutamente lisa – *ser liso*, se é que se pode falar assim, seria uma “propriedade absoluta”: nada é mais ou menos liso do que aquilo que é (absolutamente) liso. Igualmente com a noção de certeza, que “equivale à completa ausência de dúvida ou dubitabilidade” (ibid., p. 208). Se certeza é um termo absoluto, quando um

infallibilismo, devemos admitir a possibilidade de estarmos justificados a crer ainda que essa crença *possa ser falsa*.

A versão mais razoável do internalismo interpreta as razões e evidências que acessamos reflexivamente em ordem de garantir que a nossa crença alvo de conhecimento seja de fato conhecimento como não exclusivamente dedutivas. Com efeito, se lembrarmos dos nossos exemplos iniciais, com respeito às autoatribuições ‘sei que dois mais dois é igual a quatro’, ‘sei que está chovendo’ e ‘sei que não sou um vítima em um cenário cético’, apenas a primeira pode ser fruto de um argumento dedutivo em que é excluída toda possibilidade de erro, enquanto nas outras duas autoatribuições há a possibilidade de erro. Minha razão para crer que está chovendo é apenas a percepção do barulho da água batendo na calha – mas pode muito bem ser o caso que haja uma mangueira aberta ou um vazamento, e que, portanto, não haja chuva, de tal modo que minha justificação é falível. A terceira autoatribuição é representa um caso mais delicado, e dela trataremos na seção seguinte, por hora, basta atentar que, mesmo que eu não seja uma vítima em um cenário cético, o internalismo enfrenta uma dificuldade para entender como as minhas evidências e razões possam garantir esse resultado, pelo menos em cenários céticos radicais, isto é, aqueles em que todas as experiências do sujeito em tal cenário são idênticas da sua perspectiva às experiências de um sujeito fora desse cenário.

Agora, poder-se-ia argumentar que, ao interpretarmos a justificação como uma propriedade *de uma crença* – a saber, ser suportada, de modo não exclusivamente dedutivo, por razões e evidências – estamos ignorando que a justificação epistêmica possa ser entendida como uma propriedade do sujeito *no ato de crer* e que, assim sendo, possa configurar-se de outra maneira. Essa interpretação alternativa do conceito de justificação epistêmica é conhecida como uma concepção *deontológica* da justificação, pois atesta que um sujeito está justificado a crer que P se, e somente se, ele cumpre com certos deveres intelectuais durante o

indivíduo está certo de algo, é impossível, por definição, que ele esteja mais certo sobre alguma outra coisa. No entanto, se um sujeito pensa estar certo acerca de dada proposição P, mas é logicamente possível para esse sujeito estar mais certo sobre Q, então ele não está certo sobre P. Logo, na concepção de Unger, dificilmente um sujeito seria capaz de satisfazer a sua demanda por certeza. Agora, se conhecimento equivale a ou exige certeza, então “no caso de cada ser humano, dificilmente há algo, se há algo sequer, que a pessoa saiba ser o caso” (ibid., p. 216). Em relação com a nossa compreensão de infalibilismo, podemos dizer que a supressão das condições de verdade e de crença ocorre porque a conquista da certeza seria uma justificação epistêmica suficiente para o conhecimento.

processo de vir a crer que P^{15,16}. Para vermos qual a plausibilidade de uma concepção deontológica da justificação, e como ela se relaciona com o internalismo sobre conhecimento e sobre justificação, devemos atentar para nossas atribuições de justificação prática, pois é nessa analogia que a deontologia ganha força.

Geralmente, a atribuição de justificação a um sujeito no domínio prático ocorre quando a ação praticada pelo sujeito não viola nenhuma norma ou quando visa alguma meta que não é proibida. Por exemplo, quando dizemos que um indivíduo está justificado a atravessar a rua no sinal verde porque nada o proíbe. Semelhantemente, um escoteiro está justificado a ajudar uma senhora a atravessar a rua porque ele reconhece que esse é o seu dever. No primeiro caso, o fato de que o sujeito não violou nenhuma norma ao atravessar a rua faz não apenas com que ele esteja justificado, mas também com que nenhuma culpa lhe seja imputada, independente do resultado da sua ação (digamos, que ele seja atingido por um motorista imprudente), enquanto no segundo a ação do escoteiro lhe confere mérito (talvez ele até mesmo ganhe uma medalha). Mas se ambas as situações fossem diferentes, digamos, se o primeiro indivíduo atravessasse a rua no sinal vermelho para pedestres, ele seria descuidado, talvez até mesmo culpado pelo resultado da sua ação. O escoteiro, por sua vez, seria culpado se não ajudasse a velhinha a atravessar a rua tendo reconhecido que esse era o seu dever. Mas nós podemos imaginar outro tipo de situação em que o sujeito, embora tenha de cumprir com um dever, *não possa identificá-lo*: imaginemos que o sinal estivesse com mau funcionamento ou que a velhinha não aparentasse o mínimo que seja ter a idade que de fato tem – ninguém poderia culpar ambos os sujeitos nesses casos. Guardemos, pois, o seguinte: se o dever não é epistemicamente acessível ao indivíduo, sua ação está livre de críticas e não pode ser avaliada negativamente, independente do resultado obtido.

Agora: atitudes proposicionais, como crer e suspender o juízo, não são chamadas de *atitudes* por acaso – certamente, o que subsumimos a esse conceito também representa um tipo de ação, ainda que somente (pelo menos à primeira vista) um tipo *mental* de ação. Teorias deontológicas encontram, pois, muito apoio nessa analogia, pois identificam a justificação epistêmica com a justificação do *ato de crer*. Nesse cenário, a crença de um

¹⁵ Uma concepção *teleológica* da justificação, por oposição, foca-se no resultado da atitude de crer, ainda que não esteja necessariamente comprometida com a tese de que a verdade da crença alvo (o resultado da atitude de crer) é condição necessária para a justificação.

¹⁶ Tanto Goldman (1999) quanto Plantinga (1990) identificam a deontologia como o *rationale* exclusivo do internalismo sobre justificação e conhecimento.

indivíduo de que P é justificada na medida em que determinadas normas são respeitadas (não as violar lhe isenta de culpa e segui-las lhe confere mérito) *no curso dos seus atos doxásticos*. Seguindo a analogia com a atribuição de justificação no domínio prático, o que faz com que uma concepção deontológica seja uma concepção *internalista* da justificação é que as regras que o sujeito deve seguir nos seus procedimentos doxásticos devem ser epistemicamente acessíveis ao sujeito, mais precisamente, *acessíveis através da reflexão*, caso contrário, não podemos imputá-lo culpa (por ter desrespeitado tais deveres) ou atribuir-lhe mérito (por tê-los respeitado). Portanto, um sujeito está justificado (nessa concepção) se ele agiu responsabilmente no curso do seu inquérito. Se o resultado desse inquérito é uma crença que, além de responsável, é também verdadeira, diz-se que ele possui conhecimento (salvo os problemas de Gettier, que veremos a seguir)

É importante notar que uma interpretação demasiado exígua da atividade doxástica relevante para a deontologia pode ser um embargo para essa concepção – em paralelo com os problemas encontrados com a concepção alternativa de justificação epistêmica com respeito à relação lógica necessária para que uma crença seja justificada. A razão para isso é que podemos ser tentados a interpretar a justificação epistêmica de acordo com uma concepção deontológica como uma *atividade dialógica*. Essa interpretação tem como consequência que os únicos itens justificadores são crenças, de modo que implica uma concepção exclusivamente doxástica da justificação. A razão para isso é que essa atividade é posta em prática, como o nome sugere, apenas na medida em que defendemos nossas crenças dialogicamente diante de demandas por justificação (digamos, em contextos conversacionais) – do que se segue que apenas articulações proposicionais do que nos é reflexivamente acessível (crenças, evidências e memórias e assim por diante) podem contar como itens justificadores. Como escreve Alston:

É claro que, se eu vou me empenhar na *atividade* de justificar uma crença, eu devo oferecer um argumento para ela, eu devo dizer algo como porque alguém deveria supor que ela seja verdadeira. E para fazer isso eu devo empregar outras crenças minhas. Ao dizer quais razões existem para supor que *p*, eu estou expressando outras crenças minhas e implicando contextualmente que eu estou justificado em aceitá-las. Mas isso tudo tem a ver com a atividade de *justificar* uma crença, *mostrá-la* ser justificada. Do fato de que eu posso *justificar* uma crença apenas relacionando-a a outras crenças que constituem seu fundamento, não se segue que uma crença pode *ser justificada* apenas pelas suas relações com outras crenças. (ALSTON, 1989b, pp.197-8)

O problema dessa concepção é que ela está obviamente em conflito com a intuição incontroversa de que itens não doxásticos, como memórias e evidências, podem servir de justificadores *mesmo sem que sejam articulados como proposições ou conscientemente endossados* no ato de crer. Por exemplo, é razoável dizer que um sujeito está justificado a crer que alguém está ouvindo Mozart no apartamento vizinho porque ele consegue escutar a sonata número oito, mesmo que ele não se engaje no processo de descrever essa evidência perceptual como uma proposição e endossá-la conscientemente como uma crença. Notemos, ademais, que esse era um desiderato da interpretação de conhecimento reflexivo envolvendo a *possibilidade* de acesso epistêmico direto. Na tentativa de salvar essa intuição, defensores da deontologia devem entender a atividade de justificação de crenças como não apenas dialógica, mas mais ampla, isto é, como envolvendo também o ato de *formação* de crenças, englobando as bases – plausivelmente evidências, razões, memórias, crenças introspectivas – através das quais as crenças são adquiridas¹⁷.

Colocando de lado a possibilidade de que o *explanans* seja mais nebuloso do que o *explanandum* quando um conceito epistêmico é analisado através de conceitos próprios da ética (culpa, mérito, responsabilidade e assim por diante), podemos entender a deontologia minimamente como a tese de que um sujeito está justificado a crer se a atividade que o levou até a crença alvo é tal que não viola nenhuma regra – regras essas que são acessíveis através da reflexão. Essa não é uma ideia nova na epistemologia – a origem das teorias deontológicas é geralmente identificada nos escritos de John Locke:

Aquele que acredita, sem ter nenhuma razão para acreditar, pode amar seus próprios devaneios, mas não procura a verdade como deveria, nem é obediente ao seu Criador, que o preferiria usando aquelas faculdades que o concedeu, para mantê-lo afastado de enganos e erros. (tradução nossa da edição de MANIS, 1999)

Notemos que, de acordo com Locke, quem não respeita o dever de procurar a verdade como deveria é acusado de um pecado propriamente dito, uma falha *moral*. De um modo mais completo, Bonjour escreve reforçando esse tom:

[...] Os esforços cognitivos de um sujeito são epistemicamente justificados apenas se e na medida em que eles almejam esta meta [de avaliar [bring it about] diretamente (talvez apenas em longo prazo) que nossas crenças são epistemicamente justificadas], o que significa, *grosso modo*, que se aceita todas e apenas aquelas crenças acerca das quais se tem boas razões para pensar que são verdadeiras. Aceitar uma crença na falta de tal razão [...] é negligenciar a busca pela verdade, tal

¹⁷ Para a crítica de que a atividade de formação de crenças não é a atividade do tipo relevante para uma concepção segundo a qual exercemos *controle* sobre nossas atitudes proposicionais, veja Audi (2001).

aceitação, pode-se dizer, é *epistemicamente irresponsável* [...] Ser epistemicamente responsável em acreditar é a noção central de justificação epistêmica. (BONJOUR, 1985, p. 8) (grifo do autor).

E ainda mais claramente:

O conceito de justificação epistêmica é fundamentalmente um conceito normativo. Ele tem a ver com o que um sujeito tem o dever ou a obrigação de fazer, de um ponto de vista epistêmico ou intelectual. Como Chisholm sugere, o dever puramente intelectual de um sujeito é aceitar crenças que são verdadeiras ou provavelmente verdadeiras e rejeitar crenças que são falsas ou provavelmente falsas. Aceitar crenças em outras bases é violar o dever epistêmico – pode-se dizer, ser *epistemicamente irresponsável* [...]” (BONJOUR, 1980, p. 55) (grifo do autor)

Alston sugere a expressão das condições necessárias e suficientes, por Ginet, como idealmente representativa de uma concepção deontológica: “Um indivíduo está *justificado* em estar seguro [confident] de que p se, e apenas se, não é o caso que o indivíduo não deveria estar seguro de que p; não poderia ser justamente reprochado por estar seguro de que p” (Ginet, 1975, p. 28 apud Alston, 1988, p. 259).

Agora, nós vimos que a deontologia pode ser interpretada como a razão para o internalismo epistemológico, porque as normas epistêmicas que um sujeito deve respeitar para orientar-se na direção da verdade, naturalmente, devem ser acessíveis a ele se a sua situação epistêmica pode ser avaliada positiva ou negativamente. A ideia é que qualquer sujeito intelectualmente evoluído é capaz de acessar reflexivamente o que deve fazer para que sua crença seja justificada. Consequentemente, nada de epistemicamente externo ao sujeito é condição necessária para que ele esteja justificado. Desse modo, justificação epistêmica, na concepção deontológica, é inteiramente uma questão sobre deveres racionais que o sujeito pode apreender “sentado na poltrona”. Como esses deveres são determinados depende das intuições daquele encarregado de adotar uma concepção deontológica, mas podemos listar, de um modo bastante superficial, normas como: ampliar o conjunto de crenças verdadeiras e minimizar o conjunto de crenças falsas, não acreditar sem evidências insuficientes, não acreditar com base no autoengano ou em falácias lógicas, ou até mesmo normas mais rigorosas como: acreditar apenas na impossibilidade lógica da dúvida ou na possibilidade de oferecimento de uma dedução da verdade da crença alvo de conhecimento e assim por diante.

Ainda assim, do modo como entendemos a deontologia ela não pode ir muito longe. O problema é que essa concepção enfrenta a contundente crítica de que ela implica uma tese

obviamente falsa (e aqui a analogia com a justificação prática se quebra)¹⁸. A falsa tese implicada pela deontologia é o voluntarismo doxástico, segundo o qual nós temos *controle voluntário* sobre nossas crenças, mais precisamente, controle voluntário sobre quais atitudes proposicionais nós tomamos (se endossamos uma proposição ou abstermo-nos de crer). A razão para isso é que a deontologia afirma que temos direito a crer apenas na medida em que obedecemos certos deveres e, se *devemos* proceder segundo normas racionais, então nós *podemos* escolher segui-las ou não (segundo o slogan, *deve implica pode*). Então, quando nos confrontamos com uma proposição (digamos, que descreve um estado de coisas observável), devemos avaliá-la sob a luz de um conjunto de normas e voluntariamente *optar* por endossá-la ou por abstermo-nos de crer – de acordo com o que essas normas exigem que façamos para obtermos justificação.

O problema é que esse seguramente não é o caso para a vasta maioria de nossas crenças (assim, ainda que seja o caso para *algumas* crenças, a maioria delas não pode ser justificada). Nós não exercemos esse tipo de controle principalmente sobre nossas crenças perceptuais, que são formadas diretamente a partir das nossas experiências – uma vez que observamos um estado de coisas e o descrevemos em uma proposição, não temos o controle para voluntariamente endossá-la ou suspender a crença a respeito dela, de modo que a exigência deontológica do controle doxástico parece sumamente implausível para a enorme classe de crenças perceptuais. Semelhantemente, muito do que nós aprendemos na infância são crenças que se tornam arraigadas, crenças acerca das quais exercemos pouco ou nenhum controle para voluntariamente avaliarmos sob a luz de princípios epistêmicos que devemos respeitar. Nós podemos, é claro, mudar de opinião se formos expostos a evidências fortes o suficiente para contrariar nossos aprendizados, mas, com o perdão da pergunta retórica: nós *escolhemos* mudar de opinião? Se nós não temos controle sobre as nossas crenças, então nossa situação epistêmica não pode ser avaliada (positiva ou negativamente) com respeito a elas – e então a deontologia mostra-se insustentável.

Naturalmente, um adepto da deontologia pode responder apelando a um refinamento da noção de *controle*.¹⁹ Ele pode alegar, por exemplo, que o controle que a deontologia exige

¹⁸ Se, é claro, supormos a negação de um determinismo nas nossas ações, pois, se nossas ações não são determinadas, então temos escolhas reais de fazer uma coisa ou outra. Como indico a seguir, esse não é o caso para nossas atividades doxásticas.

¹⁹ Eu sigo a classificação e a reconstrução de algumas das respostas possíveis do adepto à deontologia tal como expostas por Alston (ALSTON, 1988), em que uma extensa argumentação contra essas respostas é desenvolvida.

com respeito às nossas crenças não é “básico”, como o controle que possuímos para trancar a respiração. Nós não podemos, com efeito, simplesmente escolher acreditar ou suspender a crença diante das evidências (ainda que a crença seja acompanhada da vontade de acreditar ou da relutância para fazê-lo), mas podemos ter uma espécie diferente de controle direto sobre nossas crenças, digamos, um controle *não-básico* que ainda assim seja *imediate*. Esse tipo de controle é instanciado quando a realização de uma ação depende de um ato ininterrupto da vontade do sujeito, mas que pode incluir passos para a sua realização. Por exemplo, o ato de abrir uma janela, cuja realização depende, além da vontade do sujeito, de certo movimento do seu corpo, de levantar a cortina e abrir o vidro, etc. Nós podemos descrever esse tipo de ação incluindo muitas etapas sucessivas sem que ela deixe de instanciar um tipo de controle imediato que o sujeito tem sobre resultado visado. Uma noção epistêmica de controle imediato não-básico busca a analogia com esse tipo de caso. Essa noção diz que temos o controle voluntário de procurar pelas evidências e razões relevantes para crer ou para suspender a crença, ainda que essa atividade seja realizada em passos sucessivos que envolvem a realização de outras ações. É essa atividade que está sujeita à avaliação deontológica – à crítica, se, por exemplo, o sujeito escolhe por pular para as conclusões e evitar a avaliação de mais evidências disponíveis (o que faz com que ele não esteja justificado a crer), ou ao mérito de conquistar a justificação na medida em que foi atencioso no seu inquérito.

Essa concepção de controle imediato não-básico, contudo, ainda é alvo de uma crítica, a saber, a violação da distinção entre praticar uma ação visando um resultado anteriormente estabelecido e praticar uma ação sem nenhuma finalidade prevista. Enquanto ações como abrir uma janela, ligar o motor do carro, atravessar a rua e assim por diante, visam resultados anteriormente estabelecidos, os nossos procedimentos racionais de avaliação de evidências e razões geralmente se enquadram no segundo tipo de ação. Isso significa que, na maior parte dos casos, não há uma atitude proposicional (crença ou suspensão de crença) específica previamente estabelecida à qual pretendemos chegar quando exercemos o nosso controle para avaliar evidências e razões, nós apenas visamos o resultado racionalmente mais apropriado, *qualquer* que ele seja. Portanto, o controle em questão não é exercido sobre uma *atitude proposicional específica*, mas sobre uma disposição de engajar-se em projetos de obtenção de crença (seja a crença que for), o que implica a ruptura da analogia com os casos não-epistêmicos de controle imediato não-básico (como abrir uma janela). Adicionalmente, essa

concepção deve dar conta do problema de incluir mais do que o adepto da deontologia deseja: nós temos a disposição de engajarmo-nos no processo de obter crenças visuais, basta abriremos os olhos, embora certamente não temos nenhum controle voluntário sobre crenças visuais – e, o que é pior, nem mérito ou demérito em crer no que nos é apresentado pela visão. O mesmo ocorre com respeito às nossas crenças mnemônicas – temos a disposição de começar um processo de lembrança (ou de enunciação consciente das nossas lembranças) sem que tenhamos qualquer controle voluntário efetivo sobre a memória. Alston, que direciona essa crítica, resume o problema da compreensão de controle como imediato não-básico:

Ela falha por irrelevância, visto que ela tem a ver com voluntariamente colocar-se na posição de formar a atitude mais racional, qualquer que seja ela, ao invés de voluntariamente tomar uma atitude específica. (ALSTON, 1988, p. 273)

O adepto da deontologia pode responder que ainda assim temos outros modos de controlar nossas crenças. Talvez com uma interpretação de controle como algo realizado em longo prazo sobre atitudes proposicionais específicas, ou com a ideia de que o controle que possuímos está em realizar um treino intelectual para evitar a violação de regras epistêmicas, um treino constituído de ações voluntárias que são propriamente sujeitas ao reprocho ou ao mérito. Mas nós não precisamos nos prender nesses detalhes, pois o internalismo enfrenta problemas muito maiores, nomeadamente, o ceticismo e os contraexemplos de Gettier à definição internalista. Cabe notar apenas que a noção de controle doxástico é central para a deontologia. A dificuldade de entendê-la de um modo razoável mostra que motivar uma teoria internalista (em linhas gerais) do conhecimento e da justificação a partir da noção de justificação do sujeito no ato de crer enfrenta o problema de mostrar como o voluntarismo doxástico implicitamente exigido deve ser concebido para que a teoria possa ser plausível.

Qualquer que seja a saída que o adepto da deontologia encontre, no terceiro capítulo, apresentamos uma concepção alternativa à noção deontológica de justificação epistêmica que, além de livre do problema de uma compreensão específica de controle doxástico que dê conta da exigência deontológica, é um ataque direto à ideia de que apenas estamos autorizados a crer se avaliamos as nossas crenças sob a luz de normas racionais. Ainda não temos em mãos ferramentas suficientes para reproduzir essa concepção alternativa mais detalhadamente aqui, pois dependemos de uma interpretação de pelo menos algumas das intuições de Wittgenstein em *On Certainty*. O que nós podemos antecipar é que não apenas temos o direito de acreditar em certas proposições sem que tenhamos a capacidade atual de justificá-las, mas essa crença

irrefletida condiciona a realização das nossas práticas racionais, como a justificação das nossas alegações de conhecimento. Segue-se disso que o direito de acreditar nessas proposições, sem justificação, não pode ser lido internalisticamente, mas ao modo dos externalistas, como uma *intitulação epistêmica*. Em suma, nós estamos intitulados a aceitar certas proposições (cabe determinar quais) mesmo na ausência de justificação acerca delas, porque o próprio exercício de justificar as nossas crenças depende de acreditarmos nessas proposições. Nós vamos dedicar parte do terceiro capítulo sobre esse tema e destrinchar os conceitos envolvidos, não é fortuito, pois, adiantarmo-nos aqui, mas com isso quero destacar que vamos rejeitar uma deontologia, em linhas gerais, em epistemologia.

1.3. Internalismo e Princípio de Fechamento Epistêmico

Para o leitor atento, os problemas céticos se agigantando no horizonte não passam despercebidos. Há, com efeito, diversos modos de construir o desafio cético – ou melhor, o desafio atribuído à figura do cético – sobre o nosso suposto conhecimento. Para os céticos pirrônicos da antiguidade clássica, o ceticismo é um inquérito sobre a nossa justificação para crer – as evidências de que dispomos são compatíveis com proposições incompatíveis e, portanto, parecem estar aquém dos requisitos intuitivos para a justificação das nossas alegações de conhecimento –, ao passo em que, nas *Meditações Metafísicas*, a busca de Descartes por uma certeza indubitável sobre a qual o nosso conhecimento deve ser fundado depende da aplicação do método da dúvida. Hume, a quem geralmente é atribuído o ceticismo indutivo, apresenta o argumento de que não temos meios de provar a fiabilidade dos nossos processos indutivos, a não ser com uma petição de princípios (que obviamente não constitui prova alguma). Nosso interesse aqui é o ceticismo na filosofia contemporânea e o modo como geralmente se argumenta em favor da conclusão cética. É claro que falar *da* conclusão cética é enganador, pois há, como mencionamos, além de diversos argumentos céticos, vários alvos diferentes: pode-se articular argumentos céticos acerca da existência do mundo exterior, acerca da existência de outras mentes, acerca da fiabilidade dos nossos processos cognitivos, acerca até mesmo da própria racionalidade. A conclusão que temos em mente, e para a qual construiremos um argumento, é de que *o nosso suposto conhecimento não é de fato conhecimento*.

Podemos falar em um *desafio* cético porque responder satisfatoriamente ao cético ou até mesmo refutá-lo seria, se possível, a conquista de um conhecimento reflexivo: nós *saberíamos* que aquilo que tomamos por conhecimento é de fato conhecimento. Isso mostra que o problema está essencialmente ligado a uma concepção internalista de conhecimento – com efeito, um tipo de ceticismo surge precisamente da conjunção do internalismo com o Princípio de fechamento epistêmico (com o auxílio de um pequeno exercício de imaginação). Assim, no que segue, vamos expor aquele que não é apenas um problema menor para o internalista, mas seguramente a fonte das mais inquietantes indagações epistemológicas. Para vermos porque isso é o caso, atentemos para a tese de que conhecimento é fechado pela implicação conhecida:

Se S sabe que P implica Q, então, se S sabe que P, S sabe que Q²⁰.

É difícil apresentar um argumento positivo em favor do fechamento. Talvez o melhor que possamos fazer seja atentar à sua plausibilidade por ter a forma de um *modus ponens* em que ocorrem operadores epistêmicos – no nosso caso, os operadores ‘sabe’ e ‘conhece’. Isso significa que ele descreve o modo que procedemos ao realizarmos uma prova com o padrão inferencial de um *modus ponens* cujas premissas nos são conhecidas, o que o coloca, pelo menos à primeira vista, acima de qualquer suspeita. Em particular, a plausibilidade do fechamento epistêmico nos mostra porque a conclusão cética pode ser dita um *paradoxo* – uma conclusão contraintuitiva segue-se de premissas obviamente aceitáveis. Vejamos esses dois exemplos que atestam em favor do fechamento: eu sei que estou segurando um tomate e eu sei que, se estou segurando um tomate, então tomates existem, logo, eu sei que tomates existem. Nesse exemplo, uma proposição particular é conhecida e a implicação dela, uma quantificação existencial, também. Semelhantemente, eu sei que água mata a sede e é incolor e eu sei que, se água mata a sede e é incolor, eu sei que água mata a sede, logo eu sei que água mata a sede. Aqui, o conhecimento de uma conjunção implica o conhecimento dos conjuntos. Ainda que nós geralmente não façamos inferências desse modo para *obter* conhecimento, pois

²⁰ Encontramos uma formulação mais completa em Pritchard (2012, p. 268): Se S sabe que P e S competentemente deduz Q de P, vindo então a formar a sua crença de que Q, na base dessa dedução competente, enquanto mantém sua crença de que P, então S sabe que Q. Essa formulação alternativa é importante porque bloqueia o argumento de que conhecimento não é fechado pela implicação conhecida porque crenças não são fechadas pela implicação conhecida (frequentemente acreditamos em determinadas proposições sem sequer pensar nas suas consequências). O argumento pelo não fechamento da crença ao não fechamento do conhecimento é bloqueado nessa formulação porque ela torna explícito que a implicação conhecida é *deduzida* da proposição inicialmente conhecida, e que assim a crença do sujeito torna-se fechada.

parece claro que as implicações conhecidas funcionam como pressuposições nesse par de exemplos, nós não tendemos a abrir mão do princípio de fechamento epistêmico – e mesmo que ele seja negado, não podemos fazê-lo sem um preço alto a ser pago. A melhor maneira, pois, de argumentar em seu favor será mostrar os problemas que implica a sua negação, o que faremos atentamente no segundo capítulo.

Agora, nos casos em que o sujeito sabe que P implica Q, mas não sabe a proposição implicada, Q, segue-se que ele não sabe a proposição que a implica, P. Por exemplo: se eu sei que aqui está a minha mão (real, orgânica), então eu sei que esta mão não é fruto da minha imaginação, nem que é uma mão biônica que foi inserida na extensão do meu braço enquanto eu dormia. Ora, sem mais exames, eu não sei que nenhuma dessas possibilidades não é o caso, logo, eu não sei que aqui está uma mão. Com efeito, argumentos assim nos remetem diretamente ao ceticismo, pois seu padrão, assim como os argumentos céticos (sem a especificação de seus detalhes), é um *modus tollens* com o princípio de fechamento:

Se S sabe que P implica Q e S não sabe que Q, então S não sabe que P.

É claro que todo peso do argumento cético recai sobre a proposição que se sabe ser implicada. Nessa fórmula, Q. Com efeito, o que o cético precisa é descrever um cenário que se sabe ser incompatível com a verdade de uma proposição empírica qualquer, de modo que uma proposição empírica qualquer implica a negação do cenário descrito. A descrição desse tipo de cenário explora a possibilidade lógica de que todas as evidências e razões das quais dispomos sejam compatíveis com a falsidade das crenças alvo de conhecimento, e o resultado é uma hipótese cética. Assim funcionam as hipóteses do sonho e do Gênio Maligno, bem como do cérebro em uma cuba²¹. Tomemos o último desses cenários (dada a sua popularidade no debate contemporâneo) e deixemo-nos levar pela história contada: imaginemos que um indivíduo é anestesiado e que o seu cérebro é retirado da sua cabeça por um cientista e colocado em uma cuba que o mantém vivo. Seus *inputs* informacionais são ligados a um supercomputador que simula *perfeitamente* os dados sensíveis que ele obtinha antes de se tornar uma vítima desse experimento. Assim, quando ele acorda, a qualidade dos seus estados mentais é indistinguível, da sua perspectiva, da qualidade dos estados mentais que ele possuía antes de ser encubado – isto é, tudo que lhe é acessível através da reflexão, todas as

²¹ Para evitar discussões de ordem exegética, eu estou deliberadamente evitando a menção da hipótese do Deus Enganador.

evidências e razões das quais ele agora dispõe, não são indicações suficientes da verdade de proposições que implicam que ele não é vítima desse cenário. Por exemplo: antes dessa experiência ele contemplava uma maçã real e agora contempla um simulacro de maçã produzido pelo supercomputador ao qual está ligado. Não importa quanto ele examine a maçã, depois do experimento, nada lhe oferecerá meios de excluir a hipótese de que essa maçã é um simulacro do computador. Em resumo, a vítima nesse experimento não pode eliminar a hipótese cética, no sentido de que eliminar uma hipótese significa apresentar evidências suficientes para mostrar a falsidade da hipótese em questão. A razão para isso é que todas as evidências das quais dispõe o indivíduo são compatíveis com a verdade da hipótese de que ele é uma vítima em um cenário cético.

É importante destacar alguns pontos sobre o experimento mental descrito acima. Em primeiro lugar, deixamo-nos levar pela descrição do cenário cético porque, se apenas chamássemos as hipóteses céticas pelos seus apelidos, estaríamos ignorando que o cenário descrito introduz muitas mudanças em relação ao mundo atual, ou, pelo menos, em relação a como acreditamos que o mundo atual seja, e é nisso que propriamente consiste o experimento mental. Isto é, dizer apenas “imaginemos um cérebro numa cuba” ou “suponhamos que um Gênio Maligno...” é uma simplificação grosseira da construção do desafio cético porque ignora o exercício retórico através do qual situações contrafactuais bastante diferentes da atual são introduzidas. Portanto, se entendermos a relação de proximidade entre possibilidades lógicas (e entre possibilidades lógicas e a atualidade) com o auxílio de uma semântica de mundos possíveis, segundo a qual a distância entre dois mundos possíveis é inversamente proporcional à semelhança entre eles, temos que a hipótese explorada pelo cético de que poderíamos ser cérebros em uma cuba é um mundo possível distante, pois é radicalmente diferente da atualidade.

Isso nos leva ao nosso segundo ponto: o cético que estamos imaginando não precisa se comprometer com a tese forte – que, de fato, seria contraditória com a sua posição – de que uma hipótese cética é o caso. Essa tese e sua conclusão de que não possuímos conhecimento empírico são contraditórias na medida em que ele próprio estaria pressupondo conhecimento acerca do mundo (de como o mundo *não é*) para o seu argumento, e assim o ceticismo seria facilmente refutável. Seu argumento, na verdade, depende apenas da tese de que nós não temos como saber se uma hipótese cética é ou não caso, mesmo que ela seja uma

possibilidade remota, como a descrição do cenário cético indica. Corroborando esse ponto, Sosa escreve:

[...] [O] mais formidável cético não quer tomar como uma premissa que o mundo atual *é* um mundo demonizado [em que se é vítima de um Gênio ou Demônio Maligno]. Pelo contrário, ele toma como uma premissa que o mundo atual *podia* ser um mundo demonizado. E sua premissa *não é* que *por tudo quanto sabemos*, o mundo atual *é* um mundo demonizado. Não, essa *é* na verdade sua conclusão, ou algo próximo a ela. Sua premissa *é* apenas que *metafisicamente* (ou, ao menos, logicamente) o mundo atual *podia* ser um mundo demonizado. (SOSA; BONJOUR, 2003, p. 166) (grifos do autor).

Podemos barrar o argumento cético alegando que o cenário descrito *não constitui* uma possibilidade lógica? Parece que não, visto que não há nenhuma contradição na nossa descrição. E, com o perdão da pergunta retórica, não parece perfeitamente imaginável uma situação tal como a do cérebro em uma cuba ocorrendo no futuro? Naturalmente, isso dependeria de um grande avanço tecnológico – mas do fato de que não é possível hoje que um computador simule todas as nossas experiências com verossimilhança máxima não se segue que isso é logicamente impossível.

Em último lugar, é importante notar que o cético não está pedindo que, para saber que uma proposição P é o caso, o sujeito deva excluir *toda* hipótese incompatível com a verdade de P, isto é, que toda possibilidade de erro com respeito à proposição alvo de conhecimento deva ser eliminada. Como vimos, essa é uma demanda infalibilista, pois equivale a dizer que para saber que P é necessário ser infalível quanto à verdade de P, e muitos epistemólogos estariam felizes em negar que essa demanda seja minimamente razoável. Com efeito, nós ordinariamente nos atribuímos conhecimento mesmo sem termos excluído muitas possibilidades de erro remotas cuja verdade implicaria na falsidade da proposição conhecida. Se a estratégia do cético fosse, portanto, supor o infalibilismo, ele teria o ônus da prova de dizer porque tal demanda é aceitável. Diferentemente, o argumento cético que opera pelo fechamento epistêmico exige apenas que o sujeito saiba que *uma* hipótese não seja o caso. Qual? É claro, a hipótese de que ele é uma vítima em um cenário cético.

Retomemos, então, a situação descrita no nosso cenário. Ela é análoga com as outras hipóteses céticas, de modo que podemos formular o argumento de modo geral: *se* conhecimento implica possuir evidências suficientes para a verdade da crença alvo de conhecimento, então o conhecimento de que uma hipótese cética não é o caso é impossível de

ser adquirido, isto é, não podemos saber que hipóteses céticas *não são o caso*. Com isso, é claro o papel do internalismo na formulação do problema, pois o antecedente desse condicional é a concepção internalista de conhecimento ela mesma: tudo que o sujeito pode acessar suficientemente por reflexão para garantir que uma hipótese cética seja falsa é insuficiente para esse propósito – não é possível garantir, reflexivamente, que a crença de que uma hipótese cética é falsa seja verdadeira, ainda menos que ela não seja verdadeira em função da sorte. Em outras palavras, não é possível adquirir “conhecimento reflexivo” de que hipóteses céticas são falsas, mesmo que elas de fato sejam falsas, mesmo que representem apenas possibilidades muito remotas. Agora, em conjunção com o princípio de fechamento, o conhecimento de que uma hipótese cética não é o caso é condição necessária para o conhecimento empírico que acreditamos ter. Esse é o padrão para os argumentos céticos que operam com o princípio de fechamento, como segue (em que S é um sujeito qualquer, P é uma proposição empírica qualquer e HC é uma hipótese cética)²²:

(1F)	S não sabe que \neg HC	Premissa
(2F)	Se S não sabe que \neg HC, então S não sabe que P	PFE
(3F)	S não sabe que P	(1), (2)

Temos, portanto, que a conjunção do princípio de fechamento epistêmico com o internalismo sobre conhecimento (e com o auxílio do exercício imaginativo de descrição de um cenário cético), implica o ceticismo sobre nosso conhecimento empírico: *não podemos eliminar as hipóteses céticas*, e, dado que estas são incompatíveis com a verdade das proposições empíricas que tomamos por conhecidas, *não possuímos conhecimento empírico*. Assim, “como nós sabemos que sabemos?”, a pergunta que o cético e o internalista levantam em uníssono é, do ponto de vista da primeira pessoa, desesperadora: nós não sabemos, nós não podemos conquistar conhecimento através da reflexão apenas de que as evidências e razões que possuímos são indicadores suficientes da verdade das crenças alvo de conhecimento, dada a possibilidade lógica, incompatível com o nosso conhecimento empírico, de que somos massiva e constantemente enganados.

O que esse exercício de reconstruir o argumento cético nos mostra, portanto, é que: se a noção internalista de conhecimento é correta e se o princípio de fechamento também o é,

²² O argumento que segue também é frequentemente chamado de “argumento da ignorância” por causa da sua primeira premissa.

então não pode haver conhecimento na medida em que internalismo implica ceticismo. Essa tese é verdadeira e epistemologicamente relevante até mesmo se o argumento de (1F) a (3F) acima não seja, como de fato não é, o único argumento em favor da conclusão cética. Ademais, esse é um problema para todo epistemólogo, e eu espero apresentar uma solução plausível para desmotivarmos a conclusão cética. Podemos adiantar que negamos (1F) através do apelo ao externalismo. Com a devida motivação, vamos apresentar uma análise do conceito de conhecimento que permite a possibilidade teórica de conhecermos as negações das hipóteses céticas, e com isso podemos manter o fechamento sem pôr em risco nosso conhecimento empírico: o argumento cético de (1F) a (3F) é válido, mas tem uma premissa falsa.

Embora o modo como apresentamos o argumento em favor da conclusão cética seja geralmente identificado como a forma clássica do argumento cético²³, frequentemente atribuído a Descartes, há outras maneiras de formular um argumento em favor da mesma conclusão. Em particular, um modo tão (ou mais) cogente consiste em identificar um princípio epistêmico subjacente à formulação da hipótese cética, nomeadamente, o *princípio de subdeterminação*. Brueckner (1994, p. 830) define esse princípio da seguinte maneira:

Para todo S, ϕ , ψ , se a evidência de S para acreditar que ϕ não favorece ϕ sobre uma hipótese incompatível ψ , então S não tem justificção para acreditar que ϕ .

Esse princípio diz que nossas evidências são subdeterminadas porque a sua existência é compatível com a falsidade de proposições que elas supostamente suportam, isto é, não excluem hipóteses incompatíveis com a verdade das crenças alvo de conhecimento e, nessa medida, não constituem justificção. Se instanciarmos o princípio e substituirmos ϕ e ψ , respectivamente, por P e HC, temos o seguinte resultado nos nossos termos: as evidências das quais dispomos não são indicações suficientes da verdade de P diante da hipótese incompatível HC. Portanto, não temos justificção para crer que P (subdeterminação). Consequentemente, segue o argumento cético, *se* conhecimento implica justificção, não sabemos que P²⁴. Notemos que o princípio de subdeterminação também justifica a premissa

²³ Uma lista de filósofos que consideram esse o argumento cético “padrão” seria extensiva. Podemos citar alguns que apresentam o mesmo argumento (ou um argumento em linhas semelhantes): Unger (2002, capítulo 1), DeRose (1995), Nozick (1981), Dretske (1970).

²⁴ Esta é a terceira formulação do argumento tal como Brueckner apresenta (ibid.: 833):

(1F) do nosso argumento por fechamento, mas apenas, novamente, em conjunção com o internalismo. Se negarmos a implicação grifada acima, de que conhecimento implica justificção, como de fato o externalista nega, a mesma estratégia que eu esbocei e que realizaremos no capítulo seguinte continua aberta. Todavia, se aceitarmos o princípio de subdeterminação, temos de conceder ao cético que nossas evidências não excluem hipóteses céticas e, por isso, não são justificções das negações de hipóteses céticas – portanto, como já concluímos anteriormente, é inevitável aceitar que não possuímos conhecimento reflexivo das negações das hipóteses céticas. A possibilidade de saída aqui, eu volto a grifar, é argumentar que conhecimento reflexivo não é condição necessária para conhecimento de primeira ordem²⁵.

1.4. Contraexemplos de Gettier

Agora, vamos imaginar que o internalista acredite que o ceticismo seja um problema que não mereça esforços justamente por ser insuperável e que o desafio posto pela figura do cético pode ser propriamente ignorado desde que seja mantido no baú das curiosidades históricas. Assim, os problemas céticos, e tudo que vem com eles, seriam simplesmente deixados de lado como irrelevantes para a epistemologia. Ainda que isso ocorra, e que com isso o internalista não tenha diante de si o desafio insuperável de explicar como conquistamos conhecimento reflexivo de que não somos vítimas em um cenário cético, o adepto do internalismo encara mais um problema, a saber, a insuficiência da análise proposta em crença verdadeira justificada para posse de conhecimento. Os famosos contraexemplos ou problemas de Gettier (1963) mostram que a análise internalista, embora pareça eficaz em explicar como alguns casos de crença verdadeira em função da sorte não resultem em conhecimento, é obviamente vulnerável a outros tantos. Vamos, então, reconstruir esses contraexemplos em

(1C) Se minha evidência para crer que P não favorece P sobre HC, então eu não tenho justificção para crer que P. [de subdeterminação]

(2C) Minha evidência para crer que P não favorece P sobre HC. [premissa]

(3C) Eu não tenho justificção para crer que P. [de 1C, 2C]

(4C) Eu não sei que P. [de 3C]

Notemos que Brueckner não menciona o internalismo, e que a passagem de 3C para 4C não está autorizada sem que se aceite que a justificção é condição necessária para o conhecimento. O impacto desse argumento, contudo, está na tese de que *nunca temos justificção epistêmica*, (3C), não em (4C).

²⁵ É importante notar que o debate acerca da estrutura fundamental do argumento cético continua mesmo estabelecidos esses pontos. Brueckner (ibid.) defende a tese de que o fechamento é supérfluo em um argumento cético que depende inteiramente do princípio de subdeterminação, e então oferece o argumento que vimos na nota anterior, mas que depende, do mesmo modo, de uma concepção internalista de conhecimento. Cohen (1998) argumenta que ambos os princípios oferecem padrões de argumentos diferentes e independentes.

duas etapas: primeiro, fazendo uso da pressuposição de que é possível estar justificado a crer em uma proposição falsa. Um internalista relutaria em abrir mão dessa pressuposição (negá-la resultaria em infalibilismo, como dissemos anteriormente, a tese de que justificação é suficiente para o conhecimento). Mas não é necessário pressupor que se pode estar justificado a crer falsamente. Desse modo, veremos um caso como os de Gettier que não precisa dessa pressuposição. Em seguida vamos esboçar uma reação a esse problema que serve para alavancar o externalismo, que veremos em detalhes no próximo capítulo.

A formulação original desses problemas é bastante conhecida, mas podemos reproduzi-la para enfatizar o papel da sorte nesses casos, como segue: Edmund forma a crença de que John é dono de um Ford com boas evidências e razões. Reiteradas vezes, Edmund vê John dirigindo um Ford, John oferece carona a ele e assim por diante – Edmund fez tudo quanto poderia ter feito para crer responsabilmente. No entanto, a crença de que John é dono de um Ford é falsa (suponhamos que o carro seja da sua mulher). Portanto, Edmund não sabe que John é dono de um Ford, apesar da boa justificação. Agora, sem ter nenhuma pista do paradeiro de Smith, Edmund infere validamente da sua crença falsa de que John tem um Ford a seguinte disjunção: *John tem um Ford ou Smith está em Barcelona*. Ocorre que Smith de fato está em Barcelona e, como essa disjunção tem um dos disjuntos verdadeiros, ela mesma é uma proposição verdadeira obtida através de uma crença que Edmund estava justificado a crer, ainda que essa crença seja falsa. Assim as condições da análise internalista estão satisfeitas:

- (1) Edmund crê que John tem um Ford ou Smith está em Barcelona
- (2) John tem um Ford ou Smith está em Barcelona
- (3) Edmund está justificado a crer em John Tem um Ford ou Smith está em Barcelona

Contudo, dificilmente atribuiríamos conhecimento a Edmund nesse caso, pois, a crença de Edmund é verdadeira em função da sorte, ainda que ela tenha uma boa justificação. Portanto, a análise do conceito de conhecimento em crença verdadeira justificada não é suficiente para o conhecimento – ou algo falta a essa análise, ou algo está errado em algum dos seus elementos.

Quão perturbadores são os problemas de Gettier para o internalismo? Isso depende de se há maneiras de evitá-los sem abrir mão das intuições internalistas²⁶. Uma resposta seria a seguinte: o que há de errado é que inferir uma disjunção de outra proposição não é uma boa justificação. Portanto, Edmund não está justificado a crer (que John tem um Ford ou Smith está em Barcelona), e, portanto, não possui conhecimento de acordo com a análise internalista. O problema dessa réplica é que, se um procedimento perfeitamente aceitável em lógica dedutiva (inferir uma disjunção) não constitui uma boa justificação, então dificilmente algum outro tipo de inferência constitui: o corte que divide boas de más justificações seria arbitrário.

Outra pressuposição do exemplo é de que a justificação é transmissível através da implicação. Vejamos: Edmund está justificado a crer que John tem um Ford, e essa proposição implica que John tem um Ford ou Smith está em Barcelona – e, assim segue o problema, Edmund está justificado a crer nesta última proposição. Se o defensor do internalismo motivar uma negação dessa pressuposição, talvez possa sair-se ileso do contraexemplo²⁷. Embora essa seja uma alternativa atraente, ela está restrita a *alguns casos*, e o presente caso não é um desses. Claro está que a justificação para crer em uma proposição não transmite através da implicação quando a implicação em questão é uma *pressuposição* para crer. Por exemplo, suponhamos que um sujeito esteja justificado a crer, com boas evidências, que P: ‘um assalto está ocorrendo’. Ele observa um homem arrancar a bolsa de uma mulher e fugir. Uma implicação de P é a proposição Q: ‘esta não é uma cena de um filme sendo gravado’. A justificação que o sujeito possui para crer que P (o que ele vê acontecendo) não transmite através da implicação para Q, pois esta é uma pressuposição para crer que P – mais precisamente, para tomar as evidências acolhidas como justificação para crer que P. Para crer justificadamente que Q, o sujeito deveria ter evidências independentes (por exemplo, a observação de que não há nenhuma câmera por perto). Agora, a relação entre as proposições

²⁶ É forçoso mencionar uma tentativa de resolver os problemas de Gettier que mantém que a justificação seja condição necessária para o conhecimento e adiciona uma quarta condição. Essas são as teorias da não-derrogabilidade. A cláusula adicional é de que a justificação não pode ser derrogada. Uma definição de derrogabilidade que Lehrer e Paxson defendem é “se [o enunciado] P completamente justifica S em crer que H, então a justificação é derrogada por Q se, apenas se, (i) Q é verdadeiro, (ii) A conjunção de P com Q não justifica completamente S em crer que H, (iii) S está completamente justificado a crer que Q é falso e (iv) se C é uma consequência lógica de Q tal que a conjunção de C e P não justifica completamente S a crer que H, então S está completamente justificado a crer que C é falso” (LEHRER; PAXSON, 1969, p. 231). Está além das nossas pretensões avaliarmos detalhadamente esse tipo de teoria.

²⁷ Essa tese é desenvolvida detalhadamente por Wright (2004a), mas não como uma resposta internalista aos problemas de Gettier. Nós vamos voltar a esse assunto nos comentários à negação do princípio de fechamento epistêmico no capítulo seguinte. Como nós fazemos na sequência do texto, Wright limita a eficácia dessa estratégia a casos específicos.

‘John tem um Ford’ e ‘John tem um Ford ou Smith está em Barcelona’ de modo algum parece ser de pressuposição, embora haja uma relação de implicação entre elas. Nós voltaremos a falar sobre a falha da transmissão da implicação em §2.2.2., mas por hora basta notar que um argumento pela falha da transmissão da justificação no caso de Edmund precisaria de outra motivação – e a simples alegação de que essa falha evitaria casos de Gettier é obviamente gratuita.

Diferentemente das reações esboçadas acima, o internalista pode apontar que a justificação de Edmund não é boa porque a crença justificada, que serve de lema para a crença verdadeira, é falsa, seja ela, que John tem um Ford. Essa, no entanto, não é uma boa réplica. Não é uma boa réplica porque a ela subjaz a tese infalibilista que vimos acima: Edmund não está justificado a crer porque a crença alvo de justificação é falsa, logo, segundo essa réplica, Edmund apenas estaria justificado a crer se sua crença não fosse falsa. Essa resposta, se generalizada, tem o resultado de que apenas estamos justificados a crer em uma proposição qualquer P se P for verdadeira – no sentido de que a justificação deve ser suficiente para garantir a verdade da crença alvo, i.e., é condição necessária para a justificação epistêmica a infalibilidade com respeito à verdade da crença alvo. Dado, no entanto, que quase nunca estamos em condições de garantir sem possibilidade de erro que a crença alvo de justificação não seja pelo menos possivelmente falsa, então quase nunca estaríamos, segundo essa resposta, justificados e, se justificação é condição necessária para o conhecimento, quase nunca seríamos detentores de conhecimento. Portanto, essa resposta é demasiadamente onerosa, pois implica em ceticismo, e não pode ser contemplada.²⁸

Ainda assim, é possível construir um contraexemplo cuja eficácia independe tanto do princípio de fechamento epistêmico quanto da inferência de uma crença verdadeira através de uma crença falsa justificada – embora ele de fato dependa da possibilidade de se estar justificado a crer falsamente, pois é um caso de inferência indutiva. O caso apresentado por Zagzebski (2009, p. 118) é o seguinte: Dra. Linda é uma médica especialista em virologia,

²⁸ O infalibilismo é geralmente associado com a posição de Descartes, segundo o qual P é verdadeiro se e somente se o sujeito percebe P clara e distintamente, o que é suficiente para o conhecimento. Ao comentar essa tese, enquadrada no panorama geral do racionalismo, Sosa escreve: “Isso o compromete a rejeitar a própria possibilidade de crença falsa justificada, que faz dele imune a tais contraexemplos [de Gettier]. No entanto, nossa epistemologia racionalista alinha-se uma concepção de conhecimento como superconhecimento e de justificação como superjustificação, raridades dificilmente presentes quando alguém atribui “conhecimento” ou “justificação” a si mesmo ou a outros. Epistemologias mais realistas e menos exigentes, com efeito, implicam a possibilidade de uma crença ser ao mesmo tempo falsa e justificada, e, portanto, ensejam o problema de Gettier”. (SOSA; BONJOUR, 2003, p. 106)

atualizada com as descobertas no seu campo, competente e rigorosa. Seu paciente John aparece um dia no seu consultório e demonstra todos os sintomas característicos de uma infecção pelo vírus V1. Depois de realizar os testes recomendados, baseada, portanto, em boas evidências e razões e sem derogadores, Dra. Linda infere que John tem o vírus V1. Portanto, ela tem uma boa justificativa para a crença de que John está infectado pelo vírus V1. Agora, os sintomas que a Dra. Linda observa não são causados pela existência de V1 no corpo de John, mas por outro vírus, ainda não estudado, sequer descoberto e extremamente raro, que provoca os exatamente os mesmos sintomas, digamos, V2. A crença de que John tem V1, contudo, não é falsa – ele *de fato* foi contaminado por esse vírus, mas apenas muito recentemente, de modo que não é possível observar nenhuma manifestação relativa a essa infecção. Portanto, a Dra. Linda tem uma crença verdadeira e justificada (ela fez todos os exames disponíveis e levou em conta todas as evidências) de que John tem V1, mas ainda assim parece incontestável que ela não saiba que esse seja o caso. O problema é que ela satisfaz as condições de conhecimento exigidas pelo internalismo, pois tudo quando lhe é reflexivamente acessível – suas crenças a respeito de John, as evidências disponíveis e a memória dos testes empregados – são indicações suficientes de que a crença de que John tem o vírus V1 não é devida à sorte, que é responsabilmente mantida. Da sua perspectiva, ela é um agente epistêmico acima de qualquer suspeita – mas, ainda assim, falha em conquistar conhecimento.

O impacto provocado pelos problemas de Gettier diz respeito à insuficiência das análises tradicionais do conceito de conhecimento para a exclusão da sorte. No exemplo original, Edmund fez tudo quanto poderia ter feito para crer verdadeiramente, de modo que, embora fosse epistemicamente responsável (não acreditou com evidências insuficientes, não cometeu autoengano nem nenhuma falácia e assim por diante), ele ainda assim não evitou a má sorte: dadas as evidências das quais ele dispunha, é claramente um caso de azar epistêmico que a crença que justificam seja falsa, seja ela, de que John tem um Ford. Isso significa que, em muitas situações semelhantes, a crença de que John tem um Ford não seria falsa, e as evidências disponíveis seriam tão boas nessas situações quanto na situação original. Por um lado, portanto, a satisfação de uma condição internalista para o conhecimento não elimina a *má sorte*. Mas, e é isto que torna os exemplos de Gettier propriamente cativantes, a satisfação de uma condição internalista de conhecimento também não elimina a *boa sorte*, pois a crença alvo de conhecimento é de fato verdadeira, além de justificada: Edmund infere

validamente, da sua crença falsa, uma crença verdadeira, o que não é mais do que uma jogada de *boa sorte* epistêmica: Smith poderia muito bem estar em Madrid ou em Pamplona, mas ocorre de estar em Barcelona (o mesmo pode ser dito do caso da Dra. Linda). Eis, então, o papel duplo da sorte nos contraexemplos de Gettier. Diz Zagzebski, comentando esses casos: “um acidente de má sorte é cancelado por um acidente de boa sorte – a verdade é conquistada, mas é conquistada pela sorte” (2009, p. 116). Deve estar claro, portanto, que a condição de justificação internalista que examinamos não é suficiente para a exclusão de crenças verdadeiras em função da sorte – o internalismo não satisfaz, pois, a nossa intuição inicial sobre conhecimento²⁹.

1.6. Observações Finais

Neste capítulo nós vimos alguns aspectos do internalismo, a concepção epistemológica segundo a qual conhecimento implica possibilidade de acesso reflexivo ao que faz com que a crença alvo de conhecimento seja de fato conhecimento. Vimos que essa concepção de conhecimento em conjunção com a intuição epistemológica fundamental, seja ela, de que conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte, implica que o sujeito deve ter acesso epistêmico ao que faz com que a sua crença seja verdadeira sem ser afetada pela sorte, e que, portanto, a exclusão da sorte é dada por razões, evidências, crenças, memórias e experiências – tudo que um indivíduo pode acessar sem nada de “externo” a si.

Como crítica ao internalismo nós vimos dois problemas contundentes: o ceticismo, que é consequência da conjunção do internalismo com o princípio de fechamento epistêmico, e os problemas de Gettier. Que internalismo implica ceticismo deve servir para mostrar que o internalismo não pode ser condição necessária para o conhecimento, enquanto que internalismo não é suficiente para a exclusão de crenças verdadeiras em função da sorte mostra que o internalismo não pode ser condição suficiente. Ainda assim, as intuições internalistas não são inteiramente dispensáveis – elas gozam até mesmo de alguma

²⁹ Como mencionamos antes, o caso do relógio de Russell é muito semelhante. As evidências das quais Bertrand dispõe são boas – imaginemos que seu relógio geralmente é um índice confiável e que nunca havia parado antes. Para aproximar este caso com os de Gettier, vamos aceitar que Bertrand crê falsamente que seu relógio está funcionando (digamos, ele não apenas olha para seu relógio, ele de fato entretém conscientemente uma atitude proposicional ao observá-lo). Através dessa crença falsa com boa justificativa, o que caracteriza um caso de má sorte epistêmica, ele infere que as horas são tais – e essa crença é verdadeira em função da sorte, pois de fato é a hora que Bertrand acredita que seja. O resultado é novamente um caso de falta de conhecimento que satisfaz as condições internalistas, e o internalista é deixado sem resposta de porque Bertrand não sabe que horas são.

plausibilidade inicial. Nós vamos voltar a esse assunto quando avaliarmos, no terceiro capítulo, as observações de Wittgenstein sobre certeza e conhecimento, mas já podemos adiantar que vamos manter a necessidade de que o sujeito disponha do acesso epistêmico às razões e evidências para crer em função da sua *responsabilidade epistêmica*, que diz respeito não ao conhecimento, mas às suas *alegações*. Isso deve ser feito sem implicar uma concepção deontológica, pois esta, como vimos, é afetada pelo problema do voluntarismo doxástico.

2. Externalismo

O internalismo é, como vimos, uma concepção epistemológica segundo a qual a posse de conhecimento implica que o sujeito cognoscente possa acessar suficientemente por reflexão aquilo que torna a sua crença verdadeira em conhecimento, a saber, a justificação para crer. Visto que o externalismo (sem especificações adicionais) é apenas a negação do internalismo, compreendemos essa linha teórica da seguinte maneira: é falso que um sujeito apenas sabe que P se, e somente se, ele pode acessar suficientemente por reflexão aquilo que torna a crença verdadeira de que P em conhecimento. Endossar esse tipo de concepção, com a devida motivação, enseja a possibilidade de que tenhamos conhecimento mesmo na carência de algum conhecimento de segunda ordem, reflexivamente articulado, que justifique nosso conhecimento de primeira ordem – ou seja, é possível saber que P mesmo sem conhecimento “reflexivo” acerca de P³⁰. Essa é, pois, a estrutura geral das análises externalistas das quais trataremos aqui neste capítulo, dando ênfase em algumas das definições positivas de externalismo. Nós temos ainda em mente as mesmas perguntas que no capítulo anterior: *o que, associado à crença verdadeira, faz dela conhecimento? Qual é a garantia epistêmica que exclui casos de crença verdadeira em função da sorte?*

O afastamento da tradição epistemológica (pelo menos, da tradição herdada da Idade Moderna) promovido pela negação do internalismo é o que leva a alegações como a de Chisholm:

Alguns autores que afirmam conceber conhecimento e justificação epistêmica “externamente” não estão preocupados com a teoria do conhecimento tradicional. Isso significa que eles não estão preocupados com as questões socráticas “O que eu posso saber?”, “Como eu posso estar certo de que minhas crenças estão justificadas?” e “Como eu posso melhorar meu estoque atual de crenças?”. (1988, p. 285)

É correto afirmar que essas questões perdem parte da sua relevância no cenário conceitual promovido pelo externalismo, visto o caráter reflexivo destas questões (caráter esse que, como vimos, não é condição para a posse de conhecimento segundo os externalistas). Agora, isso não implica o que Chisholm escreve imediatamente a seguir: “Com efeito, muitos

³⁰ O que, obviamente, não implica que *não seja possível* possuir conhecimento reflexivo, embora algumas teorias externalistas tenham dificuldade de mostrar como conhecimento reflexivo possa ser adquirido sem uma circularidade viciosa, como veremos em 2.1.1.

dos tais filósofos não estão preocupados com a análise de qualquer conceito comum de conhecimento ou de justificação epistêmica” (ibid.). Aqui a crítica de Chisholm erra o alvo, porque o externalismo pode oferecer um conceito de conhecimento que está em harmonia com a intuição pré-filosófica fundamental de que possuímos conhecimento acerca de uma ampla gama de proposições empíricas. Para oferecer esse mesmo resultado, o internalismo enfrenta dificuldades agudas: a não ser que a ameaça cética seja ignorada ou que alguns princípios epistêmicos bastante plausíveis sejam arrazoadamente negados³¹, o acesso reflexivo à justificação é uma exigência insuficiente e desnecessária. Se chegarmos à terra prometida pelo externalismo (e eu argumentarei neste capítulo que de fato chegaremos), portanto, uma concepção externalista de conhecimento parece ser, pelo menos no que diz respeito aos resultados que pode oferecer, mais “comum” do que os conceitos internalistas. Eu deixo para que o leitor compare, por exemplo, a análise externalista mais famosa (mas, como veremos em seguida, nem por isso a melhor), segundo a qual conhecimento é crença verdadeira obtida por processo confiável, com as perguntas que Chisholm faz.

Vamos, então, examinar as quatro seguintes análises externalistas de conhecimento: a teoria causal e o confiabilismo clássico de Goldman, a teoria de rastreamento de Nozick e a teoria da segurança de Sosa e Pritchard. Nosso procedimento para testar a melhor análise será, como é comum na epistemologia contemporânea, a apresentação de contraexemplos às definições. Nossos três maiores objetivos serão: fazer justiça à nossa intuição inicial, de que conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte, defender uma análise que não sofra dos problemas de Gettier (originais e derivados) e apresentar uma resposta ao cético, ou um modo de estancar o argumento tal como o esquematizamos, isto é, operando a partir do princípio de fechamento epistêmico.

2.1. Teoria Causal do Conhecimento e Confiabilismo

Imediatamente depois da publicação dos problemas de Gettier, Goldman (1967) oferece uma resposta que pretende dar conta dos contraexemplos em questão. A análise que

³¹ O princípio de subdeterminação é especialmente danoso aqui, porque ele implica, como mencionamos anteriormente, que nunca possuímos justificação epistêmica sobre nenhuma proposição empírica. Justificação aqui é entendida como o internalista a define, a saber, como bases de formação de crença que são reflexivamente acessíveis (veja a menção explícita à posse de evidência como condição necessária para a justificação na formulação do princípio). A tarefa, pois, de conciliar internalismo sobre condições de justificação e princípio de subdeterminação parece, na melhor das hipóteses, hercúlea.

Goldman propõe é de crença verdadeira *causalmente* relacionada com o fato que faz da proposição acreditada verdadeira. Essa parece ser uma maneira eficaz de garantir que a posse de conhecimento exclua que a crença alvo de conhecimento seja verdadeira em função da sorte. Para vermos o porquê disso, lembremo-nos de como descrevemos o caso de Edmund, que crê justificadamente que John tem um Ford, uma proposição falsa, da qual ele infere a disjunção: John tem um Ford ou Smith está em Barcelona. Essa última proposição é verdadeira, mas apenas em função da sorte. A análise causal de Goldman dá conta desse caso porque o que faz a crença disjuntiva de Edmund verdadeira é um fato com o qual Edmund não tem nenhuma relação causal – ele extrai *ex nihilo* a crença de que Smith está em Barcelona: “Se [Edmund] viesse a acreditar que [John tem um Ford ou Smith está em Barcelona] ao ler uma carta de [Smith] carimbada de Barcelona, então poderíamos dizer que [Edmund] sabia que [John tem um Ford ou Smith está em Barcelona]” (1967, p. 357).

Essa é, com efeito, uma concepção apenas superficial de causalidade (ainda que satisfatória à primeira vista), e Goldman aprofunda a ideia inicial para incluir não apenas a percepção, mas a memória, o testemunho e inferências (em que as premissas acreditadas são causalmente conectadas com a crença alvo de conhecimento). Não é preciso entrarmos nesses detalhes, pois o que é importante destacar é a ruptura com a tradição epistemológica – que Goldman não deixou de notar. A sua análise tem como consequência que o conhecimento reflexivo exigido pelo internalismo, não é condição necessária para o conhecimento, pois, segundo a teoria causal, o sujeito sabe que P se sua crença de que P está causalmente relacionada com o fato que P – independente das razões que o sujeito pode vir a elencar para crer. Adicionalmente, processos causais, como as miríades de transmissões sinápticas que ocorrem em um sujeito cognoscente, obviamente não são necessariamente acessíveis através da reflexão. Goldman escreve:

Sem dúvida, nós às vezes sabemos que as pessoas sabem certas proposições, pois nós às vezes sabemos que as suas crenças são causalmente conectadas (de um modo apropriado) com os fatos acreditados. Por outro lado, frequentemente pode ser difícil ou até mesmo impossível descobrir se essa condição está satisfeita para uma dada proposição ou para uma dada pessoa. Por exemplo, pode ser difícil para que eu descubra se realmente me lembro de certo fato do qual eu pareço me lembrar. As dificuldades existentes para *descobrir* se alguém sabe dada proposição não constituem dificuldades para a minha análise, contudo (ibid., 372).

Isto é, a adequação da análise causal independe de um eventual resultado negativo para o projeto reflexivo de, nos termos de Goldman, descobrir que sabemos dada proposição.

Isto é, mesmo que o projeto de descobrir que sabemos seja inconclusivo, e que com isso não possamos identificar as conexões causais supostamente relevantes para o conhecimento, as crenças verdadeiras com a relação causal adequada aos fatos que fazem delas verdadeiras não deixariam de resultar em conhecimento. O resultado segundo o qual o conhecimento reflexivo, o “descobrir se alguém sabe”, nas palavras de Goldman, não é condição necessária para a posse de conhecimento de primeira ordem é genuinamente externalista.

Como o próprio Goldman mostrou cerca de uma década mais tarde, no entanto, a teoria causal é essencialmente falha: ela não é capaz de explicar certos casos em que o sujeito tem uma crença verdadeira que obviamente não é conhecimento, mesmo que nesses casos haja uma relação causal entre a crença e o fato que faz dela verdadeira (além de ser uma explicação no mínimo nebulosa de como adquirimos conhecimento matemático e ético, se há verdades da ética). Depois disso, a teoria causal tornou-se uma curiosidade histórica – mas não podemos deixar de notar a intuição externalista de que a propriedade distintiva de estados de conhecimento é uma relação irrefletida entre crença e verdade. Vamos, então, ao contraexemplo apresentado por Goldman (1976), que serve para promover a famosa análise confiabilista de processo³²:

Imaginemos que Celeste está dirigindo pelo interior e sem saber ela entra no condado dos celeiros falsos, um condado em que a grande maioria dos celeiros é apenas uma fachada que simula perfeitamente um celeiro, como nos cenários hollywoodianos, sem poder servir como um. Para cada 999 celeiros falsos, há, contudo, um celeiro real que Celeste por acaso se encontra de estar olhando logo após ter entrado no condado dos celeiros falsos. Ela o vê (em boas condições de percepção) e acredita que tem diante de si um belo exemplar de celeiro real. Sua crença é verdadeira, *mas*, diz Goldman “se o objeto fosse um fac-símile, [Celeste] o teria confundido com um celeiro” (1976, p. 773).

Certamente há algo de errado com a situação epistêmica de Celeste: embora sua crença de que há um celeiro diante de si seja verdadeira e causalmente relacionada com o fato que faz dela verdadeira, nossas intuições aqui tendem a dizer que ela não possui conhecimento. Ademais, contra o internalismo, podemos dizer que ela dispõe de boas razões e evidências – sua vista não é prejudicada pela distância, e, em circunstâncias normais, nada de

³² Eu sigo Plantinga (1993) em reconhecer o confiabilismo de processo do “velho” Goodman (1976) como paradigmático, em oposição ao confiabilismo de probabilidade.

reflexivamente acessível ofereceria garantias melhores para a crença verdadeira de que há um celeiro diante de si. No entanto, dada a maneira como descrevemos o caso, ela não sabe que ali há um celeiro. Notemos, principalmente, que algo de externo à crença de Celeste, que não o seu valor de verdade, parece privá-la de garantia epistêmica. O diagnóstico de Goldman é de que, *naquelas circunstâncias*, o exercício de um processo subjetivo de reconhecimento de celeiros *não é confiável*. Como vamos entender o conceito chave de confiabilidade aqui? Diz Goldman:

Rudemente, um mecanismo ou processo cognitivo é confiável se ele não apenas produz crenças verdadeiras nas circunstâncias atuais, mas produziria crenças verdadeiras, ou ao menos inibiria crenças falsas, em situações contrafactuais relevantes. (ibid.: 771)

O que há de errado, pois, na situação epistêmica de Celeste é que, *nas circunstâncias imaginadas*, o processo pelo qual ela formou sua crença facilmente resultaria em uma crença falsa, embora atualmente resulte em uma crença verdadeira. O confiabilismo de processo³³ – que recebe esse nome porque enfatiza o processo pelo qual a crença é formada³⁴ – pretende explicitamente acomodar a nossa intuição inicial de que conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte, caracterizando-se, como é frequentemente dito na literatura pós-Gettier, como uma epistemologia anti-sorte. Novamente: nós interpretamos a ideia de que a verdade de uma crença é devida à sorte de acordo com uma noção modal: em circunstâncias semelhantes, mas diferentes das atuais nos aspectos relevantes, a crença seria falsa. No caso de Celeste, em circunstâncias semelhantes, como naquelas em que ela dirigiu algumas centenas de metros até o próximo celeiro, sua crença facilmente seria falsa³⁵. A definição de confiabilidade de um processo de formação de crença visa eliminar precisamente ocorrências desse tipo ao fazer menção às circunstâncias em que o processo de formação de crença é exercido – esses são fatores *externos* que determinam a posse da garantia epistêmica que, em conjunção com uma crença verdadeira, confere conhecimento ao sujeito de acordo com o confiabilismo. É isso que caracteriza o confiabilismo como uma noção externalista conhecimento, dispensando inteiramente o acesso reflexivo como uma condição de posse de

³³ Eu vou seguir atribuindo confiabilidade a tipos ou ocorrências de processos, ignorando a alternativa que atribui confiabilidade a *crenças*. Como notado por Vogel (2000, p. 604) há uma diferença aqui na formulação do condicional contrafactual que batizei abaixo de (CCC). Eu não tomo essa diferença como especialmente relevante.

³⁴ Usamos esse nome em oposição ao confiabilismo de agência, em que o conhecimento não é relativo ao processo pelo qual a crença é formada, mas ao exercício das virtudes epistêmicas na formação da crença em questão. Nós vamos comentar a relação entre essas duas variações de confiabilismo em um instante.

³⁵ Notemos que não é *preciso* introduzir a probabilidade da verdade de uma crença para a avaliação da confiabilidade do processo – mas a adoção dessa estratégia constitui uma variação de confiabilismo.

conhecimento. O que caracteriza estados de conhecimento, então, é uma relação de covariância entre crença e verdade que é garantida pelo processo através do qual a crença foi obtida. Desnecessário dizer, o confiabilista não exclui inferências indutivas e dedutivas do conjunto de processos confiáveis de obtenção de crença, pois, na medida em que aquelas transmitem a verdade, são modos de garantir que crença e verdade estejam alinhadas. O que não é necessário é que o sujeito *saiba* que é um processo confiável que garante essa covariância.

Para tornar essas observações mais claras, imaginemos um caso parecido com o de Celeste, mas em que a proporção seja de 999 celeiros reais para um falso (no condado *do* celeiro falso): se ela formasse a crença verdadeira de que tem diante de si um belo celeiro real através dos *mesmos* processos subjetivos de formação de crença exercidos no cenário original, *nestas circunstâncias*, o processo seria confiável, porque produziria crenças verdadeiras em situações contrafactuais – digamos, nas situações em que ela dirigisse por mais algumas centenas de metros até que encontrasse outro celeiro e formasse uma crença também verdadeira. Isso significa que, se as coisas fossem diferentes, a crença do sujeito teria acompanhado essas diferenças. No caso do condado do celeiro falso, o indivíduo continuaria a crer verdadeiramente, no caso original de Celeste, contudo, ela acreditaria falsamente em circunstâncias alternativas.

O que devemos destacar, então, é uma forte intuição modal presente no confiabilismo de processos – o que Goldman não deixou de perceber (Cf. 1976, p. 771). Com efeito, a própria noção de confiabilidade é uma noção modal: dizemos que algo é confiável, porque em algumas situações diferentes o resultado seria o esperado (por exemplo, um relógio é confiável se ele nos dá o horário certo, independente do horário em que o conferimos). Assim sendo, o confiabilismo incorpora uma condicional contrafactual com a restrição do processo de obtenção de crença. Nós fixamos esse processo no cenário em que a história é contada, e, por simplificação, chamamos esse cenário de mundo atual. Por exemplo, Celeste atualmente (no cenário em que descrevemos) forma a crença verdadeira de que há um belo celeiro no campo à sua frente pelo mesmo processo que levamos em conta na formação de uma crença semelhante em uma situação alternativa. De acordo com o confiabilismo, então, um sujeito S sabe que P se satisfaz a seguinte condicional contrafactual confiabilista:

(CCC) Se P fosse falso, S não acreditaria que P através do processo pelo qual atualmente acredita que P³⁶.

Com (CCC) temos uma interpretação modal do *insight* confiabilista. A ideia aqui é que, se a crença de S foi obtida por um processo confiável, ela o permite discriminar as situações em que P é o caso de situações alternativas em que P é falsa. Naturalmente, não é qualquer alternativa que um processo confiável permite excluir – e aqui podemos dar sentido à expressão que Dretske (1970) fez famosa, a noção de “alternativas relevantes”. Um relógio que é confiável porque nos dá o horário certo não tem a sua confiabilidade prejudicada porque não oferecia o mesmo resultado se estivesse em um ambiente com muita pressão, como no fundo do oceano. Essa seria uma alternativa (porque é diferente da situação atual) irrelevante (porque não influencia a confiabilidade do relógio). Semelhantemente, nossos processos perceptivos, por exemplo, não nos permitem excluir as alternativas de que somos cérebros encubados ou vítimas de um Gênio Maligno, pois, nesses cenários, os mesmos processos de que atualmente dispomos gerariam crenças falsas. Isso não faz, no entanto, com que a nossa percepção não seja um processo confiável em circunstâncias normais, porque a situação contrafactual descrita nos cenários céticos não é relevante, não, pelo menos, nos nossos inquéritos epistêmicos de dia-a-dia.³⁷ Isso é claro: no caso de Celeste e os celeiros falsos, nós somos introduzidos à possibilidade de que sua crença tivesse sido falsa pela descrição do cenário. Assim, naquelas circunstâncias, o processo pelo qual ela obteve a crença ‘há um belo exemplar de celeiro aqui’ não exclui a alternativa relevante de que o celeiro que ela observa poderia ser falso – e aqui ela falha em ter conhecimento, pois continuaria a crer mesmo que sua crença tivesse sido falsa. Isto é, ela não satisfaz (CCC)³⁸.

³⁶ Compare com a análise de Armstrong de conhecimento perceptual que Goldman examina. A terceira condição, que possui o condicional contrafactual, diz: “não há contrário relevante q a p, tal que, se q fosse verdadeira (ao invés de p), então S (ainda) acreditaria que p.” (GOLDMAN, 1976, p. 778).

³⁷ *O que faz* de uma alternativa relevante é outro assunto – geralmente caro aos contextualista, que em geral aceitam que diferentes contextos conversacionais tornam diferentes alternativas relevantes. Para apresentações do contextualismo em epistemologia cf. Dretske (1970), Stine (1971), DeRose (1995), Lewis (1996) – e, para algumas críticas, Sosa (2000) e Pritchard (2005). Por falta de espaço, nós não avaliaremos profundamente as assim chamadas “teorias relevantistas”, pelo contrário, dispensaremos qualquer interpretação substancial dessa noção através da análise externalista que endossamos – veja §2.3.1 abaixo.

³⁸ Como Goldman observa (1976., p. 779), a condicional que nós chamamos de (CCC) exclui casos de conhecimento que intuitivamente diríamos que são, sim, conhecimento. Portanto, ela precisa de um refinamento. O exemplo é de Oscar, que tem o mau hábito epistêmico (e possivelmente mau hábito prático) de confundir lobos com cachorros. Ele vê Lingu, o linguinha, e forma a crença P ‘estou vendo um cachorro’. Se descrevermos o cenário em que Oscar se encontra de modo a tornar relevante a alternativa, Q, de que ele poderia estar vendo um lobo (digamos, se ele está no Alasca), Oscar continuaria acreditando que P mesmo que Q fosse verdadeira e não P. Assim, vendo um lobo, ele acreditaria que vê um cachorro, talvez um pastor alemão. Consequentemente, o processo pelo qual ele obteve a crença de que P não exclui a alternativa relevante Q – e ele

A intuição anti-sorte oferecida pelo confiabilismo é uma boa estratégia para lidar com casos de Gettier, pois ela atesta que os sujeitos continuariam a crer falsamente dadas as alternativas relevantes que seus processos de obtenção de crença não permitem excluir. Por exemplo, Edmund crê verdadeiramente que John tem um Ford ou Smith está em Barcelona. O processo cujo resultado é essa crença não exclui as alternativas relevantes de que Smith poderia estar em Valência ou em Pamplona – e então facilmente a crença de Edmund seria falsa, pois não satisfaz o (CCC). Isso sendo dito, podemos avançar para as objeções ao confiabilismo.

2.1.1. Objeções ao Confiabilismo

O mais famoso dos casos que motivam a análise confiabilista é o dos discriminadores do sexo de frango (os *chicken sexers*). Segundo a história contada, esses sujeitos examinam frangos recém nascidos e, sem nenhuma razão disponível, têm uma excelente taxa de acerto quanto ao gênero dos frangos. Isso é: para cada frango examinado, a crença a respeito do seu sexo é obtida por um processo confiável que conduz à verdade. Em alguns casos, os discriminadores não apenas carecem de razões, como acreditam (falsamente) que a fonte do seu conhecimento é a visão – enquanto, na verdade, diz a lenda, seu conhecimento é obtido pelo olfato. O veredicto externalista é uma atribuição de conhecimento aos discriminadores de frango nesse caso, enquanto os internalistas relutariam, por razões óbvias, em dizer que os sujeitos sabem os sexos dos frangos.

É esse um caso bom o suficiente para motivar o confiabilismo *contra* uma noção internalista de conhecimento? Há a sugestão de que não³⁹. A razão para isso é que, pelo menos à primeira vista, podemos facilmente acomodar o caso dos discriminadores de frango

não saberia que vê um cachorro ao ver Lingu. Há algo de errado aqui, pois Oscar não confundiria duas criaturas tão diferentes como Lingu e um lobo. Portanto, sem uma especificação que diz respeito às condições em que o sujeito efetivamente discrimina objetos semelhantes, a condição posta em (CCC) não pode ser aceita.

³⁹ Feita por Brandom (2005, capítulo 3). Sua estratégia é mostrar que os casos que, segundo ele, melhor motivam o confiabilismo não promovem um reposicionamento da epistemologia, que então se focaria no estudo natural da confiabilidade de processos e, com isso, dispensaria os conceitos normativos (de razões e evidências e regras inferenciais) da epistemologia tradicional. A passagem do exame desses casos para um reposicionamento da epistemologia e uma superação de conceitos normativos não está autorizada fundamentalmente porque 1) uma sociedade em que todos os sujeitos cognoscentes obtivessem suas crenças apenas por processos confiáveis não seria inteligível (tampouco teria o conceito de conhecimento) e 2) a atribuição de confiabilidade a um processo (exercido por um sujeito cognoscente em determinadas circunstâncias) faz com que o sujeito que atribui confiabilidade endosse um tipo de *inferência* socialmente articulada que Brandom chama de “inferência de confiabilidade” (2005, p.120).

(e outros casos análogos) em um enquadramento conceitual internalista, o que diminuiria a diferença entre o confiabilismo e o internalismo. E estratégia consiste primariamente em definir a posse de conhecimento em termos internalista nas mesmas linhas que usamos, a saber, como *acesso possível à justificação (relativamente às capacidades atuais do sujeito)*. Esse seria o caso, por exemplo, de um discriminador que obtém, pelo processo confiável PC, as crença verdadeiras P, de que o frango f1 é macho, Q, de que o frango f2 é fêmea, R, de que o frango f3 é fêmea e assim por diante. Depois do exercício particular de obtenção de P, Q, R ... X, e da confirmação da verdade dessas crenças, o sujeito poderia inferir, com um momento de atenção, a crença J: de que ele próprio é um discriminador confiável de frangos. Assim ele pode acrescentar J às crenças P, Q, R... X como justificativa para suas crenças alvo de conhecimento acerca do sexo dos frangos, sejam elas passadas ou futuras. J parece satisfazer a demanda internalista de justificação reflexivamente acessível⁴⁰. Portanto, os casos que melhor motivam o confiabilismo, em oposição a um internalismo, não podem ser aqueles em que os sujeitos têm a capacidade de invocar uma justificação para suas crenças verdadeiras obtidas por processos confiáveis.

Para que o confiabilismo não seja uma variação de internalismo, imaginemos, por exemplo, um discriminador de sexo de frangos que, apesar de extremamente confiável, tem a convicção de que não é um discriminador confiável, e que, assim, não pode acrescentar ao conjunto de suas crenças uma justificação como J acima. Esse seria um caso genuinamente estranho de obtenção de conhecimento, e nós seguramente relutaríamos em confiar em um sujeito que procede nessa maneira. Isso sugere que a característica externalista geral do confiabilismo, a saber, de que é possível que um sujeito possua conhecimento mesmo na carência de quaisquer razões e evidências, não pode constituir a norma. Isso é, mesmo que seja de fato possível possuir conhecimento sem justificação acessível, se nós sempre procedêssemos sem razões ao obtermos crenças verdadeiras, dificilmente poderíamos atribuir pública e razoavelmente conhecimento uns aos outros. Com isso, não poderíamos discriminar detentores de conhecimento, nos quais poderíamos confiar, daqueles cujos exercícios cognitivos não produzem conhecimento.

⁴⁰ Compare com Brandom: “apesar de que a crença [por exemplo, de que f1 é macho] tenha sido adquirida não-inferencialmente por mecanismos perceptuais, *ela poderia* nesse caso ser justificada inferencialmente” (2005, p. 102). E, assim sendo, “esses são casos que alegremente podem ser acomodados no *framework* de internalismo justificatório” (ibid, p. 103).

Essa não é uma boa objeção – apesar de realmente lançar luz sobre um problema incisivo que o confiabilismo deve enfrentar. Essa não é uma boa objeção por duas razões relacionadas: sob a ótica internalista, se considerarmos internalismo como a tese de que, para possuir conhecimento, o sujeito deve *saber* que sabe, dificilmente J satisfaria a demanda internalista sozinha sem uma razão que seja boa evidência da confiabilidade do processo PC pelo qual J foi adquirida. Nesse sentido, um internalista dificilmente aceitaria que a crença de que J está justificada e que, portanto, está conhecida – ou que o sujeito tem um acesso epistêmico imediato à sua verdade. Um internalista não aceitaria que J está justificada porque, afinal de contas, são os resultados obtidos pelo processo PC que *pressupõem* a verdade de J e que estão servindo de justificação epistêmica para J no exemplo acima. Esse é o segundo motivo pelo qual a objeção esboçada não é eficaz: o sujeito dos experimentos mentais confiabilistas não pode adquirir justificação adicional para suas crenças obtidas por processos confiáveis através da constatação de que seus próprios processos são confiáveis *sob ótica nenhuma*: há algo de epistemicamente vicioso nessa investida. Portanto, não há como fazer do confiabilismo uma vertente de internalismo. Em adição a isso, o problema realmente incisivo ao qual aludimos é precisamente este (cuja formulação barroca parece inevitável): na medida em que o confiabilismo admite a possibilidade de que um sujeito possua conhecimento através de um processo anteriormente à confirmação de que o processo pelo qual ele adquire suas crenças é confiável, há a possibilidade de que o conhecimento obtido por esse processo sirva de confirmação da sua própria confiabilidade⁴¹. Há algo de obviamente circular em proceder dessa maneira – o sujeito que obtém conhecimento sobre a confiabilidade de seus processos através dos exercícios desses mesmos processos é como o Barão de Münchhausen no conto em que ele sai do pântano em que afundava puxando o próprio cabelo.

A circularidade em confirmar a confiabilidade de um processo pelos resultados do seu exercício é o que Vogel (2000) chamou de *bootstrapping*. Uma maneira mais sistemática de evidenciar o que está errado é a seguinte: Suponhamos que Jonathan esteja na sala de sua casa e que lá tenha um termômetro confiável em que ele de fato confia⁴². Ao observá-lo, Jonathan adquire a crença de que (1) o termômetro na sala marca 22°C e está 22°C. Jonathan deduz de (1) a crença de que (2) o termômetro está funcionando corretamente nesta ocasião. Jonathan está autorizado a dar esse passo porque, se o termômetro é um mecanismo confiável, o processo pelo qual Jonathan obteve (1) ao observá-lo é confiável também e, portanto, ele sabe

⁴¹ Esse ponto é devido a Cohen (2002).

⁴² Esse exemplo é uma adaptação do exemplo de Vogel (2000) para mostrar o mesmo ponto.

que (1). Sendo (2) uma consequência dedutiva de (1), e sendo a dedução um processo confiável, Jonathan está autorizado a crer que (2). Agora, passados alguns dias, Jonathan faz o mesmo procedimento reiteradas vezes e infere indutivamente que (3) o termômetro sempre marca a temperatura corretamente. A não ser que o confiabilista exclua a indução do conjunto de processos confiáveis, Jonathan também está autorizado a realizar esse passo. Por fim, ele infere que (4) o termômetro é confiável.

Esse é um caso claro de *bootstrapping*, e representa um problema para a obtenção de conhecimento reflexivo no panorama conceitual do confiabilismo. O problema é que as intuições iniciais do confiabilismo sancionam os passos de (1) a (4) acima e falham em explicar, pelo menos à primeira vista, o que há de errado em proceder assim. E como Vogel (ibid., pp. 618-9) acuradamente nota, se o confiabilista encontra uma explicação do que há de errado em *bootstrapping*, uma estratégia argumentativa que parece disponível ao confiabilista no debate contra o cético perde a eficácia. Essa estratégia é um argumento confiabilista com inspiração mooreana: suponha que um sujeito saiba, através de um processo confiável, que ele tem uma mão. Isto é, se ele não tivesse uma mão, ele não acreditaria que tem uma mão (através do mesmo processo pelo qual ele atualmente crê nessa proposição). Se ele sabe isso, então é verdade que ele tem uma mão – se isso é verdade, a consequência imediata é que ele não é um cérebro desencorpado em uma cuba em Alfa Centauri (e, por fechamento, que ele sabe disso). Assim, com um momento de atenção, o indivíduo pode vir a saber que seus processos são confiáveis (ou, pelo menos, que não são massivamente enganosos). Essa é uma situação delicada, pois negar a validade de inferências por *bootstrapping*, como parece intuitivo que façamos, requer uma explicação que faz com que argumentos confiabilistas de origem mooreana contra os céticos percam o apelo.

Sosa (2011, 2009) apresenta uma tentativa de solução da circularidade que os casos de *bootstrapping* mostram (com efeito, sua preocupação é com um panorama mais geral do que o confiabilismo). Eu apenas a esboçarei em linhas gerais porque, mesmo que ela funcione – e explique o que há de errado com *bootstrapping*, se algo há – o confiabilismo de processos encara um tipo de contraexemplo que não deixa muito para a ideia de processos confiáveis. O argumento de Sosa consiste em diferenciar dois tipos de “competências epistêmicas” – faculdades, capacidades e disposições – que resultam em tipos diferentes de conhecimento, animal e reflexivo. A distinção é sobre as competências que envolvem razão e as que não

envolvem razão. Explicando o primeiro tipo, Sosa escreve: “competências que envolvem razão são aquelas que propriamente pesam razões na fixação de crenças, ou, ao menos, de aparências”. (2011, p. 145, nota). Apesar do vocabulário idiossincrático, podemos entendê-lo como afirmando que a realização de alguns processos (entendendo ‘competências epistêmicas’ e ‘processos epistêmicos’ como sinônimos) envolve a articulação racional e são, portanto, normativos, caracterizando o conhecimento reflexivo. O outro tipo de processos, definido negativamente, não envolve esses procedimentos na obtenção de conhecimento e resulta no que podemos chamar de *conhecimento animal* ou essencialmente externalista. Essa é uma distinção familiar aos externalistas, especialmente aos confiabilistas, pois abre espaço para que determinados processos não dependam de uma justificação, entendida como a articulação de razões e evidências, para o sucesso do seu exercício. Naturalmente, a tarefa adicional é precisar quais são esses processos. Nessa direção, uma ideia é que a obtenção de crenças que possibilitam as nossas práticas de justificação não é baseada em razões para o seu exercício, mas sim uma justificação que deriva do “compromisso padrão que vem com a natureza humana normal” (SOSA, 2011, p. 146). Mais simplesmente: o modo como *agimos* ao confiar nos nossos processos mais básicos, como a visão, é o que confere justificação epistêmica a esses processos (essa é, em uma palavra, uma teoria pragmática da justificação).

Assim sendo, a eventual descoberta a respeito da confiabilidade desse tipo específico de processo não resulta em uma circularidade viciosa, como nos casos de *bootstrapping* – não é como se essa descoberta fosse a *verificação* de uma pressuposição implícita, que seria fatalmente circular. O exemplo é dos cientistas que investigam o funcionamento da visão através da observação visual dos dados coletados. A circularidade aqui não ameaça esse tipo de descoberta empírica, mesmo que o projeto do cientista seja dependente do exercício da sua visão. Isso se deve ao fato de que a visão é um tipo muito peculiar de processo em que confiamos irrefletidamente, sem o auxílio da razão, com o nosso “compromisso padrão” como agentes epistêmicos, o que é diferente do caso do termômetro, em que a confiabilidade do termômetro é supostamente garantida de modo arbitrário através da sua observação.

Com efeito, o problema da circularidade epistêmica, do qual o *bootstrapping* é apenas uma variação, merece mais atenção do que vamos dedicar aqui. Esse tipo de circularidade pode ser identificado do seguinte modo: ela ocorre quando a garantia epistêmica que pretendemos explicar é pressuposta na aceitação da explicação que empregamos. Por

exemplo, quando queremos explicar como adquirimos crenças verdadeiras, espera-se que o resultado seja uma descrição adequada dos nossos procedimentos de obtenção de crença, o que nos leva a perguntar: como aceitamos *essas* crenças reflexivas sobre os nossos procedimentos de obtenção de crença sem pressupor, em primeiro lugar, que os procedimentos que empregamos nos levam a crenças verdadeiras? *Se* esse é um problema, ele plausivelmente atinge *todas* as variações de empreitadas epistemológicas que pretendem explicar, e com isso justificar, a nossa posse de conhecimento. Isso parece ensejar uma espécie de ceticismo, mas diferente do que o que avaliamos no capítulo anterior: um ceticismo metaepistemológico, porque ele atesta que nenhuma explicação do que é conhecimento possa evitar essa circularidade viciosa. Conseqüentemente, sequer teríamos ideia do que seja a posse de conhecimento.

Eu não vou perseguir neste momento nenhuma das respostas que podemos contemplar a esse problema (ou pseudo-problema), mas quero pelo menos esboçar a seguinte reação: *por que* devemos explicar ou confirmar que as nossas crenças reflexivas, crenças sobre os nossos procedimentos de obtenção de crença, são fruto de procedimentos confiáveis? Em outras palavras, *por que* devemos nos engajar no processo reflexivo de mostrar que os nossos procedimentos de identificação de procedimentos confiáveis são eles mesmos confiáveis – ainda mais sob a ótica de uma epistemologia externalista? Essa demanda parece ser ela mesma um contrabando de uma exigência internalista de que nós devemos não apenas mostrar que sabemos, mas que sabemos que sabemos, ou, o que equivale, mostrar que temos conhecimento reflexivo nesse caso. Negar que essa seja uma demanda razoável é mostrar que ceticismo metaepistemológico é um pseudo-problema, ele apenas surge com uma motivação inadequada – a circularidade mais geral que abrange os casos de *bootstrapping* não é uma circularidade viciosa, apenas uma circularidade inevitável (essa é a linha argumentativa apresentada por Sosa, 2011 e 1994).

Contudo, se a motivação do ceticismo metaepistemológico não for inadequada, e se a razão para isso é que toda atividade filosófica é essencialmente reflexiva e que, portanto, há uma demanda de conhecimento reflexivo sobre seu próprio objeto de discurso, então talvez nenhuma empreitada filosófica *reflexiva* possa livrar-se desse problema. Uma segunda via para evitar esse problema, portanto, deve atentar para o fato de que talvez a epistemologia não deva ser um processo reflexivo, ou puramente reflexivo, mas que ela deve envolver elementos

descritivos – fazendo um uso temerário das palavras de Wittgenstein, é a ideia de que “em algum ponto, deve-se passar da explicação para a mera descrição” (*On Certainty*, §189). Agora: procedimentos mais descritivos e menos explicativos ou reflexivos já são postos em prática por muitos epistemólogos. É o caso daqueles que tomam como ponto de partida a descrição de casos paradigmáticos com respeito aos quais nós temos intuições epistêmicas específicas ou mais ou menos claras (que o sujeito está justificado a crer ou não, que o sujeito sabe ou não), que se pretende explicar com a apresentação de definições (de justificação ou de conhecimento). Identificar os elementos descritivos nesse tipo de procedimento e separá-los dos elementos explicativos é digno de mais esforço, mas já podemos ter uma boa ideia de quão diferente é essa prática filosófica do projeto algo pretensioso de buscar “o fundamento último do nosso conhecimento”, a realização definitiva de um projeto reflexivo.

Mesmo que possamos oferecer uma resposta satisfatória ao problema de *bootstrapping*, resta, como eu anunciei, um contraexemplo à análise confiabilista de processos. O caso foi apresentado por Plantinga (1993) para motivar uma variação de confiabilismo que não enfatiza os processos pelos quais as crenças são obtidas, mas disposições e funções cognitivas estáveis do sujeito. Plantinga nos convida a imaginar um cenário em que o sujeito adquire uma crença verdadeira através de um processo confiável que, contudo, falha em se classificar como conhecimento. É o caso da lesão epistemicamente bem afortunada⁴³. Ele escreve:

Há um tipo raro e específico de lesão cerebral (podemos supor) que está sempre associada com um número de processos cognitivos do grau relevante de especificidade, a maioria dos quais causa a vítima a ter crenças absurdamente falsas. Um dos processos associados, no entanto, causa a vítima a acreditar que ele tem uma lesão cerebral. Suponha, então, que [Alvin] sofre desse tipo de doença e, portanto, acredita que sofre de uma lesão cerebral. E que ele não tem nenhuma evidência para sua crença, nenhum sintoma de que ele tem consciência, nenhum testemunho de um médico ou de outra testemunha perita, nada. (PLANTINGA, 1993, p. 199)

O caso em questão sugere que a crença de Alvin de que ele tem uma lesão cerebral é, além de verdadeira, causada por um processo confiável: essa crença satisfaz (CCC) acima,

⁴³ Esse exemplo já ocorre em Nozick (1981, p. 190) e originalmente em Sosa (1969, p. 39). Nenhum dos dois filósofos, contudo, entende o caso da lesão epistemicamente bem afortunada como motivador de uma epistemologia das virtudes.

pois, se Alvin não tivesse uma lesão cerebral, ele não acreditaria que tem uma lesão cerebral através desse mesmo processo. Notemos que há algo de muito estranho em atribuir conhecimento a Alvin nesse caso – nós podemos dizer que a verdade da sua crença é devida à sorte, mas ainda carecemos de elementos para explicar o porquê. A sugestão de alguns epistemólogos, Plantinga sendo um deles, é de que o *processo* pelo qual ele adquire a sua crença, ainda que verdadeira, não faz parte das disposições e funções cognitivas que são confiáveis e estáveis na obtenção de crenças e que, nesse sentido, seu exercício não resulta em conhecimento. Teríamos então a alternativa ao confiabilismo de processos que ficou conhecida como confiabilismo de agência, uma variante de epistemologia das virtudes, que em linhas muito gerais defende, como podemos imaginar, que conhecimento é um tipo de virtude conquistada por um sujeito cognitivo através do exercício das suas disposições e funções cognitivas estáveis e confiáveis. Nós não precisamos nos aprofundar aqui no exame dessa análise porque não é claro se ela pode escapar do mesmo tipo de contraexemplo de que o confiabilismo de processos é vítima⁴⁴.

Como procedemos diante desses problemas? É claro que a ideia de processos confiáveis como fonte de conhecimento é problemática – no entanto, não podemos deixar de notar duas coisas. Primeiro, que, mesmo que definir conhecimento unicamente através da noção de processo confiável não seja uma investida bem sucedida, isso não significa que não haja espaço para a noção de processo (ou, o que equivale para nós, de método) em outra definição de conhecimento. Como vemos, essa é uma noção inevitável na nossa análise de conhecimento – mas a sua reintrodução em §2.3.2 é livre de (CCC). Em segundo lugar, e tendo em vista o comentário anterior, é importante salientar o valor da leitura contrafactual do confiabilismo de processos. (CCC) nos dá uma boa orientação para acomodarmos nossa intuição inicial de que conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte, e ele parece funcionar (até o analisarmos detalhadamente) mesmo sem a fixação de um processo de obtenção de crença. Nós vamos perseguir uma idéia próxima na sequência, pois teorias que incluem a satisfação de condicionais subjuntivas como condição necessária para a posse de conhecimento – como mais notavelmente a de Nozick (1981) – definitivamente estão no

⁴⁴ Isso é asseverado por Pritchard (2005, p. 189) com referência a Greco, um dos defensores dessa linha de epistemologia das virtudes, (2003, pp. 356-7). Fazer com que a lesão cerebral seja entendida com uma virtude cognitiva, nos termos do confiabilismo de agência, depende de interpretá-la como uma disposição estável e confiável da qual o sujeito dispõe – o que é perfeitamente compatível com a maneira como o caso é imaginado. Desse modo, ainda que relutássemos em atribuir conhecimento ao sujeito no caso da lesão cerebral, ele estaria satisfazendo a condição de que sua crença é formada pelo exercício das suas funções cognitivas estáveis e confiáveis.

caminho certo. O que tanto (CCC) quanto a análise de Nozick erram é, como veremos, a “direção” dos seus condicionais.

2.2. Teoria de Rastreamento de Nozick

A análise de Nozick (1981) incorpora a essência do (CCC), mas destaca conclusões que Goldman não tinha em vista, como a negação do Princípio de Fechamento Epistêmico, anunciando-a como uma solução dos problemas céticos⁴⁵. Ironicamente, como veremos, a maior falha da análise em questão é a negação do fechamento, que guarda consequências sumamente contraintuitivas. Vamos, pois, começar pela análise de Nozick e do refinamento que ele emprega para, depois disso, destacar os seus problemas.

Embora Nozick não justifique sua análise, ela é, pelo menos à primeira vista, bastante plausível. Suas intuições iniciais são de que conhecimento é uma relação irrefletida entre crença e verdade, e que a proposição sobre a qual é a crença não apenas é o caso atualmente, mas que *também seria o caso em outras situações*. Ele escreve: “conhecimento é um modo particular de estar conectado com o mundo, ter uma conexão factual real específica com o mundo: rastreá-lo” (1981, p. 178). Uma crença verdadeira *rastreia* a verdade de uma proposição se as seguintes condições estão satisfeitas (razão pela qual essa é a chamada “teoria do rastreamento”):

- (1) S crê que P
- (2) P
- (N3) Se P não fosse o caso, S não acreditaria que P
- (N4) Se P fosse o caso, S acreditaria que P^{46,47}

⁴⁵ Contudo, já dez anos antes da publicação do livro de Nozick, Dretske (1971) havia apresentado uma análise de muito semelhante, que também faz uso de condicionais subjuntivos. Como é bem sabido, Dretske havia apresentado, em 1970, um gama de contraexemplos ao Princípio de Fechamento Epistêmico, tendo antecipado, portanto, muito do trabalho de Nozick, o que ele não deixa de reconhecer. Nozick escreve, em tom confessional: “Entristece-me de algum modo descobrir que Dretske já tinha tudo isso, e que estava lá antes. Isso levanta a questão, também, de porque essas visões [com condicionais subjuntivos, que negam o fechamento epistêmico] não tiveram ainda o devido impacto [...]. Claramente, a ideia é uma cujo tempo chegou” (NOZICK, 1981, pp. 689-90, nota 53).

⁴⁶ Nós podemos escrever essas condições com a seguinte notação (N3): $\neg P \Rightarrow \neg B(P)$ e (N4): $P \Rightarrow B(P)$, desde que tenhamos em mente que a implicação é subjuntiva – ao longo do texto, geralmente preferimos a escrita dessas condições por extenso para deixar claro que não se trata de uma implicação material. Quando necessário, o símbolo ‘ \Rightarrow ’ será usado para a implicação subjuntiva, e o ‘ \rightarrow ’ para a implicação material.

⁴⁷ Cf. NOZICK, 1981, pp. 172-6.

As condições (N3) e (N4) são pretendidas por Nozick para preencher a lacuna deixada pela noção de garantia epistêmica que, adicionada à crença verdadeira, resulta em conhecimento – oferecendo, então, as condições necessárias e suficientes para a posse de conhecimento. A seguir nós veremos em que medida as condições de Nozick são bem sucedidas em preencher essa lacuna, isto é, se a sua satisfação garante a exclusão de casos de crença verdadeira em função da sorte.

É comum na literatura não levar em consideração a condição (N4), entendendo a análise de Nozick como essencialmente (N3)⁴⁸. De fato, (N4) tem o que podemos chamar de um “ar de trivialidade”, que examinaremos nas críticas a essa análise, mas ela não deve ser esquecida. A razão para isso é que Nozick tem um contraexemplo eficiente à suficiência da condição (N3) para a posse de conhecimento. As linhas gerais desse contra exemplo são as seguintes⁴⁹: imaginemos que Patrício acredita em tudo que é relatado pelo jornal oficial de um país controlado por um tirano. Esse tirano morre, e a informação verídica é veiculada no noticiário, em um primeiro momento, que Patrício ocorre de estar ouvindo. Ele passa a acreditar que P: ‘o tirano morreu’, satisfazendo a condição (N3) – se ele não tivesse morrido, Patrício não acreditaria, porque a informação não seria veiculada. Como as nossas crenças exercem grande poder sobre nossos estados emocionais, ao crer que o tirano morreu, Patrício entra instantaneamente em luto e desliga o rádio em uma profunda crise emocional. No entanto, em um segundo momento, o governo resolve “desmentir” a morte do tirano para conter os ânimos públicos e as intenções da oposição e anuncia falsamente que ele não morreu. Se Patrício tivesse ouvido o rádio, ele acreditaria que $\neg P$, isto é, que o tirano não morreu, mesmo que essa proposição fosse falsa. Portanto, ele não sabe que o tirano morreu, apesar de satisfazer (N3). O que lhe falta é a satisfação de (N4). Assim sendo, (N3) é necessária, mas insuficiente para o conhecimento.

Outra maneira que Nozick encontra para formular a satisfação dessas condições é dizer que, se (N3) é verdadeiro, a crença de um sujeito é *sensível à falsidade*, se (N4) é verdadeira, a crença é *sensível à verdade*. É importante notar que (N3) e (N4) são condicionais subjuntivas, isto é, supõe-se, respectivamente, que, embora P seja o caso *atualmente*, se P não fosse, S não acreditaria falsamente que P, e, embora P seja o caso

⁴⁸ Para citar alguns autores que passam ao largo da condição (N4): Sosa (1999), Vogel (2007), DeRose (1995), Brueckener (1994), Pritchard (2005).

⁴⁹ Cf. NOZICK, 1981, p. 177.

atualmente, se P fosse o caso em situações diferentes, S continuaria acreditando verdadeiramente, nessas situações, que P. Assim, a análise de Nozick representa um modo de capturar a ideia de que um sujeito sabe que determinada proposição é o caso quando não estaria facilmente enganado a respeito dela, o que é uma epistemologia declaradamente anti-sorte, pois nós entendemos que uma crença é verdadeira em função da sorte quando, em muitas outras circunstâncias semelhantes (àquela em que a crença é mantida), ela seria falsa, e não verdadeira. Para um começo, vamos ver como a teoria do rastreamento lida com os problemas com os quais já estamos familiarizados, isto é, se ela é bem sucedida ao explicar a posse de conhecimento que intuitivamente atribuímos a um indivíduo em determinadas circunstâncias e ao explicar porque intuitivamente dizemos que indivíduos em outras circunstâncias não possuem conhecimento.

Como no caso do confiabilismo, os contraexemplos originais de Gettier não apresentam nenhum desafio aqui. Lembremos que Edmund crê verdadeiramente que John tem um Ford ou Smith está em Barcelona porque o segundo disjuncto é verdadeiro. Mas nós dissemos que essa não é uma ocorrência de conhecimento, e a análise de Nozick explica o porquê: a crença de Edmund não satisfaz (N3), pois, em situações alternativas, como naquelas em que Smith está em Madrid ou em Pamplona, Edmund continuaria a crer falsamente que John tem um Ford ou Smith está em Barcelona. Semelhantemente, o problema de Celeste e os celeiros é facilmente explicado: se diante dela houvesse um celeiro falso, ela continuaria acreditando que aquele é um belo exemplar de celeiro real, portanto, ela não satisfaz a condição (N3), logo, não possui conhecimento.

Atentemos para um caso indisputável de posse de conhecimento para entendermos como Nozick dá conta, ou melhor, *pretende* dar conta da noção de alternativas relevantes, que, como mencionamos anteriormente, é cara ao confiabilismo. Vejamos o seguinte exemplo: Seja P a crença de que tenho diante de mim um monitor ligado. Eu estou no meu quarto escrevendo esta dissertação no computador e, portanto, sei que P porque satisfaço (N3), isto é, se eu não tivesse diante de mim um monitor ligado, eu não acreditaria que P – se ele estivesse desligado ou se eu estivesse na sala de estar (onde não há nenhum monitor), eu não acreditaria nisso. Semelhantemente, se ele estivesse ligado em situações alternativas (digamos, amanhã de manhã) diante de mim, eu continuaria a crer que ele está ligado, satisfazendo, portanto, (N4). Minha crença rastreia a verdade de P em situações

contrafactuais. Mas, obviamente, não são *todas* as alternativas que (N3) e (N4) permitem excluir, porque há casos, ainda que muito remotos, em que eu continuaria a acreditar falsamente que P e há casos em que, apesar de haver um monitor ligado diante de mim, eu acreditaria falsamente que $\neg P$. Aqui, obviamente, cenários céticos são exemplares: minha crença em P não rastreia a verdade *nas situações remotas em que sou um cérebro desencorpado mantido em uma cuba* e assim por diante. As alternativas relevantes que devem ser excluídas são aquelas em que P é falsa no mundo possível mais próximo ao atual (ou nos mundos possíveis mais próximos ao atual) – isso significa que, nesse mundo possível (ou nesses mundos possíveis), se o sujeito não crê falsamente, ele excluiu as alternativas relevantes⁵⁰.

Para ficar mais clara a diferença entre a relevância de alternativas, consideremos, sem esquecermos o caso original, o seguinte exemplo: eu entro em uma exposição de arte contemporânea em que há uma sala com vinte monitores (artistas contemporâneos são chegados a esses experimentos). Apenas o monitor M1 está ligado, e eu, ao observá-lo, obtenho a crença de que P ('tenho diante de mim um monitor ligado'). Agora, todos os outros monitores, de M2 a M20, estão desligados, mas no seu ecrã são projetados, por vários projetores que se situam atrás de mim sem que eu saiba, imagens em movimento. Então, em situações alternativas, como naquelas em que eu me encontro de estar olhando os monitores de M2 a M20, eu acreditaria *falsamente* que P, não satisfazendo, portanto, (N3). O fato de que eu satisfaço (N3) no exemplo original, em que eu estou escrevendo no meu quarto, e que eu não satisfaço (N3) no exemplo da exposição de arte contemporânea, explica, segundo Nozick, a diferença entre a relevância das alternativas em cada caso. No caso original, no meu quarto, não há alternativa relevante que faça com que eu não satisfaça uma das condições necessárias para o conhecimento, isto é, nos mundos possíveis mais próximos ao atual em que P é falsa, eu não creio que P. No caso da exposição, pelo modo como descrevemos o cenário, somos introduzidos às alternativas relevantes segundo as quais eu poderia estar olhando para outro monitor (de M2 a M20), que estaria desligado. Isso significa que há mundos possíveis bastante próximos ao atual em que P é falso e que, nesses mundos, eu acreditaria falsamente, falhando em excluir (pelo menos) uma alternativa relevante. Isso leva Nozick a afirmar:

⁵⁰ É importante notar a consequência de que, segundo essa análise, pode ser o caso que mundos possíveis remotos *sejam relevantes*, desde que sejam os mundos *mais próximos em que a crença alvo de conhecimento é falsa*.

[...] A condição [N3] dá conta de casos que atrapalham a explicação das “alternativas relevantes”, apesar de que essa explicação possa adotar o critério subjuntivo acima para quando uma alternativa é relevante, tornando-se então um modo alternativo e mais longo de constatar a condição [N3]. (NOZICK, 1981, p. 175).

Estamos tratando com uma noção intuitiva de como satisfazer as condições (N3) e (N4). Mas talvez seja possível precisar um pouco mais essa ideia. A pergunta que pomos, então, é: como podemos *verificar* as condicionais contrafactuais das condições (N3) e (N4) em cada caso? Uma sugestão recorre à semântica dos mundos possíveis. Nozick ele mesmo utiliza esse recurso frequentemente, alegando não estar comprometido com uma semântica em especial (Cf. *idem*, *ibid.*, p. 174), de modo que seu apelo teria fins apenas elucidativos. Nós podemos segui-lo aqui, mas sua posição é delicada, visto que, de qualquer modo, temos dificuldades para fazer sentido de uma condicional contrafactual com antecedente verdadeiro (como é o caso de (N4)). Em todo caso, nós podemos dizer que uma condicional contrafactual é verdadeira se, e somente se, o conseqüente é verdadeiro no mundo possível mais próximo (ou nos mundos possíveis mais próximos) em que o antecedente é verdadeiro. Essa definição tem obviamente a complicação adicional de determinar a proximidade de mundos possíveis. Geralmente, a noção de proximidade modal é entendida em termos de “semelhança”, mas isso novamente engendra o problema de uma noção sem definição precisa. Para os nossos propósitos, não precisamos de uma teoria substantiva da semelhança modal aqui, apenas de uma boa intuição que nos sirva de guia. A seguinte ideia, que recorre à descrição de mundos possíveis, é esclarecedora: quando descrevemos um mundo possível, a semelhança que ele guarda com o mundo atual é relativa às mudanças que introduzimos, pois, quanto mais mudanças são descritas, intuitivamente, mais dessemelhantes são os mundos. Precisamente, a semelhança entre mundos possíveis é inversamente proporcional às mudanças introduzidas na sua descrição. Por exemplo, se no mundo atual todas as proposições do seguinte conjunto {P, Q, R, S, T} são verdadeiras, ao descrevermos um mundo possível em que as proposições verdadeiras são {P, Q, R, S, ¬T} estamos descrevendo um mundo minimamente dessemelhante. Esse mundo, apesar da dessemelhança, é mais próximo do mundo atual do que aquele em que as proposições verdadeiras são {P, ¬Q, ¬R, ¬S, ¬T}. Assim, quanto mais

semelhante ao mundo atual é um mundo possível, isto é, quanto menos mudanças são introduzidas na sua descrição, mais próximo do mundo atual é esse mundo possível⁵¹.

Isso sendo dito, pensemos novamente no meu caso com respeito à crença de que tenho diante de mim um monitor ligado. No primeiro caso que descrevemos (eu estou no quarto e assim por diante), o conseqüente é verdadeiro nos mundos possíveis mais próximos em que o antecedente também o é, o que verifica (N3). Pois, dado o mundo em que a história é contada, consideramos os mundos possíveis mais próximos a ele em que o antecedente de (N3) é o caso, a saber, aqueles em que é falso que tenho diante de mim um monitor ligado. Nesses mundos, eu não estou escrevendo no computador, estou na sala de estar, ou estou com o monitor desligado ouvindo música, ou estou lendo um livro. Com isso, eu não acredito que tenho diante de mim um computador ligado. Notemos que nessas descrições alternativas ao mundo em que a história original é contada, são poucas as diferenças (o que faz desses mundos possíveis próximos). No segundo caso, da exposição de arte, há muitos mundos possíveis próximos àquele em que a história é contada em que eu acredito falsamente que P. A razão para isso é que mantemos a mesma descrição do cenário inicial do segundo caso (eu entro em uma exposição de arte contemporânea, vejo uma sala com vários monitores e assim por diante), mas mudamos apenas a minha localização espacial, de modo que eu venho a estar diante de um dos monitores M2 a M20, o que me leva a crer falsamente que P. Portanto, há mundos possíveis próximos a esse cenário em que o conseqüente é falso e o antecedente é verdadeiro – de modo que (N3) não é verificada.

Como mais um ponto positivo da teoria do rastreamento, devemos notar que ela permite dar conta de outro problema que ainda não examinamos. É o contraexemplo da loteria⁵², segundo o qual Lotty compra um bilhete para uma loteria (supomos que seja uma loteria justa) em que suas chances de sair vitoriosa, com o único bilhete premiado, são de uma em um milhão. Com um rápido raciocínio indutivo, baseado na probabilidade de vitória, Lotty conclui que seu bilhete não é o premiado. Vamos supor adicionalmente que sua crença seja de fato verdadeira. Nossas intuições aqui dizem que Lotty *não sabe* que seu bilhete não é o

⁵¹ Admitimos, contudo, a possibilidade de outros critérios. Em particular, parece forçoso admitir que certas proposições têm, por assim dizer, “vantagens modais” sobre outras: mundos possíveis em que a proposição ‘a Terra é elíptica’ é falsa parecem mais distantes do que mundos possíveis em que (apenas) a proposição ‘eu estou em Porto Alegre’ é falsa – no entanto, certamente, a descrição acurada do primeiro conjunto de casos mostraria a falsidade de inúmeras outras proposições que tomamos por certas.

⁵² Apresentado originalmente por Gilbert Harman (1968).

premiado – mas é difícil precisar o que há de errado com seu raciocínio, afinal de contas, ela tem ótimas bases probabilísticas. Sem entrarmos em mais detalhes quanto a esse problema, podemos notar que o diagnóstico que a análise de Nozick oferece é satisfatório: a crença de Lotty (de que seu bilhete não é premiado) não é sensível à verdade, pois, se a sua crença de que ela não é a vencedora fosse falsa, isto é, se o seu bilhete *fosse o premiado*, ela continuaria a acreditar falsamente que ele não é o premiado. É razoável supor, adicionalmente, que os mundos possíveis em que seu bilhete é o vencedor são mundos possíveis próximos – a única diferença é o fato de que ela comprou outro bilhete (o premiado). Logo, a crença de Lotty não satisfaz (N3) e, portanto, ela não sabe que não é a vencedora.

2.2.1. Teoria de Rastreamento e Métodos de Obtenção de Crença

Consideremos, antes de passarmos ao tratamento de Nozick aos problemas céticos e às objeções à sua análise, o seguinte refinamento da teoria de rastreamento: as condicionais (N3) e (N4) não podem prescindir de um método de obtenção de crença – o que faz da teoria de rastreamento muito semelhante ao confiabilismo. O contraexemplo à análise não qualificada é o seguinte: imaginemos o caso da vovozinha que recebe uma visita do seu neto, Esteben, que está em um perfeito estado de saúde. Assim que ela o vê, e a partir da sua percepção, ela adquire a crença verdadeira de que Esteben está bem. Parece indisputável que ela tenha conhecimento nesse caso. No entanto, se Esteben estivesse doente, ele não visitaria a vovozinha, e seus outros familiares diriam para ela que ele está bem para evitar que ela se preocupasse desnecessariamente ou sofresse pelo seu neto. Assim, temos o seguinte caso: embora a vovozinha saiba que Esteben está bem, pois ela o viu em perfeitas condições de saúde, se ele não estivesse bem, ela continuaria a crer falsamente que ele está. Esse contraexemplo serve para qualificar (N3) e (N4) da seguinte maneira: a vovozinha adquire a crença de que Esteben está bem na situação atual através da percepção visual que ela tem do seu neto, enquanto sua crença de que Esteben está bem (quando ele de fato não está) na situação alternativa é adquirida pelo testemunho de outros familiares. Portanto, a problema não está na insatisfação de (N3), mas no fato de que há dois métodos de obtenção de crença diferentes aqui. (N3) e (N4) devem ser qualificadas de modo a fixar o método pelo qual a crença é obtida:

(N3M) Se P não fosse o caso e S fosse usar o método M para vir a crer que P, então S não acreditaria, via M, que P

(N4M) Se P fosse o caso e S fosse usar o método M para virar a crer que P, então S acreditaria, via M, que P.

Essa qualificação torna necessárias as duas seguintes observações: em primeiro lugar, a individuação de um método, segundo Nozick, é relativa às evidências em que o sujeito cognoscente baseia a sua crença. Se considerarmos que evidências são itens acessíveis através da reflexão, que são, em certa medida, *internos*, é seguro dizer que a noção de método empregada por Nozick é *internalizada*. Como Nozick escreve:

Qualquer método experiencialmente o mesmo, o mesmo “*visto de dentro*”, contará como o mesmo método. Baseando as nossas crenças em experiências, você e eu e a pessoa flutuando no tanque [em Alpha Centauri, tendo suas experiências manipuladas, etc.] estão usando, para esses propósitos, o mesmo método (NOZICK, 1981, pp. 184-85)

O caso da vovozinha é exemplar nesse sentido também: no primeiro caso em que ela obtém a crença de que P, de que Esteben está bem, ela o faz pela percepção visual do seu neto, enquanto, no segundo caso, ela vem a crer que P através do testemunho de outros familiares. Portanto, evidências diferentes implicam métodos diferentes. Agora, devemos ter cuidado para não lermos Nozick aqui como um contrabandista de intuições internalistas: que um método seja entendido internalisticamente é compatível com um externalismo sobre conhecimento, isto é, não é preciso que o sujeito *saiba* qual método foi empregado na obtenção da sua crença – assim como não é preciso que ele saiba que sabe disso. No caso da vovozinha, para que ela saiba que seu neto Esteben está bem, basta que sua crença rastreie a verdade da proposição alvo de conhecimento mantendo um método fixo, sem, contudo, que ela saiba, no sentido internalista de ser capaz de discriminar reflexivamente, qual método foi utilizado na obtenção da crença em questão. Deve estar claro, pois, que apesar de entender a noção de método de modo internalizado, Nozick não está defendendo um internalismo robusto sobre essa noção⁵³.

⁵³ No entanto, como veremos §3.2.2., se Nozick adotasse uma interpretação externalista da noção de método (que independe dos estados subjetivos dos sujeitos, e que é fixada no mundo atual), ele teria como resultado que as crenças nas negações das hipóteses céticas são sensíveis e, portanto, resultam em conhecimento – o que eliminaria a sua motivação para negar o princípio de fechamento epistêmico.

Em segundo lugar, notemos que, embora a introdução de métodos na fórmula seja uma qualificação importante para maior parte das nossas crenças, há aquelas que, como o próprio Nozick nota, não são obtidas por nenhum método em especial:

Apesar de que muitas vezes será necessário ser explícito sobre os métodos pelos quais alguém acredita em algo, frequentemente não causará confusão deixar de fora qualquer menção de método. Ademais, alguns enunciados desempenham um papel central nas nossas atividades continuadas, ou na nossa figura de mundo ou *framework* em que nós confirmamos [check] outros enunciados, por exemplo, “eu tenho duas mãos”, “o mundo já existe há muitos anos”. É enganoso pensar no nosso compromisso em acreditar [nesses enunciados] por algum método delimitado ou alguns métodos delimitados. (NOZICK, 1981, p. 185)

Compartilhamos com Nozick a ideia de que crenças sobre algumas proposições (cabe determinar *quais*, o que é a tarefa do nosso próximo capítulo sob a luz das observações de Wittgenstein) não são baseadas em evidências – nem em nenhum método em particular, se esse conceito é concebido ao modo de Nozick. Adicionalmente, devemos esclarecer o que faz com que essas proposições desempenhem “Um papel central nas nossas atividades continuadas”. Podemos adiantar, por hora, que elas *condicionam* os nossos usos de conceitos epistêmicos, como veremos no capítulo seguinte^{54,55}.

Para os problemas com os quais estamos preocupados aqui, vamos tratar (N3) e (N3M), assim como (N4) e (N4M), indistintamente. Quando necessário, vamos fazer menção ao método de obtenção de crença. O que é importante ter em mente é que (N3) e (N4) satisfazem tanto a nossa intuição inicial, de que conhecimento não pode ser crença verdadeira em função da sorte. Adicionalmente, essas condições dão conta dos casos originais de Gettier e de alguns outros problemas “gettierizados” e ainda capturam a ideia de que conhecimento é um modo de conexão entre sujeito e mundo, um modo que não é restrito à atualidade, pois inclui uma variação modal. Mais importante, a análise proposta pretende explicar como temos o conhecimento que geralmente nos atribuímos.

2.2.2. Teoria de Rastreamento, Ceticismo e Fechamento Epistêmico

⁵⁴ Nozick torna explícita sua inspiração wittgensteiniana na nota dessa passagem. Cf. 684, nota 22.

⁵⁵ Ambas as observações decorrentes da introdução de métodos na análise de Nozick são feitas por Kripke em KRIPKE, 2011, p. 165. Eu salientei que não devemos ler Nozick como defendendo um internalismo robusto a respeito do método, apesar da natureza “interna” dessa noção. Kripke, no entanto, vê Nozick aqui como um internalista. Ele escreve: “lembremo-nos que o conceito de método de Nozick requer que o sujeito *seja capaz de dizer, até mesmo “do lado de dentro”*, se ele está aplicando um dado método ou não” (Kripke, 2011: 180). Do fato que o método é uma noção internalizada, não se segue que o sujeito deva ser capaz de individualizá-la – aqui nós discordamos de Kripke.

Como vimos no capítulo anterior, o modo mais comum de argumentar em favor da conclusão cética (de que temos pouco ou nenhum conhecimento) consiste na conjunção do internalismo sobre conhecimento com o princípio de fechamento epistêmico. O argumento oferecido é o seguinte:

(1F)	S não sabe que $\neg HC$	Premissa
(2F)	Se S não sabe que $\neg HC$, então S não sabe que P	PFE
(3F)	S não sabe que P	(1), (2)

Nozick pretende encontrar uma resposta para esse tipo de argumento, ou melhor, uma solução para o paradoxo cético em favor do nosso suposto conhecimento, e com isso ele nega pelo menos uma das premissas. Antes de vermos como ele faz isso, notemos que *algo* ele deve conceder ao cético. Essa é uma intuição correta sobre o ceticismo, e Nozick a anuncia em uma passagem memorável:

Uma explicação de conhecimento deve iluminar os argumentos céticos e mostrar onde que reside a sua força. Se essa explicação nos leva a rejeitar esses argumentos, é melhor que isso não tenha ocorrido muito facilmente, ou muito sofisticadamente. Pensar que o cético não percebe algo óbvio, atribuir-lhe um erro simples ou uma confusão ou uma falácia, é recusar-se a reconhecer o poder da sua posição tem e o impacto que ela tem sobre nós. Nós, desse modo, trapaceamo-nos da oportunidade de colher seus *insights* e ganhar autoconhecimento em compreender o porquê de seus argumentos nos cativarem tanto. (197).

É uma intuição correta que devemos dar ao cético o que é do cético. Há algo que *todos nós* devemos conceder ao cético, pois não é à toa que o ceticismo acompanha nossas investidas epistemológicas, pelo menos desde a modernidade, tornando-se um tópico efervescente nos últimos anos da tradição analítica. *Em que ponto* exatamente devemos identificar o acerto dos argumentos céticos é que é motivo de controvérsia. Resumidamente, se restringirmos os nossos interesses ao argumento cético operando pelo princípio de fechamento epistêmico, como o faz Nozick, sem abrir mão do nosso suposto conhecimento, o que o cético acerta é ou bem (1F) ou (2F) acima. Nosso diagnóstico aqui difere do de Nozick, que concede (1F) ao cético. Para vermos o porquê, consideremos o modo como a sua análise de conhecimento permite tratar o problema cético.

Nós vimos que, para uma ampla gama de proposições acerca das quais nós normalmente estamos seguros de que possuímos conhecimento, a análise de Nozick obtém os resultados desejáveis, isto é, explica porque possuímos conhecimento. Agora: para o modo como nós concebemos as hipóteses céticas, a saber, como compatíveis com todas as evidências das quais dispomos, a condicional subjuntiva (N3) é impossível de ser satisfeita com respeito à crença de que as hipóteses céticas não são o caso. Vejamos: para que um sujeito saiba que HC não é o caso, a condicional (N3) diz que, se não fosse o caso que HC não é o caso, ou, o que equivale, se HC fosse o caso, nós não acreditaríamos que HC não é o caso. Contudo, é bastante claro que *continuaríamos acreditando falsamente que não somos vítimas de cenários céticos se HC fosse o caso*. Mais claramente, podemos imaginar a seguinte situação: para sabermos que não somos cérebros encubados, de acordo com as condições de Nozick, devemos rastrear a verdade da proposição que constitui a crença alvo de conhecimento, a saber, de que não somos cérebros encubados. Segundo (N3), então, se fôssemos cérebros encubados, não acreditaríamos que não somos – contudo, isso é gritantemente falso em razão da própria maneira como descrevemos o cenário cético: nós continuaríamos a acreditar falsamente que não somos cérebros encubados. Dessa maneira, com respeito a $\neg HC$, não podemos satisfazer (N3), que é uma condição necessária para o conhecimento, portanto, não sabemos que $\neg HC$.

À primeira vista, temos um resultado indesejável segundo o qual podemos saber uma proposição empírica qualquer P, como ‘aqui há duas mãos’, mas não podemos saber uma proposição por ela implicada $\neg HC$, como que não somos cérebros encubados. Mais do que isso, podemos saber que P implica a $\neg HC$ com um breve momento de reflexão. O curioso é que essa é precisamente a manobra que permite Nozick interpretar o que há de errado no argumento cético, a saber, a premissa (2F), compelindo-o a negar que conhecimento seja fechado pela implicação conhecida. Assim sendo, de acordo com Nozick, nós não sabemos (e não podemos saber) que não somos cérebros encubados, o que não afeta o fato de que sabemos diversas proposições acerca das quais nos atribuímos conhecimento costumeiramente. A intuição de que não temos conhecimento das negações das hipóteses céticas deve, segundo Nozick, ser preservada como o que há de correto nos argumentos céticos, enquanto o fechamento epistêmico deve ser descartado. Essa é a estratégia engenhosa que permite a conciliação do nosso suposto conhecimento de dia-a-dia com, para repetir a

expressão de Nozick, o “poder que a posição do cético tem e o impacto que ela provoca sobre nós”.

Ainda que a manobra de Nozick pareça bem-vinda no debate contra o cético, a nossa reação de estranheza diante da negação do fechamento é justificada, pois, como veremos, negar o fechamento é um movimento arriscado. Devemos notar que Nozick não está sozinho neste barco: notoriamente, Dretske (1970) defendeu a negação do fechamento, embora não como o resultado de uma análise do conceito de conhecimento como a de Nozick, mas com contraexemplos⁵⁶. Mas sejamos justos: como nós dissemos em §1.5, há pelo menos algo de estranho em *obter* conhecimento, concebido internalisticamente, de proposições que são implicações daquelas que já conhecemos. A razão para isso é que há casos em que a justificação para crer em determinada proposição não transmite através da implicação conhecida, pois a proposição implicada está sendo pressuposta. Podemos ler o famoso exemplo de Dretske nessas linhas. Suponhamos que Fred e sua sobrinha estejam no zoológico local. Eles vêem uma placa em que está escrito ‘zebra’, e dentro dela há um animal que eles identificam como uma zebra. A sobrinha olha para zebra e diz ‘eu sei que esta é uma zebra’, ao que seu tio responde (ele é um epistemólogo) ‘como você sabe que não é uma mula habilmente disfarçada de zebra pelos funcionários do zoológico?’ Ora, se o animal em questão é uma zebra, então ele não é uma mula – se um sujeito sabe que ali há uma zebra, pela implicação conhecida, ele sabe, à primeira vista, que aquele equino não é uma mula. Agora, se o que está em jogo é justificação, e não conhecimento, parece claro que a sobrinha está justificada a crer que tem diante de si uma zebra (depois de ter lido a placa informativa), mas que não está justificada a inferir, *a partir disso*, que não é uma mula habilmente disfarçada pelos funcionários do zoológico. A razão para isso é que a sua crença de que ali está uma zebra é inferida da crença perceptual obtida pela leitura da placa – e ela só está autorizada a crer no que diz a placa se ela pressupõe que os funcionários do zoológico não estão pregando peças nas pessoas (como escrevendo placas enganosas). Desse modo, ela precisa de informações adicionais para estar justificada a crer que aquele equino não é uma mula habilmente disfarçada.

⁵⁶ Imediatamente após a publicação do artigo de Dretske, Stine (1971) atacou a eficácia de alguns desses contraexemplos (os casos supostamente mais incontroversos de falha de fechamento) ao evidenciar que uma confusão entre as interpretações do escopo de descrições definidas presentes nos exemplos.

A regra nesse caso é a seguinte: a justificação para crer que P, ‘ali está uma zebra’, não transmite através da implicação conhecida, Q, ‘aquele equino não é uma mula habilmente listrada’, porque P é justificada por outra proposição, R, a saber, ‘a informação da placa é confiável’. A aceitação de R pressupõe que os funcionários não estejam pregando peças nas pessoas. Há algo de viciosamente circular em inferir Q de P nesse cenário, pois Q é uma proposição cujo papel de pressuposição está em pé de igualdade com respeito à aceitação de R, que permite inferir que P. Em outras palavras, Q só pode ser justificadamente acreditada se a justificação obtida para ela é independente de P e, por extensão, de R. Assim sendo, consideremos a seguinte variação do fechamento epistêmico com respeito à justificação, o princípio de transmissão da justificação:

(PTJ) Se S está justificado a crer que P, e P implica Q, então S está justificado a crer que Q na base de P⁵⁷.

É razoável que (PTJ) não cubra todos os casos e que, portanto, deva ser negado. Aqueles que ouviram o cantar do galo na negação do fechamento, portanto, não estão totalmente desprovidos de razões, pois um princípio semelhante ao fechamento, o PTJ, realmente apresenta problemas para a obtenção de conhecimento inferencial através de algumas implicações conhecidas, a saber, aquelas que funcionam como pressuposições. O problema, contudo, é a pressuposição internalista a respeito do conhecimento: é aceitável que a justificação não transmita através da implicação conhecida, e que com isso não possamos adquirir justificação para crer nas proposições que funcionam como pressuposições das nossas crenças, mas *por que exigir que a justificação seja condição necessária para o conhecimento?* Na seguinte passagem, Dretske retoricamente invoca um tom internalista para mostrar que o sujeito do seu exemplo não sabe que aquele equino não é uma mula habilmente disfarçada, mesmo sabendo que é uma zebra (o que teria como consequência a falsidade do fechamento epistêmico):

⁵⁷ Essa é uma simplificação adaptada para os nossos propósitos. Uma formulação mais precisa pode ser invocada da seguinte maneira: *se S está justificado a crer que P em virtude do suporte racional R, e S deduz competentemente Q de P, vindo a formar a sua crença de que Q na base dessa dedução competente enquanto retendo seu conhecimento de que P baseado em R, então S está justificado a crer que Q em virtude de R*. Essa é uma tradução quase literal do *Princípio de Transmissão* apresentado por Pritchard (2012, p. 269). A alteração relevante está na última sentença: Pritchard escreve que *S está justificado a crer que Q em virtude de R*, pois ele está discutindo a transmissão de conhecimento, não de justificação.

Se você está tentado a dizer [que o sujeito sabe que aquele equino não é uma mula habilmente disfarçada], pense por um momento sobre as *razões* que você tem, quais *evidências* você pode oferecer em favor dessa alegação [...] Você checkou com as autoridades do zoológico? Você examinou os animais suficientemente perto para detectar uma fraude? (Dretske, 1970: 1016, grifo meu).

A constatação de que há intuições internalistas no coração daquela que já foi considerada a estratégia externalista padrão, seja ela, a negação do princípio de fechamento, é uma das razões pelas quais atualmente se coloca em jogo a legitimidade dessa estratégia (esse é, por exemplo, a crítica apresentada por Pritchard, 2005). Ademais, esse diagnóstico está longe de ser tudo que se tem a dizer a respeito dessa posição. A seguir, vamos nos focar na análise de Nozick, porque ela é mais persuasiva do que os contraexemplos de Dretske, pois oferece um argumento que pretende ter como consequência a falsidade do fechamento epistêmico, e avaliar os problemas que a sua análise enfrenta em relação a esse princípio. É importante notar que há casos aparentemente incontroversos de conhecimento reflexivo dos quais a análise de Nozick não dá conta justamente pela negação do fechamento. Adicionalmente, problemas com respeito ao conhecimento indutivo entram em jogo e mostram quão implausíveis são as condicionais de Nozick para esse tipo de obtenção de conhecimento.

2.2.3. Problemas e Contraexemplos à Teoria de Rastreamento

Dissemos acima que Nozick pretende ter dado conta da ideia nebulosa de alternativas relevantes – aquelas situações contrafactuais cuja eliminação é condição necessária para o conhecimento. A sua ideia aqui é que uma alternativa é relevante se ela é modalmente próxima e, se o sujeito crê falsamente no mundo possível próximo em que essa alternativa é o caso, então sua crença não eliminou pelo menos uma alternativa relevante e, portanto, não constitui conhecimento. No entanto, a análise de Nozick não é uma boa substituta para a ideia de alternativas relevantes na medida em que é possível imaginar um caso em que o sujeito satisfaz as condicionais em questão sem ter eliminado alternativas que intuitivamente diríamos que são relevantes. O exemplo é de um cientista que quer testar uma nova droga⁵⁸. Ele dá a droga para um grupo de pessoas com a doença X. A droga é eficaz e oferece o resultado desejado, seja ele, de que ela cura a doença X. O cientista crê, então, que P: a droga cura a doença X. O sujeito satisfaz (N3), pois, se a droga não curasse a doença X, ele não

⁵⁸ Os dois exemplos a seguir, bem, como a constatação de que a teoria do rastreamento não substitui uma teoria das alternativas relevantes, encontram-se em KRIPKE, 2011, pp. 170-3.

acreditaria nisso. Ademais, lembremos que (N4) está satisfeito também: se a droga curasse a doença X, o cientista continuaria acreditando verdadeiramente nisso. Ora, se esse foi todo o procedimento do cientista, parece claro que ele deixou de excluir a alternativa relevante de que o efeito poderia ter sido um placebo, que ele não aplicou a um grupo de controle. Portanto, segundo um sentido muito intuitivo da noção de alternativa relevante, a análise de Nozick não dá conta dessa noção.

Vamos imaginar, para o mesmo propósito, um caso parecido com o caso original de Celeste. Nesse novo caso, Celeste está familiarizada com os celeiros falsos na área em que ela está dirigindo (vamos supor que ela cresceu ali e que conhece bem a índole dos fazendeiros e as peças que eles pregam nesse condado). Ela não sabe, contudo, que há certas regiões em que um celeiro falso não poderia ser erguido, e a razão para isso são determinadas condições do solo. Adicionemos a isso o fato de que Celeste não é um agente epistêmico responsável: ela irracionalmente, contra o que ela mesma sabe, ignora a possibilidade latente de existirem celeiros falsos na região e, ao avistar um celeiro (real), forma a crença de que diante de si há um belo exemplar de celeiro real. Agora: se ali não houvesse um celeiro real, ela não acreditaria nisso – porque as condições do solo daquele local impossibilitam a construção de um celeiro falso. Assim sendo, não haveria celeiro nenhum no lugar, e sua crença não teria sido falsa porque ela não teria acreditado que ali há um belo exemplar de celeiro real. Portanto, ela satisfaz (N3) – mas o problema é que ela satisfaz (N3) *sem excluir a alternativa relevante* de que poderia ser um celeiro falso, o que, diz Kripke, é um caso óbvio de irracionalidade que deveria ser incompatível com a posse de conhecimento (cf. KRIPKE, 2011, pp. 172-3).

Esses dois contraexemplos à tese de que as condicionais subjuntivas de Nozick dão conta da concepção de que há certas alternativas que devem ser excluídas para a posse de conhecimento são os menores dos seus problemas. Para começar, dissemos acima que a condicional (N4) tem um ar de trivialidade e, como podemos notar nos exemplos avaliados, a maior parte dos casos interessantes de atribuição de conhecimento levam em conta não (N4), mas apenas (N3). Com efeito, a quarta condição é geralmente esquecida porque, além de que seu antecedente (se P fosse verdadeiro) e seu consequente (S acreditaria que P) são afirmados no par de condições incontroversas da análise de conhecimento – S acredita que P, e P é verdadeiro –, (N4) tem o problema adicional de ser um condicional contrafactual com um

antecedente verdadeiro. Mesmo que esse seja um problema contornável com uma semântica de mundos possíveis alternativa, resta notar que (N4) é muito facilmente satisfeita, o que torna duvidoso que um sujeito tenha conhecimento de acordo com essa condição.

Para que esse último ponto fique claro, vamos lembrar do caso que motiva a introdução de (N4): Patrício e a crença de que o tirano morreu (P). Patrício satisfaz as primeiras três condições com respeito a P, mas não a quarta – e essa era a razão para que não tivéssemos atribuído conhecimento no seu caso. Agora vamos supor que, com um momento de atenção às suas próprias crenças, ele venha a acreditar na seguinte proposição Q: ‘eu acredito corretamente que o tirano morreu’, ou, o que equivale, ‘o tirano morreu e eu acredito nisso’⁵⁹. Desse modo, Q pode ser analisada como a seguinte conjunção: ‘P & B(P)’⁶⁰. Patrício trivialmente satisfaz (N4) com respeito a Q: se o tirano tivesse morrido e ele acreditasse nisso, ele acreditaria nisso. Para saber se Patrício possui conhecimento, de acordo com Nozick, devemos ver como ficam as outras três condições: Q implica diretamente a satisfação das duas primeiras, de modo que só resta a avaliação de (N3). A terceira condição pede que consideremos o que seria o caso se Q fosse falsa, se Patrício acreditaria que Q ou não. Se Q fosse falsa, seria ou bem por causa da falsidade do primeiro conjunto (‘o tirano morreu’) ou bem pela falsidade do segundo conjunto (‘eu acredito nisso’). Estamos supondo que (N3) é satisfeita com respeito a P, o que significa que, se o tirano não tivesse morrido, Patrício não acreditaria nisso. Então, se a falsidade da conjunção Q fosse devida à falsidade do primeiro conjunto, Patrício não acreditaria que P, e, conseqüentemente, não acreditaria que Q – visto que ele obteve a crença de que Q pela observação das suas próprias crenças. Então, nesse caso, (N3) é satisfeita com respeito a Q. A segunda possibilidade é que, se Q fosse falsa, ela seria por causa do segundo conjunto (‘eu acredito nisso’). Nesse caso, supondo que a capacidade de observação das próprias crenças de Patrício esteja em ordem, se fosse falso que ele acredita que P, ele não acreditaria na proposição de segunda ordem que Q.

Esse caso nos mostra que, se as três primeiras condições estão satisfeitas para uma proposição qualquer P, mas não a quarta, um indivíduo pode obter “conhecimento”, nos termos de Nozick, da conjunção ‘P e eu acredito nisso’. É um resultado obviamente indesejável que um sujeito não saiba que P, mas saiba que P e que acredita nisso. No caso de

⁵⁹ A identidade entre esses dois enunciados é notada por Kripke no seu argumento (KRIPKE, 2011, p. 182).

⁶⁰ Como convenção, estou usando o operador B(x) como crença – está implícito que essa é a crença *de um sujeito*, o que justifica a omissão do índice.

Patrício, enquanto ele não sabe que o ditador morreu, ele “sabe” que o ditador morreu e que acredita nisso. Esse fenômeno foi batizado por Kripke de “reforço de crença” (2011, p. 181).

Ele escreve:

O problema com a quarta condição parece quase óbvio uma vez que ele foi evidenciado. Afinal de contas, o conseqüente da quarta condição diz que S acredita que P; e um modo óbvio de garantir que o conseqüente da condicional é implicado pelo antecedente é adicionar ao antecedente ou o conseqüente ele mesmo, ou alguma condição causalmente o implicando. (Kripke, 2011, p. 184).

A crítica de Kripke é contundente, pois mostra que a quarta condição é na melhor dos casos um apêndice. É importante notar, principalmente, que o fenômeno do reforço de crença só é possível na medida em que conhecimento não é fechado pela implicação conhecida: embora o sujeito saiba uma conjunção, e saiba que uma conjunção implica seus conjuntos, ele não sabe um dos conjuntos. Agora podemos ver os problemas semelhantes que surgem para (N3).

Primeiro, consideremos que a mesma estratégia de deduzir, a partir de uma crença como P, uma crença de segunda ordem Q. Imaginemos adicionalmente que o sujeito satisfaça as condições de Nozick quanto a P. Seja P: ‘eu estou no quarto’. Se eu estivesse na sala de estar ou na cozinha ou na rua, plausivelmente, eu não acreditaria que estou no quarto (nos mundos possíveis mais próximos ao atual, isto é, excluindo cenários remotos). Segundo Nozick, eu tenho conhecimento de que estou no quarto. Agora, atentando para minhas crenças em um projeto reflexivo (eu estou escrevendo uma dissertação sobre epistemologia e busco algumas das minhas crenças para exemplos), eu identifico P e dela deduzo, sem maiores complicações, Q: ‘eu acredito verdadeiramente que P’, alternativamente, ‘não acredito falsamente que P’, ou ainda, ‘não é o caso que eu acredito que P, mas $\neg P$ ’. Por fins de clareza, entendemos essa última formulação da minha crença Q como $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$. O problema é que, enquanto eu sei que P, de acordo com as condições de Nozick, é impossível que eu satisfaça (N3) com respeito a Q: se eu não acreditasse verdadeiramente que P, trivialmente, eu não acreditaria verdadeiramente que P – logo, eu não posso saber que acredito verdadeiramente que estou no quarto. Vejamos com a formulação da minha crença de que Q como $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$. O antecedente de (N3) pede que consideremos o que seria o caso se Q fosse falsa, isto é, se $\neg\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$. Isso equivale a $(B(P) \ \& \ \neg P)$, ou seja, eu acreditaria que

estou no quarto, mas não estaria no quarto (eu acreditaria falsamente que P), o que obviamente exclui Q como candidata ao conhecimento.

Podemos plausivelmente defender uma análise de conhecimento que tem como consequência conjunções inaceitáveis como “eu sei que estou no quarto, mas não sei que acredito verdadeiramente nisso”? Essa é outra maneira de mostrar o caráter problemático da negação do fechamento segundo a análise de Nozick. Essa manobra, apesar de ser bem-vinda no debate contra o cético, invade o exame de casos aparentemente incontroversos de obtenção de conhecimento reflexivo (diferentemente, por exemplo, do conhecimento reflexivo das negações das hipóteses céticas, que não pode ser obtido). Talvez possamos entender a teoria do rastreamento como um externalismo irracionalista ou extremado, porque ela tem como consequência a ideia de que *não é possível* obter conhecimento reflexivo acerca de proposições bastante comuns (diferente das hipóteses céticas), o que é certamente indesejável mesmo para uma teoria externalista. Assim, o fato de que a análise de Nozick é incompatível com alguns casos intuitivos de conhecimento reflexivo é um forte indício de que a negação do fechamento tem um preço alto demais para ser pago⁶¹.

Outro caso consiste em imaginarmos um cenário como do condado dos celeiros falsos, em que, na ausência de um celeiro real, existira um celeiro de papel machê. Como vimos, diríamos que Celeste não sabe que ali há um celeiro real (P), porque, dado que ela desconhece as intenções dos donos de celeiros da região de construir celeiros falsos de papel machê nessa área, ela continuaria acreditando falsamente que o celeiro é real – não satisfaria, portanto, a terceira condição da análise de Nozick. Agora, se supormos que a presença do celeiro real seria acompanhada de uma propriedade cujas instanciações Celeste poderia distinguir, sem maiores problemas, de instanciações de outras propriedades, o cenário muda completamente: suponhamos que o celeiro real seja *vermelho*, e que Celeste, na presença do celeiro real, acredita que P e também que Q, ‘este celeiro é vermelho’. Sua crença conjuntiva é ‘aqui há um celeiro e ele é vermelho’. Adicionalmente, podemos supor que, se houvesse um celeiro de papel machê, ele seria *verde* – Celeste, na presença de um celeiro falso, acreditaria que P e que R, ‘este celeiro é verde’, de modo que a sua crença seria ‘aqui há um celeiro e ele é verde’. Celeste é suficientemente capaz de distinguir verde de vermelho (ela não é daltônica), de modo que a crença de que (P & Q) é sensível: se Q não fosse o caso, (P & Q) seria falsa, e

⁶¹ Para propostas que visam lidar com esse problema específico (de modo pelo menos aparentemente *ad hoc*) cf. DEROSE (1995) e BLACK, T.; MURPHY, P (2007).

ela não acreditaria nessa conjunção. Em outras palavras, se o celeiro não fosse vermelho, seria falso que há um celeiro e que ele é vermelho, e Celeste não acreditaria que há um celeiro vermelho diante de si. Por conseguinte, embora Celeste não saiba que há um celeiro real em sua frente (pois a sua crença não satisfaz (N3)), ela sabe que há um celeiro real *e que esse celeiro é vermelho!* Mesmo que o sujeito venha a crer em uma proposição P por um método que não satisfaça a condição de sensitividade, escreve Kripke, “normalmente haverá um conjunto Q tal que S acredite que (P & Q) por um método que satisfaça as três primeiras condições de Nozick” (idem, *ibid.*, p.189). Kripke explica: “ordinariamente, a razão para que [esse método] seja sucedido deve consistir em um fato Q cuja presença seja discernível para S, mas que tivesse ausente se Q fosse falso” (idem, *ibid.*).

Eu quero apresentar, por fim, mais um problema que a teoria de Nozick enfrenta, um problema que, no final das contas, diz respeito também à negação do princípio de fechamento epistêmico. É o modo como a teoria de Nozick permite tratar (se ela permite) o nosso suposto conhecimento indutivo: imaginemos um caso em que P é uma proposição conhecida por indução, por exemplo, a proposição de que água mata a sede: inúmeras vezes eu bebi água e sempre me deparei com a feliz consequência de que água mata a sede. Assim eu passei, pelo menos à primeira vista, a saber desse fato. Aqui a análise de Nozick guarda algumas complicações: como vimos, para verificar a condicional (N3), o consequente deve ser verdadeiro no mundo possível mais próximo (ou nos mundos possíveis mais próximos) em que o antecedente é verdadeiro. Agora: se água *não matasse a sede*, o que eu pensaria sobre isso? Eu acreditaria que ela mata a sede ou não? Para responder a essa pergunta precisamos especificar se a água *nunca havia matado a sede* ou se ela *subitamente* deixou de fazê-lo.

No primeiro caso, se a água nunca havia matado a sede, então, plausivelmente, minhas experiências passadas não me levariam a crer que água mata a sede, o que verificaria (N3) com respeito a essa proposição. Mas, notemos, nessa situação, para que a análise de Nozick salve o nosso conhecimento indutivo, ela tem de sacrificar a ideia aparentemente incontestável de que mundos possíveis próximos ao atual são aqueles em que há poucas diferenças na sua descrição (como o próprio Nozick nota, cf. idem, 1981, p. 223, nota). Se a água nunca havia matado a sede, esse certamente seria um mundo muito diferente do atual – é até difícil imaginar como os seres vivos teriam evoluído ou *se* teriam evoluído em um mundo possível em que a água não tivesse nenhuma relação com a hidratação de um organismo. A

água teria a mesma *fórmula atômica*, essa “água” *seria* água? Pior ainda: seríamos nós criaturas organicamente diferentes – seríamos ainda seres humanos?

É claro que o antecedente de (N3) nos convida a pensar em cenários muito remotos do mundo atual para verificar essa condicional *de acordo com o nosso critério anterior de proximidade modal*. Portanto, outro critério de proximidade modal deveria ser desenvolvido por Nozick. Como nota Vogel (1987), esse novo critério de proximidade modal deveria incorporar condicionais “contrarrastreantes”⁶² (aqui vemos claramente quão onerosa se torna a defesa das condições de Nozick). Vogel define condicionais contrarrastreantes a partir da definição de outros dois tipos de condicionais, “para frente” e “para trás”. Uma condicional *para frente* é “uma em que o antecedente se refere a um tempo que é anterior ao, ou contemporâneo com, o tempo descrito no consequente” (ibid., p. 206). Por exemplo: se eu tivesse bebido água mais cedo, eu não teria sede agora. Uma condicional *para trás* é “uma que diz como as coisas teriam que ter sido de antemão para uma situação contrafactual ter ocorrido, o antecedente se refere a um tempo posterior descrito pelo consequente” (ibid., pp. 206-7). Por exemplo: se eu estivesse sem sede agora, eu teria bebido água mais cedo. Um condicional contrarrastreante é um composto tratado como a combinação desses dois tipos. No caso relevante, (N3) seria verdadeiro com respeito a P, a água mata a sede, se a seguinte condicional contrarrastreante fosse verdadeira: *se água não matasse a sede, teria sido o caso que as minhas experiências anteriores haviam sido diferentes, de modo que eu não acreditaria que a água mata a sede*. Contudo, como vimos, é muito pouco claro *quais seriam* minhas experiências anteriores nesse caso e, como Vogel nota (ibid., p. 208) esse tipo de sentença tem, no melhor dos casos, um valor de verdade indeterminado. Se (N3), para proposições conhecidas por indução, depende da verdade de sentenças cujo valor de verdade é indeterminado, fatalmente, (N3) ela mesma é indeterminada. Portanto, (N3) não oferece o resultado desejado para casos incontroversos de conhecimento indutivo.

No segundo caso que mencionamos acima, em que a água *subitamente* deixa de matar a sede, Nozick trataria essa hipótese como uma hipótese cética radical, isto é, não eliminável. Ele escreve:

⁶² Na falta de tradução melhor para *backtracking conditionals*.

Sim, há tais hipóteses lógicas céticas HC: o pão não mais nos alimenta, o Sol pára no céu, um evento de certo tipo não mais continua a apresentar seus efeitos costumeiros. Se elas são elaboradas adequadamente, de modo que tudo que nós podemos detectar até o momento teria continuado o mesmo, então nós não sabemos que elas não são o caso. O cético sobre a indução está certo ao dizer que nós não sabemos que essas possibilidades não são o caso, mas ele está errado ao negar que nós não sabemos aqueles resultados particulares de inferências indutivas cuja falsidade teria sido refletida anteriormente e prevista pelos fatos sobre os quais nós baseamos a inferência. (NOZICK, 1981, p. 223).

Deve estar claro, então, que a saída de Nozick é mais uma vez a negação do fechamento epistêmico: segundo ele, embora possamos saber que P, a água mata a sede (dado o arranjo modal que as condicionais contrarrastreantes supostamente oferecem), não podemos saber que \neg HC, que não é o caso que a água subitamente deixará de matar a sede. Se a água subitamente deixasse de matar a sede, nossa experiência teria sido de expectativa, nós continuaríamos acreditando falsamente que ela mataria a sede. Portanto, não satisfazemos (N3) com respeito à negação dessa hipótese cética – não podemos saber que essa hipótese cética é falsa (que a água não vai subitamente deixar de matar a nossa sede). Eu convido o leitor a pensar: é plausível que eu um agente saiba que a água mata a sede, mas não saiba a proposição implicada de que a água não vai subitamente deixar de matar a sede? Parece que não – ademais, não temos como determinar, nessa teoria, qual é a atitude mais racional quando se trata de uma indução por projeção: dado que eu sei que água mata a sede, e que não sei que ela não pode subitamente deixar de fazê-lo, o que eu devo esperar do *próximo* copo d'água?

Todos esses problemas, que não são novos, foram trazidos para enfatizarmos quão problemática pode ser a negação do princípio de fechamento epistêmico – ela abre caminho para resultados indesejáveis, conjunções que são “abomináveis”, na famosa expressão de DeRose. Ademais, havíamos dito em §1.3 que uma defesa do fechamento é difícil de articular – e uma razão pode ser que realizar um *modus ponens* com operadores epistêmicos antecedendo as premissas é uma prática que já enraizamos. Nesse caso, então, a melhor defesa do fechamento é o ataque aos que o rejeitam, e a teoria de Nozick é especialmente boa para esse fim, visto que ele oferece um argumento cuja conclusão é a rejeição do fechamento (diferente de Dretske, que apresenta contraexemplos). Devemos notar, no entanto, que uma

motivação diferente da de Nozick para negar o fechamento pode servir desde que ela evite os problemas mencionados ou problemas semelhantes, deixamos, pois, aberta essa possibilidade.

2.2.4. Veredito

Como nós nos avaliamos essa teoria com mais atenção – e como ela é importante para entendermos a análise de conhecimento que vamos endossar a seguir – é importante salientar seus pontos fortes e pontos fracos. Em primeiro lugar, ela definitivamente está no caminho certo na medida em que oferece um modo plausível de dar conta da nossa intuição inicial de que conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte. Os casos com que a análise de Nozick lida satisfatoriamente são:

- Contraexemplos originais de Gettier,
- Caso dos celeiros falsos,
- Caso da loteria,
- Caso da vovó (introduz a noção de *método de obtenção de crença*),

Contudo, as condições de Nozick enfrentam pelo menos os seguintes problemas, que, eu assim argumentei, são fatais:

- Não dá conta da noção de *alternativas relevantes* ,
- Satisfação trivial de (N4) para crenças como ‘P e eu acredito que P’,
- Impossível satisfazer (N3) para crenças de segunda ordem como ‘Acredito verdadeiramente que P’, isto é, incompatível com a aquisição de conhecimento reflexivo até mesmo em casos ordinários de conhecimento reflexivo,
- Conhecimento de uma conjunção sem conhecimento de um dos conjuntos (caso de Celeste que sabe que os celeiros são reais e vermelhos, mas não sabe que eles são reais),
- Resultados contraintuitivos quanto ao conhecimento indutivo.

Esses problemas mostram que (N3) e (N4) não podem ser condições necessárias para a posse de conhecimento. Mas deve ser preservada a ideia de que conhecimento envolve uma relação de covariância entre crença e verdade – Nozick está correto em afirmar que “conhecimento é um modo particular de estar conectado com o mundo, ter uma conexão

factual real específica com o mundo: rastreá-lo” (1981, p. 178) – e essa relação não é normativa, isto é, independe da posse de razões para crer. Seu erro, compartilhado com o confiabilismo, está no modo como ele determina a relação de rastreamento, precisamente, na “direção” das suas condicionais subjuntivas: “do mundo à crença”, para falar vagamente por enquanto (nós logo daremos um sentido mais preciso a essa expressão). Ademais, sua análise erra o alvo também no diagnóstico do impacto que o ceticismo tem sobre nós: não é o caso que nós não sabemos as negações das hipóteses céticas porque nossas crenças nessas proposições são insensíveis à sua verdade (segundo Nozick, se elas fossem o caso, continuaríamos a acreditar falsamente que elas não são o caso, como a própria descrição do cenário cético mostra). O que um externalista, como o próprio Nozick, está no direito de afirmar é que nós não temos acesso reflexivo às negações das hipóteses céticas, isto é, nossas evidências não são suficientes para confirmá-las, *mas* que isso não é condição para a posse de conhecimento!

A análise alternativa de conhecimento que vamos examinar a seguir oferece precisamente esse resultado. Desse modo, para mostrarmos o que há de correto nos argumentos céticos, o que na sua posição cativa o nosso interesse filosófico, devemos notar que não é que não sabemos que as hipóteses céticas são falsas, mas que *não temos conhecimento reflexivo da negação dessas hipóteses*. Assim sendo, o “acerto do cético” é mostrar que não sabemos *internalisticamente* que as negações das hipóteses céticas são o caso – isso, contudo, não significa que não tenhamos conhecimento sobre elas, pois devemos compreender o conhecimento como prescindindo da demanda internalista. O impacto dos argumentos céticos, portanto, está em chamar a nossa atenção para como devemos conceber o nosso conhecimento, a saber, sem internalismo. Vimos que o internalismo em conjunção com o fechamento implica em ceticismo e que Nozick opta por negar o fechamento para evitar esse resultado. A nossa estratégia, diferentemente da de Nozick, será desmotivar a conclusão cética com a negação do internalismo e a manutenção do fechamento.

2.3. Teoria de Segurança

Dadas as críticas ao confiabilismo de processo (que ecoam e atingem também o confiabilismo de agentes) e à análise de Nozick, estamos em condições de apresentar uma análise externalista de conhecimento que é capaz de dar conta dos casos que, para as outras

análises, são fatalmente problemáticos. A maior das virtudes dessa análise, que já podemos antecipar sob a luz dos comentários da seção anterior, é a compatibilidade com o princípio de fechamento epistêmico.

A análise que vamos defender parte da intuição de que conhecimento é crença verdadeira que não seria facilmente falsa, em outras palavras, crença verdadeira *segura*, tal como apresentada inicialmente por Sosa (1999). Essa motivação é muito semelhante, senão idêntica, à de Nozick na constatação da sua terceira condição, que chamamos de (N3). Com efeito, a ideia de que uma crença verdadeira não seria facilmente falsa é explicada com apelo a mundos possíveis, assim como para Nozick, mas de um modo fundamentalmente diferente: uma crença é segura se, e somente se, naqueles mundos alternativos em que as condições relevantes para a formação de crença são as mesmas que no mundo atual, o sujeito não crê falsamente. Pondo de lado por um momento as condições relevantes para a formação de crença, que logo especificaremos, devemos notar que a condição de segurança não é como (N3), segundo a qual, se *P fosse falsa*, o sujeito não *acreditaria* que *P* (sendo *P* a crença alvo de conhecimento). Segurança é aparentemente a contrapositiva de (N3): se o sujeito *acreditasse* que *P*, *P seria verdadeira*. Assim sendo, uma primeira definição da condição de segurança é a seguinte:

(Segurança I) Nos mundos possíveis em que o sujeito acredita que *P*, *P é verdadeira*.

A aparência de contraposição entre a condição de segurança e a terceira condição de Nozick fica ainda mais evidente de acordo com as seguintes formalizações:

(N3) $\neg P \Leftrightarrow \neg B(P)$

(Segurança I) $B(P) \Leftrightarrow P$

Assim deve ficar claro porque dissemos que o erro de Nozick está no modo como é determinada a relação de rastreamento, precisamente, na “direção” das condicionais subjuntivas⁶³. Enquanto (N3) é uma condicional que parte do mundo à crença, a condição de

⁶³ O mesmo se aplica para os defensores de um confiabilismo de processo que incorpora (CCC).

segurança tem a direção contrária: ela parte da crença ao mundo⁶⁴. É forçoso notar que essas duas condições não são, apesar da aparência, de modo algum equivalentes. A razão para isso é que essas são condicionais subjuntivas, e condicionais subjuntivas não se contrapõem, como mostra o seguinte exemplo⁶⁵:

Seja P a proposição ‘a água corre pela torneira’ e Q a proposição ‘a válvula principal está aberta’. Notemos que as proposições ‘se P fosse o caso, Q seria o caso’ e ‘se Q não fosse o caso, P não seria o caso’ não equivalem. Interpretemos essas implicações subjuntivas, respectivamente, como: ‘se a água corresse pela torneira, a válvula principal estaria aberta’ e ‘se a válvula principal não estivesse aberta, a água não correria pela torneira’. Elas não são equivalentes porque podemos imaginar um cenário em que a válvula principal não estivesse aberta e estivesse quebrada, de modo que a água correria pela torneira. Isso é possível porque condicionais subjuntivas são não-monotônicas e, nessa medida, se P e Q guardam uma relação de implicação subjuntiva, a adição de um R (no nosso exemplo, ‘e estivesse quebrada’) ao antecedente pode derrogar a relação de implicação, diferentemente do que ocorre na lógica monotônica, em que, se P implica Q, a adição de qualquer proposição R no antecedente não altera o valor de verdade da implicação. Isso é importante porque, na medida em que a condição de segurança não equivale à condição (N3), ela lida satisfatoriamente com casos não são explicados por N3, especialmente porque aquela é compatível com o princípio de fechamento e com a aquisição de conhecimento reflexivo, o que, como vimos, é profundamente problemático para Nozick. Essas duas alegações são defendidas a seguir, mas antes precisamos rever a nossa definição de crença segura.

2.3.1. Segurança II: Mundos Possíveis Próximos

A definição de crença segura que apresentamos pode ser interpretada de modo a dispensar a menção às duas condições incontroversas da análise de conhecimento, sejam elas, de verdade e de crença. A razão para isso é que ambas as condições incontroversas estão constatadas no antecedente e no conseqüente da condição de segurança. Lembremos que essa condição diz que, nos mundos possíveis em que o sujeito acredita que P, P é verdadeira. Ora, nós procuramos preencher a lacuna da garantia epistêmica que adicionada à crença verdadeira

⁶⁴ Maior cuidado com o empréstimo da expressão ‘direção’, de acordo com seu uso na física, talvez fizesse com que disséssemos que as condicionais têm a mesma direção, apenas *sentido oposto*. Como esse é um uso meramente ilustrativo, vamos deixar esse detalhe de lado.

⁶⁵ Que aparece no artigo inovador de Sosa (SOSA, 1999, pp. 149-150, nota 1).

faz desta conhecimento – isto é, o que diferencia mera crença verdadeira de conhecimento. Então, por hipótese, no mundo atual o sujeito possui uma crença verdadeira, e, dado que o mundo atual está contido no conjunto dos mundos possíveis, tanto a condição de crença como de verdade da proposição alvo de conhecimento estão implicitamente constatadas na condição de segurança. Dispensar as duas condições incontroversas pode ser uma estratégia de um adepto do infalibilismo – como, por exemplo, na concepção de que a posse de justificação é suficiente para o conhecimento (quando justificação é entendida como a exclusão de toda possibilidade de erro com respeito à crença alvo de conhecimento). No entanto, é importante destacar que a condição de segurança é, por excelência, uma condição *falibilista* para a posse de conhecimento, pois, como vimos, ela é fomentada pela intuição de que conhecimento é crença verdadeira que não seria *facilmente falsa* – o que não quer dizer, de modo algum, que conhecimento é crença verdadeira que não seria *possivelmente falsa*. Com efeito, estamos dispostos a atribuir conhecimento a um indivíduo mesmo que a sua crença alvo de conhecimento *poderia* ser falsa (desde que ela dificilmente o fosse). Por exemplo: eu estou diante do meu computador neste momento digitando estas palavras: eu sei que estou escrevendo a minha dissertação de mestrado. Esse exemplo assim descrito (sem nenhum detalhe adicional que provoque uma “virada gettierizante”) é facilmente explicado pela condição de segurança: nos mundos possíveis em que eu acredito que estou escrevendo esta dissertação, eu de fato estou. Mas é claro, estes não podem ser *todos* os mundos possíveis, pois, como é bem sabido, há mundos possíveis em que eu estaria enganado – como estamos cansados de dizer, os mundos possíveis em que eu seria uma vítima em um cenário cético. Nesses casos, a minha crença atualmente verdadeira de que estou escrevendo esta dissertação seria falsa, e assim a minha crença pareceria não ser segura e, portanto, não constituiria conhecimento. Mas essa aparência é enganosa: como dissemos e reiteramos, uma crença segura é uma crença que não seria *facilmente* falsa, e a sugestão de interpretação dessa expressão é que, nos mundos possíveis *próximos* em que acreditamos que P, P é verdadeira. Temos, então, uma primeira reformulação da condição de segurança:

(Segurança II) Nos mundos possíveis *próximos* em que o sujeito acredita que P, P é verdadeira.

Essa nova definição é um modo de dar conta da noção nebulosa de “alternativas relevantes”. Uma alternativa é uma possibilidade diferente da atualidade, e uma alternativa é

relevante quando a sua exclusão é condição necessária para a posse de conhecimento. Notemos que, de acordo com segurança II, as alternativas relevantes simplesmente são os mundos possíveis *próximos* em que a proposição alvo de conhecimento é falsa, mundos nos quais, se o sujeito possui conhecimento, ele não crê falsamente. Soa, então, como um exagero teórico falar em “*exclusão* de uma alternativa relevante”, pois não há nada que o sujeito *deva fazer* com respeito a alternativas relevantes para que elas sejam excluídas, como elencar as razões e evidências para crer que elas não são o caso. De acordo com segurança II (e com as variações dessa definição que incluem a mesma restrição modal), pois, não há propriamente uma rotina mental para a exclusão de uma alternativa relevante. Agora, alternativas são de antemão *excluídas* na medida em que a crença do sujeito mantém a relação modal apropriada com a proposição alvo de conhecimento, isto é, na medida em que o sujeito tem uma crença segura. As alternativas irrelevantes, por outro lado, são apenas os mundos possíveis *distantes*, que não interferem na posse de conhecimento pelo sujeito. Portanto, a adoção dessa variação de externalismo nos dispensa de desenvolver uma teoria robusta sobre as alternativas relevantes, uma teoria que teria os fardos adicionais de explicar a noção de *exclusão* de uma alternativa e de como os estados e eventos mentais de um sujeito são influentes nessa exclusão, se eles são, ou se fatores externos devem entrar em jogo.

A segurança II tem, além dessa simplicidade teórica, as duas seguintes virtudes: ela explica as nossas intuições com respeito à posse de conhecimento (e à falta de conhecimento) na maior parte dos casos ordinários e ela nos permite lidar satisfatoriamente com a ameaça cética. O caso que vimos acima (segundo o qual possuo a crença segura de que estou escrevendo esta dissertação, o que resulta, pois, em conhecimento) é um exemplo de que estamos inclinados a atribuir conhecimento a sujeitos desde que a condição de segurança esteja satisfeita. E, quanto ao outro lado da moeda, podemos entender quando uma crença, apesar de verdadeira, falha em ser conhecimento – a razão para isso é que ela é insegura. Os casos de Gettier aqui são obviamente os primeiros que vêm à mente: Edmund crê verdadeiramente que John tem um Ford ou Smith está em Barcelona (lembramos que a verdade dessa disjunção se deve à verdade do segundo disjunto), mas Edmund não possui conhecimento nesse caso. A razão para isso é que sua crença não é segura, pois há mundos possíveis próximos em que ele acredita nessa disjunção, mas nesses mundos ela é falsa: naqueles em que Smith ocorre de estar em Madrid ou em Pamplona. Os outros casos mais populares – de Celeste e os celeiros falsos, de Bertrand e o relógio quebrado – recebem o

mesmo tratamento: os indivíduos, nesses casos, têm crenças verdadeiras e inseguras, crenças que facilmente seriam falsas e que, portanto, não se qualificam como conhecimento. Em outras palavras, tanto para Celeste quanto para Bertrand, há mundos possíveis próximos em que os indivíduos acreditam que P (aqui está um celeiro real / agora são 12h00min), e P não é verdadeira.

Do fato de que a condição de segurança é capaz de lidar com os contraexemplos de Gettier, cuja noção central é de *sorte epistêmica* (o sujeito chega, por azar, a uma crença falsa, apesar da sua boa justificação, e dela infere, com sorte, uma crença verdadeira), fica claro que a satisfação da condição de segurança é condição suficiente para evitar que uma crença seja verdadeira em função da sorte – o que é um desiderato de qualquer análise do conceito de conhecimento, porque, como vimos, nossa intuição inicial é de que conhecimento exclui crença verdadeira em função da sorte. Resumidamente, temos o seguinte: se uma crença é insegura, sua verdade é devida à sorte, logo, não resulta em conhecimento – ou, o que equivale, se uma crença é segura, sua verdade não é devida à sorte, logo, resulta em conhecimento.

2.3.1.1. Segurança, Ceticismo e Fechamento

Agora, quanto ao ceticismo, é importante notar que a restrição modal que impomos em segurança II é um modo eficaz de garantir não apenas que temos conhecimento de dia-a-dia, mas que *sabemos que as hipóteses céticas são falsas*. Como argumentamos em §1.3., cenários céticos são construídos a partir de descrições contrafactuais, como ‘imaginemos que fôssemos cérebros desencorpados flutuando em uma cuba em Alpha Centauri com os nossos *inputs* perceptuais conectados a um supercomputador capaz de reproduzir a nossa percepção atual da realidade (...)’. Com efeito, nós podemos parar a descrição desse cenário em “imaginemos que fôssemos cérebros em uma cuba (CNC)”, a descrição mais sucinta que é geralmente invocada devido ao desgastado uso desses cenários – mas só podemos fazê-lo se contrabandeamos o nosso conhecimento de fundo de que ser um CNC abrevia a descrição mais completa que iniciamos acima. A razão para isso é que ser um CNC é *compatível* com a percepção fidedigna da realidade (com efeito, com quase qualquer proposição empírica): um sujeito pode ser, por exemplo, um CNC cujos *inputs* perceptuais são controlados por um cientista *benevolente* que os liga a um supercomputador que transmite informações verídicas do lugar

em que o corpo (ou o resto do corpo) do indivíduo realmente está. E então temos um cenário em que o sujeito é um CNC e não sofre de um engano massivo. Logo, ser um CNC não implica engano massivo.

Essas observações são relevantes porque elas mostram que a descrição abreviada de um cenário cético, apesar de prática no curso de uma argumentação, mascara o modo como realmente é feita a introdução desse tipo de cenário, a saber, por muitas descrições contrafactuais, isto é, descrições que não são atualmente verdadeiras. Dado que a proximidade entre mundos possíveis (e entre mundos possíveis e o mundo atual) é proporcional às descrições verdadeiras que eles compartilham, a introdução de um cenário cético é a introdução de um cenário remoto. É esse tipo de intuição que subjaz à seguinte passagem de Sosa, que merece ser reproduzida novamente:

[...] [O] mais formidável cético não quer tomar como uma premissa que o mundo atual *é* um mundo demonizado [em que se é vítima de um Gênio ou Demônio Maligno]. Pelo contrário, ele toma como uma premissa que o mundo atual *poderia* ser um mundo demonizado. E sua premissa *não é* que *por tudo quanto sabemos*, o mundo atual *é* um mundo demonizado. Não, essa *é* na verdade sua conclusão, ou algo próximo a ela. Sua premissa é apenas que *metafisicamente* (ou, ao menos, logicamente) o mundo atual *poderia* ser um mundo demonizado. (SOSA & BONJOUR, 2003, p. 166) (grifos do autor).

Embora o cenário cético seja remoto – radicalmente diferente da atualidade – isso não impede que o cético avance seu argumento e conclua que não possuímos conhecimento empírico. Seu argumento depende também da premissa de que todas as evidências de que atualmente dispomos são compatíveis com o cenário cético relevante e que, portanto, não são suficientes para excluí-lo. Como a posse de evidências ou razões (em uma palavra, *justificação*) é tomada como necessária para o conhecimento, o cético conclui que não temos conhecimento das negações das hipóteses céticas: nossas evidências para crer que $\neg HC$ são compatíveis com a verdade de HC, portanto, não são indicações suficientes de $\neg HC$. Em adição a isso, é invocado o princípio de fechamento, segundo o qual saber que $\neg HC$ é condição necessária para saber que P (para qualquer proposição empírica P), e, como não se sabe que $\neg HC$, argumenta o cético, não se sabe que P. Formalizado, temos o seguinte argumento (em que S é um sujeito qualquer, P é uma proposição empírica qualquer e HC é uma hipótese cética):

(1F) S não sabe que $\neg HC$

Premissa

proposição P é o caso, sabe que ela implica Q, mas não sabe que Q. A seguir, depois de introduzir as considerações sobre *método de obtenção de crença*, daremos conta de um exemplo em que Q é interpretada como uma proposição de segunda ordem $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$, como as proposições que são problemáticas para Nozick. Por enquanto, vamos tratar de um exemplo mais modesto e que nos é familiar: imaginemos que Fred vê uma zebra no zoológico e, após ler uma placa em que está escrito ‘Zebra’ ou ‘Equus burchelli’, Fred crê que P: ‘este eqüino é uma zebra’. Sua crença é verdadeira e, sem nenhum detalhe adicional, parece segura – não há mundos possíveis próximos em que Fred crê que P e P é falsa. P resulta, pois, em conhecimento. De P ele infere Q: ‘este eqüino não é uma mula habilmente disfarçada’. Se Q é uma crença insegura, então a segurança é incompatível com o fechamento epistêmico sobre conhecimento, pois Q é implicada por P. Mas Q não é uma crença insegura: de acordo com a nossa descrição minimalista desse caso, é claro que, nos mundos possíveis em que Fred acredita que [aquele] eqüino não é uma mula habilmente disfarçada, sua crença é verdadeira – nós não introduzimos nenhum elemento que motiva a estipulação de um mundo possível próximo ao da história contada em que aquele eqüino é uma mula. Portanto, se Fred acredita que Q, essa crença é segura – e a segurança é preservada através da implicação conhecida, logo, é compatível com o princípio de fechamento epistêmico. Com efeito, no pior dos casos, Fred não tem justificção para crer que Q (e talvez seja acusado de irresponsabilidade epistêmica), mas isso, como vimos, não é problema nenhum para a posse de conhecimento de acordo com a condição de segurança, apenas um problema para a legitimidade da sua autoatribuição de conhecimento, como veremos no capítulo seguinte.

Se, no entanto, imaginarmos um cenário alternativo em que (como de fato ocorreu recentemente no interior do Rio Grande do Sul), mulas habilmente disfarçadas de zebras *são eventos frequentes* e, portanto, os mundos possíveis em que Q é falsa são modalmente próximos; então estaremos inclinados a dizer que a crença de Fred de que Q *não é segura*. Esse não é um contraexemplo à tese de que a condição de segurança e o princípio de fechamento são compatíveis, pois casos assim apenas reforçam nossa conclusão anterior: se mulas frequentemente são pintadas de zebras, então a crença original de Fred de que P, ‘este equino é uma zebra’, *tampouco é segura*. Se esse tipo de coisa ocorre frequentemente, Fred estaria facilmente enganado com respeito a P. Nesse caso alternativo, portanto, Fred não teria conhecimento de que Q *nem de que P* – e com a condição de segurança podemos oferecer uma explicação desse caso em conjunção com o princípio de fechamento epistêmico.

Por fim, se é levantada a exigência de explicar a *plausibilidade* da primeira premissa do argumento cético (de que não sabemos que não somos vítimas em cenários céticos), temos uma resposta disponível. Nós sabemos que ela é *falsa*, mas mesmo teses falsas podem nos parecer razoáveis. O caminho para explicar o que em (1F) fez com que muitos filósofos se deixaram cativar pelo argumento cético está em notar que ela joga com as nossas intuições internalistas. Vimos, no capítulo anterior, que a noção internalista de conhecimento é essencialmente reflexiva, que um sujeito sabe que uma proposição é o caso se ele é capaz de articular as razões e as evidências que indicam suficientemente a verdade da proposição em que ele crê – isso significa que o sujeito que satisfaz as condições internalistas tem *conhecimento reflexivo*. Do modo como construímos o cenário cético, pois, é verdade que não sabemos *reflexivamente* que as hipóteses céticas não são um caso, e a posse de conhecimento reflexivo é de fato desejável quando o que está em jogo são as nossas práticas racionais, a defesa pública das nossas alegações de conhecimento através de apresentação de razões e de evidências. Se imaginarmos um cético como um interlocutor, vemo-nos na posição de alegar, talvez ingenuamente, que sabemos que não somos vítimas de cenários céticos – ao que ele responderia “como você sabe?”. Ora, se aceitarmos a legitimidade dessa pergunta, estamos encrencados: não há como explicar, do ponto de vista da primeira pessoa (pela análise reflexiva das evidências disponíveis) como sabemos uma coisa dessas. Mas não é necessário saber que se sabe para saber – isso é *tudo* quanto o argumento cético sucede em nos mostrar. Visões internalistas sobre o conhecimento humano falham em não reconhecer que o nosso conhecimento reflexivo é *limitado* sem que isso seja um problema para o todo do nosso conhecimento. Para parafrasear Wittgenstein, a ideia é que “oferecer razões, justificar as evidências, chega a um fim” (OC, §204), esse fim sendo proposições como $\neg HC$ ⁶⁷ – mas ainda assim, podemos ter conhecimento sobre proposições que não podemos justificar. Isso significa que os limites do nosso conhecimento reflexivo não constituem um problema para a posse de conhecimento, mesmo de proposições que são esses mesmos limites, como $\neg HC$, desde que o conhecimento seja entendido de modo externalista.

2.3.2. Segurança III: Método

⁶⁷ Se Wittgenstein estiver correto, *não apenas* $\neg HC$, mas proposições que nos parecem empíricas *também* estão para além da justificação, o que veremos no capítulo seguinte.

A terceira versão da condição de segurança surge da consideração de que o sujeito pode ter uma crença insegura e reforçar a sua crença de um modo seguro. A razão para isso é que podemos considerar métodos diferentes de obtenção de crença, o que, sem uma qualificação da definição de segurança, dificulta o exame do caso em questão: afinal, o sujeito exclui ou não a sorte na obtenção da crença? Para deixar isso claro, consideremos o seguinte exemplo⁶⁸: imaginemos que Inocêncio, o inocente, acredita em tudo que lhe é contado. Sabendo dessa viciosa inclinação, alguém lhe diz em t1, com a intenção maligna de enganá-lo, pregando-lhe uma peça, que sua casa está em chamas. Inocêncio, então, acredita que P, ‘minha casa está em chamas’, e vai correndo ver o que ele pode fazer. Chegando lá, em t2, ele constata visualmente que sua casa *de fato está em chamas*, o que faz da sua crença de que P verdadeira. Sua crença, com efeito, sempre fora verdadeira, mesmo quando havia sido o produto de uma brincadeira ou mentira (em t1). Ainda assim, é seguro dizer que em t1 Inocêncio *não tem conhecimento*, pois, sua crença facilmente teria sido falsa – se sua casa *não tivesse em chamas*, ele acreditaria da mesma maneira (se supormos adicionalmente, é claro, que nesse mundo possível o evento que causa o incêndio estaria ausente). O que ocorre é que, em t2, diante da evidência visual, que, é razoável supor, substitui o testemunho mentiroso na formação da sua crença de que P, Inocêncio tem sim conhecimento, afinal de contas, ele *vê* o incêndio, ele não estaria facilmente enganado com respeito a P em t2.

O caso pode ser visto da seguinte maneira: em t1 sua crença ocorre de ser verdadeira por um fator de sorte, mas em t2 ela o é sem que a sorte entre em jogo. Em t1 há vários mundos possíveis próximos em que Inocêncio acredita que P e P é falsa (naqueles em que ele é levado a crer, pelo testemunho mentiroso, que a sua casa está em chamas sem que ela de fato esteja). Em t2, no entanto, a sua crença de que P é obtida por um novo método, um que garante que ela esteja a par da verdade em mundos possíveis mais próximos – no sentido de que, nos mundos possíveis mais próximos em que Inocêncio *vê* o incêndio e reforça a sua crença de que P, substituindo o testemunho anterior, sua crença é de fato verdadeira. O que precisamos diferenciar nesse caso, pois, são os métodos através dos quais Inocêncio vem a crer que P em t1 e em t2: em t1, o método de obtenção de crença não é confiável, no sentido de que ele facilmente estaria enganado em crer em qualquer proposição que um testemunho mentiroso indicasse. Em t2, por outro lado, o método pelo qual ele vem a crer que P é a sua

⁶⁸ Que aparece em PRITCHARD 2005, p. 146.

percepção visual, que é muito mais segura do que testemunhos mentiroso (ainda que sujeita a falhas). Isso, então, nos dá a seguinte definição de segurança:

(Segurança III) Nos mundos possíveis próximos em que o sujeito acredita que P *com mesmo método com que ele acredita que P no mundo atual*, P é verdadeira⁶⁹.

O caso de Inocência é um problema para a segurança II, mas não para a segurança III. Essa nova definição incorpora o essencial da anterior no que diz respeito ao princípio de fechamento epistêmico e ao nosso conhecimento das hipóteses céticas.

No seu comentário à introdução da noção de método na definição de segurança, Pritchard apresenta mais um refinamento: a noção de método deve ser compreendida de modo externo, não interno. Diz Pritchard que, segundo a noção externa de método, “o que o agente acredita que seja o modo como forma sua crença não é necessariamente o modo como sua crença foi formada” (PRITCHARD, 2005, p. 152). É esclarecedor notar a diferença entre a presente noção de método e a de Nozick. Para Nozick, os processos subjetivos (as crenças e as evidências das quais o sujeito dispõe) são o que individualizam o método de obtenção de crença, donde se segue que sujeitos em estados mentais idênticos, como nós e as nossas contrapartes encubadas em Alpha Centauri, empregam os mesmos processos. Apesar da aparência de um internalismo robusto sobre método, devemos notar que Nozick não está comprometido com a tese internalista de que é necessária que o sujeito *saiba* qual foi o método empregado para que este possa ser individualizado. A interpretação do caso da vovozinha, que introduz essa noção, não demanda que ela *saiba* qual método empregou na obtenção de sua crença de que seu neto está bem. Notemos que, enquanto a teoria de Nozick tem como consequência que sujeitos em cenários céticos formam suas crenças com os mesmos métodos que nós, uma compreensão externalizada da noção de método não tem essa consequência. Nós sabemos, do ponto de vista de estipuladores de experimentos mentais, que sujeitos em cenários céticos não empregam métodos confiáveis na formação das suas crenças, pois, devido ao contexto em que elas estão, seus processos levam sempre, ou quase sempre, à falsidade. Diferentemente, sabemos que pessoas em contextos ordinários (isto é, fora de cenários céticos) empregam métodos confiáveis na formação das suas crenças – pois, novamente, devido ao contexto em que se encontram, seus processos levam, pelo menos na

⁶⁹ Compare com a definição apresentada por Pritchard em PRITCHARD, 2005, p. 156.

maioria das vezes, à verdade. Portanto, mesmo que um sujeito encubado e um sujeito em contexto ordinário possam ter os mesmos eventos mentais⁷⁰, do nosso ponto de vista, que é *externo*, podemos dizer que eles empregam métodos de obtenção de crença *diferentes*. Como nota Pritchard (2008, p. 444), se Nozick não desse o braço a torcer por um internalismo mínimo sobre a noção de método ou processo de obtenção de crença e aceitasse uma noção externalizada de método, ele teria como consequência que as crenças nas negações das hipóteses céticas são sensíveis (e, portanto, não haveria motivação para negar o fechamento epistêmico). A razão para isso é que (N3M) diz que:

(N3M) Se P não fosse o caso e S fosse usar o método M para vir a crer que P, então S não acreditaria, via M, que P

Se entendermos que o método M é fixado externamente, então o sujeito que crê que $\neg HC$, no mundo atual através de M (digamos, suas percepções fidedignas da realidade), não o faz *pelo mesmo método* no mundo em que $\neg HC$ é falsa, isto é, no mundo em ele é um cérebro encubado. Portanto, no mundo possível mais próximo em que $\neg HC$ é falsa, o sujeito não crê falsamente que $\neg HC$ pelo mesmo método – e sua crença pode ser dita, então, sensível. Desse modo, não restaria motivação para rejeitar o fechamento epistêmico no argumento de Nozick.

Para voltar à condição de segurança e à compreensão externalizada de método, basta dizer que segurança III é duplamente externalista: (i) conhecimento reflexivo de que a condição de segurança é satisfeita não é condição necessária para posse de conhecimento e (ii) as crenças das quais o sujeito dispõe a respeito de como ele vem a crer não são condições de individuação do método que ele emprega – pois este é determinado externalisticamente, fixado a partir do mundo atual. É forçoso notar que, com segurança III, nós estamos retomando a intuição confiabilista de que os processos ou métodos pelos quais o sujeito vem a crer são relevantes para posse de conhecimento, mas essa definição não restringe a esses processos ou métodos. Com efeito, o que é distintivo do conhecimento é a satisfação de uma condicional subjuntiva, e a introdução da noção de método aqui serve de refinamento.

2.3.2.1 Segurança III e Ceticismo de Mundos Possíveis Próximos

⁷⁰ Exceto, é importante lembrar, se o externalismo semântico for verdadeiro.

Antes de passarmos ao refinamento final da condição de segurança, notemos que a segurança III resolve um problema que não havíamos considerado, a saber, o ceticismo que tem como hipótese cética mundos possíveis próximos. Enfatizamos que a construção de um cenário cético invoca a descrição de situações contrafactuais que são muito remotas, mas com isso deixamos de lado a hipótese do sonho. O argumento cético que opera com a hipótese do sonho é um argumento da ignorância que tem, no lugar de HC, a hipótese de que eu poderia estar sonhando: todas as evidências das quais eu atualmente disponho são compatíveis com a verdade da hipótese de que eu poderia estar sonhando essas mesmas evidências, portanto, por internalismo sobre conhecimento, eu não sei que não estou sonhando – e, por fechamento epistêmico, eu não sei qualquer proposição que implica que eu não estou sonhando. Assim constatado, o argumento é apenas uma instanciação da fórmula de (1F) a (3F) que avaliamos acima – notemos que o apelo ao externalismo é capaz de eliminar a motivação desse argumento negando que a falta de evidências decisivas para crer que não estou sonhando é relevante para o meu conhecimento de que não estou sonhando, mas esse não é exatamente o problema que afeta a condição de segurança.

O problema relevante depende do que há de diferente entre os outros cenários céticos e o do sonho, a saber, a proximidade deste: ao invocar o cenário do sonho, nós não precisamos passar pelo exercício de especificar o que é ser um BIV (nem pressupor essa especificação), ou seja, não fazemos apelo a muitas descrições contrafactuais. Assim sendo, nós poderíamos muito facilmente estar sonhando agora, nossas crenças, mesmo que atualmente verdadeiras, poderiam ser fruto de um sonho – e, se assim fossem, facilmente seriam falsas. Desse modo, mesmo que eu tenha uma crença verdadeira que seja verdadeira na maior parte dos casos alternativos, há muitos casos alternativos em que ela não o é. Portanto, o caso do sonho nos mostra – com efeito, apenas parece mostrar – que a condição de segurança é vulnerável a um cenário cético próximo e, portanto, não explica satisfatoriamente o que é conhecimento.

Essa é uma conclusão muito precipitada, pois a introdução de um método de obtenção de crença na formulação da condição de segurança dá conta desse problema. A razão para isso é que, nos mundos possíveis em que minha crença de que P é falsa por ter sido causada em um sonho, ela é obtida por um método obviamente distinto do atual. Assim sendo, o argumento cético pelo sonho afeta segurança II, mas não segurança III. Vejamos: no mundo

atual eu creio verdadeiramente que estou sentado escrevendo este texto, e essa crença parece resultar em conhecimento. Há um mundo possível próximo em que eu sonho a crença falsa de que estou sentado escrevendo este texto (essa crença é falsa porque estou deitado em minha cama e assim por diante). O que há de diferente nesses dois casos é o método de obtenção de crença: no mundo atual eu acredito que estou sentado escrevendo este texto com base nas minhas informações sensoriais, que são, neste contexto, guias seguros à verdade da proposição alvo de conhecimento. No mundo possível próximo em que eu sonho falsamente (se é que sonhos podem ter valor de verdade – não lidamos, nem precisamos lidar, com essa assunção do argumento cético) que estou sentado escrevendo este texto, o método de obtenção de crença é completamente diferente. Nesse caso, é o processo de produção do conteúdo imagético sobre o qual é o sonho, um processo que, visto do ponto de vista externo, não é um guia seguro à verdade da proposição em questão. Se, portanto, compreendermos a noção de método de maneira externalizada, fica claro que são métodos diferentes de produção de crença, ainda que sejam, do ponto de vista da primeira pessoa, qualitativamente indiscerníveis. Logo, o argumento do sonho não é um contraexemplo bem sucedido à condição de segurança na sua variação em que a noção de método rege a ordenação de mundos possíveis próximos.⁷¹

2.3.3. Segurança IV: *Maior Parte de* ou *Todos* os Mundos Possíveis Próximos?

A última mudança pela qual passa a condição de segurança diz respeito à amplitude dos mundos possíveis próximos a serem levados em consideração. Essa mudança surge do exame de casos incontroversos de conhecimento indutivo. Um desses casos foi aquele que motivou Sosa a introduzir uma condicional diferente da de Nozick, um caso do qual (N3) não consegue dar conta (assim como os que Vogel apresenta). Esse ficou conhecido como o caso do lixo na calha, que segue mais ou menos nestas linhas: Ernest mora em um prédio que possui uma calha interna que leva o lixo até a lixeira (que está na base do prédio). Saindo do seu apartamento, ele deposita o lixo na calha e crê que o lixo logo chegará na lixeira. Incontáveis vezes, o lixo depositado chegou na lixeira – seria, como diz Sosa, um evento “incrivelmente raro” (1999, p. 145) que o lixo houvesse trancado em algum lugar na descida. A crença de Ernest de que o lixo logo chegará na lixeira é uma candidata plausível ao título de

⁷¹ A resolução do problema através dessa consideração dispensa tomar uma via já contemplada na literatura, a saber, a de que os estados de sonho *não são* estados doxásticos como os de vigília (como apresentada em SOSA, 2007). Mesmo que possa ser verdade que o sujeito que *sonha que P* não *acredita que P*, mas apenas *imagina que P*, se a solução com apelo à noção de método é bem sucedida, essa distinção não precisa ser feita.

conhecimento, e a condição de segurança pode explicar o porquê: há um amplo número de mundos possíveis próximos em que a crença é verdadeira (o lixo vai de fato chegar na lixeira) – embora talvez haja alguns mundos possíveis mais ou menos próximos em que o lixo fique preso na calha, em que a crença, então, seria falsa.

Agora, vamos contrastar o caso do lixo na calha com o já mencionado caso da loteria: Lotty compra (somente) um bilhete de loteria honesta em que suas chances de vitória são um para um milhão. Ela forma, com boas bases indutivas, a crença de que ela não vai ganhar na loteria. Intuitivamente, ela *não sabe* que não vai ganhar⁷². Mas qual a diferença do caso de Lotty para o caso de Ernest? Ora, vamos seguir Greco (2007, p. 301) e distinguir entre segurança forte e segurança fraca aqui para ver como esses casos estão em contraste. A versão forte da condição de segurança, de acordo com segurança III, diz que *em todos os mundos possíveis próximos* em que o sujeito acredita que P com o mesmo método com que ele acredita que P no mundo atual, P é verdadeira. A versão fraca, aparentemente mais plausível, diz que: *na maior parte dos mundos possíveis próximos* em que o sujeito acredita que P com mesmo método com que ele acredita que P no mundo atual, P é verdadeira. O problema, argumenta Greco (2003), é que Ernest parece satisfazer apenas a condição fraca, visto que há mundos possíveis mais ou menos próximos em que o lixo ocorre de ficar preso na calha. Ernest, portanto, não satisfaz a condição mais robusta. Contudo, Lotty *também* satisfaz a condição fraca (possuindo, segundo essa interpretação, conhecimento de que não vai ganhar na loteria), enquanto o resultado esperado é que ela *não tenha* conhecimento. Logo, para que a segurança ofereça o resultado certo no exame do caso da loteria, é preciso invocar a condição mais forte, o que oferece o resultado errado para o caso da calha.

A resposta padrão para essa objeção (encontrada em PRITCHARD, 2008, pp. 448-9) é a escolha da condição forte de segurança, e a solução do puzzle com respeito ao conhecimento indutivo está em interpretar melhor o caso de Ernest. Como vimos na descrição inicial, o lixo ficar preso na calha é um evento *extremamente* raro – se ele não fosse, estaríamos mesmo dispostos a atribuir conhecimento a Ernest em primeiro lugar? Se houvesse um mundo possível próximo (ou alguns mundos, mesmo que fossem poucos) em que o lixo fica preso, diríamos que a predição de Ernest está correta? Parece que não – se houvesse um histórico de lixo preso na calha, hesitaríamos em dizer que a crença preditiva de Ernest resulta

⁷² No entanto, se ela formasse a sua crença através de um método diferente, digamos, ouvindo o comunicado oficial de que não haverá ganhador nesse sorteio (supondo que isso seja legalmente possível), parece razoável dizer que Lotty teria conhecimento.

em conhecimento, ela seria insegura. Se, no entanto, não contrabandearmos essa intuição e levarmos ao pé da letra que a falsidade dessa crença ocorreria apenas *remotamente*, então é seguro dizer que Ernest sabe, de acordo com a segurança forte, que o lixo logo chegará na lixeira: não há mundos possíveis próximos em que sua crença é falsa. Logo, entre as duas versões da condição III de segurança, escolhemos a condição mais forte, segurança IV (que também explica a falta de conhecimento de Lotty):

(Segurança IV) *Em todos os mundos possíveis próximos* em que o sujeito acredita que P com mesmo método com que ele acredita que P no mundo atual, P é verdadeira.

Essa condição é, por tudo quanto argumentamos, a melhor das análises externalistas que há no mercado. Ela lida satisfatoriamente com os casos que as suas versões anteriores visavam – e é, como segurança I, uma boa interpretação da garantia epistêmica que, satisfeita, deve excluir que a crença alvo de conhecimento seja verdadeira em função da sorte. Sua falha é, admitidamente, não oferecer um critério claro para a proximidade de mundos possíveis (além da semelhança entre eles, que é, por si só, uma noção nebulosa), mas esse é um pequeno preço a ser pago – e pode, inclusive, jogar a favor dessa condição. Se estamos dispostos a dizer que pode haver mundos possíveis próximos em que a crença do sujeito é falsa, talvez a ideia de proximidade em questão seja *mais ampla* do que aquela que invocamos quando dizemos que não pode haver nenhum mundo possível próximo em que a crença do sujeito é falsa. Assim sendo, a difusão do conceito de proximidade em jogo nos permite interpretar um meio termo entre a interpretação fraca da condição de segurança e a interpretação forte, exposta em Segurança IV, seja ele:

(Segurança V) *Em todos (ou quase todos) os mundos possíveis próximos* em que o sujeito acredita que P com mesmo método com que ele acredita que P no mundo atual, P é verdadeira⁷³.

2.3.4 Outros Casos

2.3.4.1 . Segurança e Conhecimento Reflexivo

⁷³ Compare com a definição apresentada por Pritchard em 2005, p. 163: “Para todos os agentes, ϕ , se um agente sabe uma proposição contingente ϕ , então, em todos (ou quase todos) mundos possíveis próximos em que ele forma a crença sobre ϕ do mesmo modo com que forma a crença no mundo atual, esse agente apenas acredita que ϕ quando ϕ é verdadeiro”.

Nós vimos que um problema para a teoria de Nozick é a impossibilidade de satisfazer N3 (Se P fosse falso, S não acreditaria que P) com respeito a crenças de segunda ordem como ‘acredito verdadeiramente que P’, ou, o que equivale, ‘não é o caso que acredito falsamente que P’. Para simplificação, nós podemos representar esse tipo de crença do seguinte modo: $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$, ou apenas Q. É uma consequência indesejável, até mesmo para uma teoria externalista, que um sujeito *não possa* obter conhecimento reflexivo, quando o conhecimento em questão é tão incontroverso. O que é ainda pior, que um sujeito saiba que P sem poder saber que acredita verdadeiramente que P é bastante implausível – e esse é um dos problemas que a teoria da segurança sucede em evitar. A razão para isso é a compatibilidade com o princípio de fechamento epistêmico, pois, nessa análise, o conhecimento de que P é perfeitamente compatível com o conhecimento de uma crença de segunda ordem como Q acima. A ideia é que, se o sujeito sabe que P e deduz validamente Q de P (vindo a crer, portanto, em Q), então o sujeito também sabe que Q. A razão para isso é que, segundo a condição de segurança, o sujeito sabe que Q se a seguinte condicional é verdadeira:

$$B(Q) \Rightarrow Q$$

Em que, é importante lembrar, a implicação aqui é subjuntiva (em todos os mundos possíveis próximos em que o sujeito acredita que Q com o mesmo método que o atual, Q é o caso). Substituindo Q pela fórmula $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$, temos:

$$B(\neg(B(P) \ \& \ \neg P)) \Rightarrow \neg(B(P) \ \& \ \neg P)$$

É razoável que esse condicional seja verdadeiro – em todos os mundos possíveis próximos em que eu acredito que não acredito falsamente que P, eu não acredito falsamente que P – se, é claro, as minhas capacidades de observação dos meus estados doxásticos estão em ordem. Para pegar um exemplo mais concreto, interpretemos P como: ‘eu estou no meu quarto’. Em todos os mundos possíveis mais próximos em que eu acredito que não acredito falsamente que estou no meu quarto, eu tenho capacidades introspectivas razoavelmente funcionais, eu posso parar por um instante e consultar meus próprios pensamentos e constatar que eu mantenho minha crença de primeira ordem (de que eu estou no meu quarto). Na medida em que tanto a crença de segunda ordem quanto a crença de primeira ordem podem

ser conhecidas (sem nenhuma ofensa ao fechamento epistêmico), torna-se clara a vantagem da segurança diante da teoria do rastreamento de Nozick. Para que fique claro, o fechamento entra nesse caso do seguinte modo: da proposição de primeira ordem conhecida P eu posso deduzir a proposição de segunda ordem $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$, que, portanto, é uma implicação conhecida. $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$, por sua vez, é uma proposição que posso conhecer, segundo a análise da segurança (mas não segundo a teoria de Nozick). Por tão óbvio que isso pareça, é surpreendente que até mesmo os críticos de Nozick e adeptos da segurança, como Pritchard e Sosa, haviam deixado passar o exame desse caso.

Além disso, temos mais um problema cuja discussão é faltante na literatura, a saber, de se a segurança oferece o resultado certo, a respeito de uma proposição de segunda ordem, quando uma proposição de primeira ordem não é conhecida. Imaginemos que P seja uma proposição verdadeira que não resulta em conhecimento, isto é, que é verdadeira em função da sorte, como no caso do relógio de Russell: ao meio-dia, Bertrand vê um relógio cujos ponteiros congelaram há 12 horas e, sem saber que o relógio está parado, acredita verdadeiramente que é meio-dia (seja a proposição P ‘é meio-dia’). Sua crença facilmente teria sido falsa, porque há muitos mundos possíveis próximos em que são 11h59min, ou 12h01min, ou qualquer outro horário, e, nesses mundos, ele acreditaria falsamente que P a partir do mesmo modo como ele acredita nessa proposição no mundo atual (o mundo em que a história é contada), a saber, olhando para o relógio. Da sua crença de que P , ele temerariamente infere a seguinte proposição: ‘eu acredito verdadeiramente que P ’, ou, o que equivale, ‘não é o caso que eu acredito que P e P é falsa’. Como vimos, a fórmula nesse caso é $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$. Vamos simplificar essa proposição de segunda ordem e chamá-la de Q . Agora, o curioso é que P é verdadeira, e não resulta em conhecimento, e que a crença de segunda ordem Q também é verdadeira – mas ela resulta ou não em conhecimento? A pergunta que devemos fazer, na verdade é: pode Bertrand *não saber* que P e *saber* que Q ? Em outras palavras, pode Bertrand *não saber* que é meio-dia, mas *saber* que acredita verdadeiramente que é meio-dia? Notemos que isso é diferente de saber que se acredita (o que é um caso *prima facie* incontroverso de autoconhecimento) – o problema em questão é saber que se acredita *verdadeiramente* que determinada proposição é o caso, sem que essa crença, apesar de verdadeira, seja conhecimento.

A resposta intuitiva aqui é que *não* – se o sujeito não sabe que P, ele não sabe que acredita verdadeiramente que P, pelo menos nos casos em que essa crença de segunda ordem é inferida a partir de P, o que, aparentemente, é o único modo possível de obter uma crença de segunda ordem. A explicação que a condição de segurança oferece é que há muitos mundos possíveis próximos em que $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$ é falsa e que, nesses mundos, o sujeito não crê verdadeiramente que $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$. A conjunção $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$ seria facilmente falsa porque P seria facilmente falsa: há muitos mundos possíveis próximos em que o sujeito acredita que P e P não é o caso – por exemplo, nos mundos possíveis em que Bertrand ocorre de olhar para o seu relógio às 12h01min. Nesse mundo alternativo, Bertrand inferiria que acredita verdadeiramente que P, embora ele não acredite *verdadeiramente* nesse caso. Para usar Q como substituto de $\neg(B(P) \ \& \ \neg P)$ e tornar esse intrincado problema minimamente mais claro, a análise de segurança diz que há mundos possíveis próximos em que Q é falsa, mas que, mesmo assim, o sujeito acredita que Q. Nesses mundos possíveis Q é falsa porque P é falsa – e o indivíduo acreditaria falsamente que P. O que esse caso nos mostra é que, quando uma proposição de primeira ordem (P) não é segura (e, portanto, não é conhecida), a crença de segunda ordem ‘acredito verdadeiramente que P’ não é segura também (e, portanto, não é conhecida), pelo menos quando Q é formada do mesmo modo como no mundo atual, a saber, por uma inferência a partir de P.

Notemos, sobretudo, que esse não é um caso cujo exame tem um impacto direto nas considerações sobre princípio de fechamento epistêmico. Não é um caso em que um sujeito *sabe* uma proposição, da qual ele infere dedutivamente outra proposição que supostamente não pode ser conhecida. Pelo contrário, é um caso em que o sujeito *não sabe* que determinada proposição é o caso e que infere dela uma proposição verdadeira que ele também não sabe. Com efeito, nós podemos aceitar a possibilidade de que um sujeito não saiba uma proposição P, saiba que ela implica Q e saiba Q (o que é perfeitamente compatível com o princípio de fechamento) – eu não sei, por exemplo, que P: qual o número de habitantes de Porto Alegre, mas eu sei que Q: alguém habita Porto Alegre, e esse caso é perfeitamente incontroverso. Eu posso, ademais, ter uma crença verdadeira em função da sorte a respeito de P (o que explicaria minha falta de conhecimento), e mesmo assim ter uma crença verdadeira segura sobre a implicação conhecida, Q. Isso é possível porque, é claro, meu método de obtenção de crença de que Q pode ser inteiramente independente da minha crença de que P, ainda que esta seja verdadeira.

No entanto, quando as proposições P e Q são, respectivamente, crenças de primeira ordem e crenças de segunda ordem, o único método de obter a crença de segunda ordem é uma inferência a partir da crença de primeira ordem. Talvez, para evitar o intelectualismo, possamos dizer que a crença de segunda ordem só pode ser obtida a partir de um processo introspectivo, mas de qualquer modo a sua base, naturalmente, é a crença de primeira ordem. Então, quando nos perguntamos se um sujeito pode não saber que P e saber que $\neg(B(P) \& P)$, a resposta intuitiva de que isso não é possível é explicada pela condição de segurança: em todos os mundos possíveis mais próximos em que Bertrand obtém a crença de segunda ordem, ele o faz pela introspecção a partir de uma crença insegura, e portanto, não obtém uma crença segura. Que a condição de segurança oferece a resposta certa aqui é mais uma virtude dessa análise.

2.3.4.2. Conhecimento e Racionalidade

Bonjour (1980) apresenta um punhado de casos que, assim intenta o autor, mostram que conhecimento, do modo que os externalistas o entendem (prescindindo de uma demanda normativa, de justificação acessível e assim por diante) é compatível com a irracionalidade epistêmica do agente – visto que ser *racional* é crer de acordo com *normas da racionalidade*. Dado que essa compatibilidade é fortemente contraintuitiva (até mesmo bizarra), Bonjour conclui que o externalismo deve ser abandonado, pois seus contraexemplos nos levam “a uma objeção intuitiva fundamental contra todas as formas de externalismo” (idem, *ibidem*, p. 58). Com efeito, os contraexemplos são eficazes contra as análises externalistas que incluem uma condicional como CCC ou N3⁷⁴, mas não contra a condição de segurança, como vamos ver a seguir. Vamos começar com o seguinte caso:

Norman, sob certas condições que normalmente são satisfeitas, é um vidente completamente confiável com respeito a certos tipos de assuntos. Ele não possui nenhuma evidência ou razão de nenhum tipo a favor da ou contra a possibilidade geral de tal poder cognitivo, ou a favor da ou contra a tese de que ele possui esses poderes. Um dia, Norman vem a crer que [a presidente] está em São Paulo, apesar de que ele não tem evidência contra nem a favor dessa crença. De fato, sua crença é verdadeira e resultado do seu poder de clarividência, sob as circunstâncias em que ele é completamente confiável. (BONJOUR, 1980, p. 62)

⁷⁴ Bonjour cita a definição de conhecimento apresentada por Armstrong (1973) como enquadrando as diversas variações de externalismo.

Estamos inclinados a dizer que Norman não sabe que P, mesmo que acredite que P através de um processo confiável de clarividência de cuja posse ele não pode assegurar-se. Visto que Norman não possui conhecimento e carece de razões para crer (que P), parece ser o caso que sua crença é irracionalmente mantida. Essa manobra representa uma *reductio* do externalismo em linhas absolutamente gerais. Em defesa do externalismo, devemos notar que a falta de razões para crer não é um problema para a posse de conhecimento de Norman – com efeito, a condição de segurança consegue explicar claramente porque relutamos em atribuir conhecimento nesse caso e porque, em uma interpretação alternativa, estamos tentados a dizer que ele realmente sabe que P.

Para garantir o resultado de que Norman não sabe que P, a presidente está em São Paulo, segundo a condição de segurança, há mundos possíveis mais próximos em que Norman crê que P com o mesmo método que no mundo atual, nos quais P é falso. Agora, aqui há espaço para intuições divergentes. Sabemos que os mundos possíveis próximos devem ser ordenados relativamente ao método de obtenção de crença do sujeito, isto é, devem ser os mundos mais próximos em que ele crê *a partir do mesmo método que no mundo atual*. Mas o caso minimamente descrito abre espaço para que o método em questão seja só uma seleção randômica de crenças, digamos, a seleção da primeira crença que surge na consciência de Norman que diz respeito à localização da presidente.⁷⁵ A crença assim selecionada *por acaso* ocorre de ser resultado de um processo eficiente de clarividência. Claro está, então, que há muitos mundos possíveis próximos aos atuais (mundos em que a presidente está em Brasília ou no Rio de Janeiro ou em Buenos Aires) em que a crença de que P é selecionada sem ser resultado de um processo eficiente de clarividência. Nesses mundos, então, Norman, acreditaria falsamente que P. Esse é o modo mais direto de entender o caso de Norman e está de acordo com a descrição original de Bonjour – mas, contra Bonjour, podemos notar que a condição de segurança dispensa a menção a razões e evidências para explicar porque Norman não possui conhecimento: ele não sabe que P porque sua crença, nessas condições, seria facilmente falsa.

Se, no entanto, os mundos possíveis são ordenados a partir do método de clarividência, que é confiável e sempre o foi (digamos que seja um traço cognitivo que ele manifesta desde a infância), então nos mundos possíveis mais próximos em que Norman crê que P pelo mesmo

⁷⁵ Supondo que “escolhemos” ou individuamos crenças introspectivamente.

método (de clarividência), ele o faz verdadeiramente. Que o método seja confiável e havia sido anteriormente é um detalhe importante nessa interpretação, pois sugere que em outros mundos possíveis próximos (no passado), Norman havia acreditado verdadeiramente, através da sua clarividência, em proposições que dizem respeito à localização da presidente. Portanto, segundo a condição de segurança, há vários mundos possíveis próximos (em todos os tempos) em que Norman acredita verdadeiramente que P e que tem, pois, conhecimento. Com efeito, o caso assim interpretado sugere que não há nada de errado com a crença alvo de conhecimento de Norman, apenas que, na falta de razões para crer, ele não está epistemicamente justificado a crer que P – o que é perfeitamente aceitável para um externalista. Em outras palavras, se interpretamos o caso de Norman como manifestando um processo seguro de obtenção de crença, que sempre, ou na maioria das vezes, garante os resultados certos, a tendência a não lhe atribuir conhecimento se esvai, e a condição de segurança garante esse resultado.

Está claro, por fim, que a condição de segurança não abre lacunas para que o agente cognoscente seja irracional ao mesmo tempo em que ele possua conhecimento: interpretações atentas do caso de Norman revelam as intuições que subjazem à nossa relutância em atribuir-lhe conhecimento, que são precisamente a vulnerabilidade da sua crença diante da sorte: Norman muito facilmente estaria enganado. Interpretações dos detalhes do caso original que levam à conclusão de que Norman possui sim conhecimento (de acordo com uma definição externalista) mostram que Norman pode apenas ser epistemicamente irresponsável. Nesse caso, Norman não poderia, por exemplo, defender suas alegações sobre a localização da presidente (apresentar as razões e evidências para sua crença) – mas, dado que a justificação não é condição necessária para o conhecimento, isso não significa que ele não tenha conhecimento. É perfeitamente possível separar a responsabilidade epistêmica do agente da sua posse de conhecimento – argumentar na direção contrária, como faz Bonjour (*ibid.*) é assumir como plano de fundo uma teoria internalista da justificação e do conhecimento.

2.4. Observações Finais

Nós vimos em detalhes três análises de conhecimento neste capítulo, todas elas de natureza externalista: o confiabilismo de processos, segundo o qual conhecimento é crença verdadeira obtida por um processo confiável; a teoria do rastreamento, segundo a qual conhecimento é crença verdadeira que satisfaz as condicionais subjuntivas (N3) e (N4) e a

teoria da segurança, segundo a qual conhecimento é crença verdadeira segura. Com todos os refinamentos que empregamos, a condição de segurança é entendida do seguinte modo: em todos (ou quase todos) os mundos possíveis próximos em que o sujeito acredita que P com mesmo método com que ele acredita que P no mundo atual, P é verdadeira. Vimos que o confiabilismo de processos e a teoria do rastreamento são minados de problemas e são incapazes de resolver alguns casos incontroversos de conhecimento ou explicar porque os indivíduos não têm conhecimento, enquanto a segurança dá conta de todos esses problemas. O exame dos seguintes casos oferece o resultado correto sob a luz da condição de segurança:

- Casos incontroversos de conhecimento (como ‘eu sei que estou escrevendo este texto’),
- Casos originais de Gettier e Relógio de Russell,
- Caso da Celeste e os celeiros falsos,
- Caso de Inocência, o inocente,
- Caso da vovozinha: se o método pelo o qual a vovó obtém a crença de que seu neto está bem é o contato presencial que ela tem com ele, então sua crença é segura – ainda que essa crença teria sido falsa se obtida por outro método, como o testemunho mentiroso dos familiares interessados em não preocupar a vovó,
- Conhecimento das negações das hipóteses céticas (nega a primeira premissa do argumento cético por princípio de fechamento epistêmico),
- Conhecimento indutivo em geral (casos da loteria e da calha de lixo),
- Possibilidade de manter crenças de segunda ordem, deduzidas de crenças de primeira ordem, sendo ambas conhecidas (compatibilidade com o princípio de fechamento epistêmico),
- Caso de Norman e variações.

Vistas todas essas vantagens, tanto diante do internalismo (que possui os fardos de explicar a noção de acesso epistêmico direto e de oferecer uma motivação deontológica que não implique o voluntarismo doxástico, além de implicar a conclusão cética quando em conjunção com o fechamento) quanto diante de análises externalistas rivais, fica claro como devemos compreender o conceito de conhecimento, a saber, como *crença verdadeira segura*.

3. Externalismo e Atribuições de conhecimento

Nos capítulos anteriores nós vimos alguns aspectos gerais do internalismo e do externalismo em epistemologia, apresentamos uma crítica ao internalismo e uma defesa da tese de que conhecimento é crença verdadeira segura. O nosso objetivo aqui é mostrar como a defesa de uma variação de externalismo pode contemplar uma intuição subjacente ao internalismo, a saber, de que a posse de razões e evidências é condição para a atribuição de conhecimento ao sujeito. Isso requer esclarecer uma distinção que o defensor do internalismo falha em não reconhecer: a distinção entre as condições de *posse de conhecimento* e as condições de *atribuição de conhecimento*. É essa distinção que nos permite mostrar o que há de tão atraente no internalismo, e como podemos fazer isso sem endossarmos um compatibilismo, que deveria sustentar que tanto uma análise internalista quanto uma análise externalista sobre conhecimento estão corretas (e então teria de dar conta da consequência de que há pelo menos dois conceitos de conhecimento⁷⁶). A tese que vamos defender é: apesar da verdade do externalismo (em particular da teoria da segurança), que é uma teoria segundo a qual a posse de conhecimento independe da satisfação de um acesso reflexivo à justificação, as nossas práticas epistêmicas exigem tal acesso. A satisfação de normas (como a apresentação de evidências e razões) não é condição para a posse de conhecimento, mas é uma condição para que as nossas alegações de conhecimento sejam legítimas, publicamente aceitas – uma consequência dessa tese é que o resgate da intuição internalista não pode ser identificado a uma concepção deontológica.

Para deixar esses vários pontos claros, vamos fazer um breve *detour* moderadamente exegético por algumas passagens de Wittgenstein em *On Certainty* (WITTGENSTEIN, 1969), um autor que, à primeira vista, passa ao largo do debate entre externalismo e internalismo, mas cujas observações neste livro oferecem insights originais e valiosos. Segundo Wittgenstein, as nossas práticas epistêmicas são situadas sob um plano de fundo essencialmente externalista – é a ideia de que os nossos usos do conceito de conhecimento (e seus cognatos) requerem uma atividade reflexiva por parte do falante, mas que esta só é

⁷⁶ Como, por exemplo, sugere Bonjour: “não é nem um pouco claro que não há de fato dois (ou até mesmo mais) conceitos de conhecimento bastante distintos e não relacionados, um (ao menos) predominantemente externalista e um (ao menos) predominantemente internalista”. (BONJOUR, L. & SOSA, E. 2003, capítulo 2).

possível com uma atitude de base que é essencialmente irrefletida: a crença nas assim chamadas *proposições dobradiças*, ou nos termos do autor, a *certeza*⁷⁷.

Antes de começarmos, é forçoso fazer o seguinte aviso: pela própria natureza de *On Certainty* (doravante, OC), não nos propormos a fazer uma exegese completa das ideias do autor. Esse livro é uma publicação póstuma que reúne as notas inacabadas de Wittgenstein em que são tratados, de uma perspectiva original e metodologicamente à parte do debate, os problemas epistemológicos que nos interessam. Qualquer um que se aventure a examinar essas notas deve ter em mente a dificuldade (talvez insuperável!) de promover uma interpretação consistente de todas elas. A razão para isso são as mudanças significativas a respeito de alguns temas centrais no curso do texto, em que pontos de vista são abandonados e aparentes contradições são encontradas. O trabalho de pretensões modestas que estamos desenvolvendo não pretende dar conta desses problemas. Mas nós tomaremos instância, contra a maior parte dos exegetas, na controvérsia sobre o conhecimento das proposições dobradiças mencionadas acima. Defenderemos que elas são alvo de conhecimento não obstante a sua distinção categorial das demais proposições empíricas, o que, assim sugerem alguns, é incompatível com o que Wittgenstein por vezes alega. O conhecimento dessas proposições deve ser mantido – e isso talvez exija um abandono da exegese e uma crítica a Wittgenstein em defesa de Moore –, caso contrário, o preço a ser pago é a negação do princípio de fechamentos, como mostraremos em 3.4.

3.1. A Prova de Moore e a Crítica de Wittgenstein

O ponto de partida em OC são considerações a respeito de dois famosos ensaios de Moore, *a Prova do Mundo Exterior* (1939) e *Defesa do Senso Comum* (1959). Para melhor entendermos os insights epistemológicos de Wittgenstein, vamos começar por entender o ponto de seu interlocutor. Em ambos os ensaios, Moore lida com os problemas do idealismo e do céptico – respectivamente, a tese de que o mundo exterior não existe e a tese de que não

⁷⁷ Como veremos em §3.4, as principais interpretações da noção de certeza são, em linhas muito gerais, as seguintes: a normativista, segundo a qual a certeza é uma atitude normativa que condiciona a possibilidade dos nossos inquéritos racionais; a naturalista, segundo a qual a certeza é uma atitude animal e não proposicional; e a interpretação epistemicista, segundo a qual a certeza é uma atitude epistêmica que diz respeito a certas proposições, é, pois, um tipo de conhecimento. As duas primeiras interpretações podem ser ditas não-epistemicistas, pois entendem que as proposições dobradiças (ou “proposições” dobradiças, para os defensores da interpretação naturalista) não podem ser conhecidas. A desvantagem destas em comparação com a interpretação epistemicista (ou variações desta) é a incompatibilidade com o princípio de fechamento epistêmico.

podemos conhecer o mundo exterior. Na sua *Prova*, o objetivo primário de Moore é mostrar falsa a tese de Kant de que apenas a prova da realidade objetiva da intuição exterior, apresentada na *Crítica da Razão Pura*, consegue sanar o escândalo da filosofia de nunca ter sido oferecida uma refutação do idealismo. Moore pretende mostrar que estamos dispostos a oferecer incontáveis provas de que o mundo exterior existe, e de que, portanto, o idealista está errado ao afirmar que não há uma realidade objetiva independente dos nossos estados objetivos. Provada falsa a tese idealista, são duas felizes consequências que o mundo exterior existe e que nós sabemos disso. A sua prova segue da seguinte maneira:

(M1) Aqui está uma mão

(M2) Aqui está outra mão

Logo, (M3) O Mundo Exterior existe⁷⁸

Se Moore pretende que esse não seja apenas um argumento válido, mas uma *demonstração* da existência do Mundo Exterior, é preciso que (M1) e (M2) não apenas impliquem (M3), mas que sejam verdadeiras. A chave aqui é entender essas premissas como alegações de conhecimento, mesmo que nenhum operador epistêmico ocorra em (M1) e em (M2). A razão para isso é que, se Moore *sabe* que (M1) e (M2) são o caso, segue-se que as premissas da sua prova são verdadeiras, pois conhecimento implica verdade (como vimos, as condições de verdade e de crença são incontroversas na análise do conceito de conhecimento). Isso não passa despercebido por Moore, ele escreve que “*sabia* que havia uma mão no lugar indicado” (1939, p. 145). Sob a luz das observações avançadas no capítulo anterior, estamos dispostos a conceder o conhecimento das proposições expressas nas premissas e na conclusão da prova, antes mesmo de entrarmos nos detalhes para os quais Wittgenstein chama atenção. A *verdade* das alegações de Moore não está em jogo dada a condição de segurança, pois as crenças nas premissas e na conclusão são obviamente seguras: não há mundos possíveis próximos, nas condições da prova de Moore, em que ele acredita falsamente na presença de uma mão diante de si ou acredita falsamente na existência do mundo exterior através do mesmo método pelo qual atualmente vem a crer nessas proposições. Naturalmente, a passagem de (M1) e (M2) para (M3) é garantida pelo princípio de fechamento epistêmico.

⁷⁸ A prova se encontra, não formalizada dessa maneira, em MOORE, 1939, p. 144.

Notemos, então, que as proposições de Moore são candidatas ao título de conhecimento, se uma análise externalista desse conceito é previamente aceita. Como Moore nota, antecipando o surgimento do externalismo, o seu conhecimento é compatível com a impossibilidade de oferecer uma prova a favor de (M1) e (M2): “como eu provaria agora que ‘aqui está uma mão e aqui está outra?’ Eu não acredito que eu possa fazê-lo” (ibidem, p. 148). Se por ‘prova’ entendemos a demonstração de que uma proposição se segue de um conjunto de premissas, então é claro que uma prova é uma espécie rigorosa de justificação reflexivamente acessível, que, quando somada a crenças verdadeiras gera o que chamamos de *conhecimento reflexivo*. Dado isso, e que Moore não pode oferecer uma prova, segue-se que ele não pode oferecer uma espécie rigorosa de conhecimento reflexivo em favor das suas premissas. À primeira vista, Moore pareceria poder, com efeito, oferecer um tipo menos rigoroso de conhecimento reflexivo – como razões e evidências que serviriam apenas de indicação suficiente da verdade da conclusão, mas sem implicá-la –, no entanto, tampouco isso ele admite poder fazer. A razão para isso está explicitamente constatada na sua *Defesa do Senso Comum*. Nesse ensaio, como o próprio título anuncia, Moore apresenta e defende uma concepção de senso comum contra o idealista e o cético. Parte da sua defesa constitui na alegação de proposições como (M1) e (M2) acima, proposições que, logo veremos, estão postas para além da dúvida no curso das nossas práticas. Uma delas é a proposição de que a Terra existiu por muitos anos antes que ele, Moore, tivesse nascido (cf. idem, 1959, p. 33). Ele escreve:

Se, por exemplo, eu de fato sei que a Terra existiu por muitos anos antes do meu nascimento, eu certamente sei disso apenas porque eu soube outras coisas no passado que foram evidências para isso [...] e eu certamente não sei exatamente que evidência era. (1959, p. 44).

Apesar de alegar saber que a Terra existiu por muitos anos, Moore reconhece não haver razões *específicas* que sustentem seu enunciado. Se não há razões específicas que sustentam o seu enunciado, trivialmente, ele não pode especificar essas razões na forma de uma justificação. O que nós devemos guardar disso é que Moore *sabe* que (M1) e (M2) são o caso, assim como sabe que outras tantas proposições também o são, como as elencadas na sua *Defesa*, sejam elas, ‘a Terra existe há muitos anos antes do meu nascimento’, ‘existem outras pessoas’, ‘ninguém nunca foi à superfície da Lua’ (pelo menos até 1969), e assim por diante. Ele sabe todas essas proposições sem poder oferecer razões específicas em favor delas, tampouco pode oferecer provas que impliquem a sua verdade. Portanto, Moore sabe que (M1)

e (M2) são o caso sem saber (nem poder saber) que sabe. Essa é a instanciação de uma teoria externalista sobre conhecimento, pois o conhecimento de que aqui está uma mão é tomado como independente do conhecimento reflexivo, que é baseado em razões e evidências para crer que aqui está uma mão⁷⁹.

Apesar da verdade dos enunciados de Moore – que ele sabe que há uma mão diante de si – é certo que há algo de estranho, quase disparatado, em responder ao cético e ao idealista dessa maneira. Com efeito, a grande maioria das pessoas reagiria com estranheza⁸⁰, como a maior parte dos filósofos de fato reagiu, diante de tal prova⁸¹. A dificuldade está em precisar *o que há de problemático* na prova de Moore, visto que, sob a luz de uma teoria externalista sobre conhecimento, as suas alegações são verdadeiras: como pode uma alegação *verdadeira* de conhecimento soar absurda?

O diagnóstico de Wittgenstein parte da observação das nossas práticas racionais – para usar uma expressão que é cara ao autor, parte da descrição dos nossos “jogos de linguagem” epistêmicos, isto é, a observação dos contextos conversacionais em que ocorrem as nossas alegações de conhecimento e as normas que respeitamos para participarmos desses jogos/contextos. Nós frequentemente alegamos conhecimento quando nos deparamos com uma dúvida específica, e a nossa alegação geralmente é aceita na medida em que uma boa justificativa é apresentada. Escreve Wittgenstein: “nesses casos [em que o sujeito diz que sabe que N.N está em casa], portanto, o sujeito diz ‘eu sei’ e menciona como sabe, ou ao menos como pode fazê-lo.” (OC, 484). “‘Eu sei’, eu digo para alguém, e aqui há uma justificativa.” (OC, 175). Mais claramente:

⁷⁹ Coliva associa o fato de Moore ser um filósofo de senso comum com a instanciação de um externalismo, o que, sob a luz da plausibilidade do externalismo em comparação com o internalismo (tão frequentemente associado com o ceticismo, como vimos no primeiro capítulo), é uma comparação segura a ser feita. Ela escreve: “Penso que a interpretação mais caridosa da alegação de Moore, que também pode explicar o interesse que o trabalho de Moore provocou em Wittgenstein, é como segue: se um sujeito é um filósofo do senso comum, então não importa quanto um cético pode pressioná-lo a dar uma justificativa para suas *alegações* de conhecimento. Assim, não importa se o sujeito não sabe *como* ele sabe que há duas mãos humanas aqui, ou, mais precisamente, se ele não pode *provar* que sabe. Pois tal ignorância é completamente consistente com o fato de que ele *de fato* sabe tais coisas. Colocando diferentemente, um filósofo do senso comum tende a distinguir entre o conhecimento e as condições de sua obtenção, por um lado, e o que ele vê como o desafio levantado pelo ceticismo, por outro: nomeadamente, o desafio de *provar* saber o que um sujeito legitimamente considera saber.” (COLIVA, 2010a, p. 28).

⁸⁰ Assim constatei com a apresentação dessa prova para alunos de *Introdução ao Pensamento Filosófico*, calouros do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Dos que se manifestaram (tendo sido previamente introduzidos ao problema do ceticismo filosófico), nenhum se mostrou satisfeito com a prova.

⁸¹ Barry Stroud (STROUD, 1984, capítulo 3) oferece um bom mapeamento de algumas das reações iniciais à prova de Moore.

Um sujeito diz ‘eu sei’ quando está pronto para oferecer justificativas/motivos convincentes [compelling grounds]. ‘Eu sei’ relaciona-se com a possibilidade de demonstrar a verdade. Se alguém sabe de algo ou não pode vir à luz, assumindo que ele esteja convicto disso. (OC, 243)

Os exemplos podem ser multiplicados aqui. Quando me perguntam se eu sei se o Professor A. está no Campus, e eu respondo que eu sei que ele está, meu interlocutor espera por uma justificativa. Mesmo que eu diga ‘porque o vi’, não garantindo, além de todas as possibilidades de erro, a verdade do que eu alego saber (não satisfazendo, pois, as mais estritas demandas infalibilistas), eu estou apresentando uma justificativa que dá suporte à minha alegação. Ocorrências desse tipo mostram que nossas alegações são regradas da seguinte maneira (para qualquer sujeito S):

(W1) Se S faz uma alegação de conhecimento AC acerca de P, S está comprometido a oferecer uma justificação para AC acerca de P.

A ideia que motiva (W1) é que nossas práticas epistêmicas ocorrem publicamente, em um meio em que as nossas atribuições de conhecimento (a nós mesmos e a outros⁸²) são avaliadas a fim de que a nossa responsabilidade epistêmica e a nossa confiabilidade como transmissores de conhecimento sejam asseguradas. Isso só é feito na medida em que as nossas alegações de conhecimento possam ser publicamente defendidas – e isso naturalmente consiste na possibilidade de apresentação de uma justificação para crer. É, portanto, uma condição pragmática – i.e., que diz respeito ao modo como devemos agir – para alegações de conhecimento que o sujeito tenha algum tipo de acesso reflexivo à justificação da sua crença.

Agora, não é *qualquer justificação* que dá o suporte apropriado a uma alegação de conhecimento: como Wittgenstein escreve na última passagem citada, a justificação apresentada deve ser *convincente*. A razão para isso é que nós apenas aceitamos uma justificativa como tal se estamos *mais certos* dela do que da alegação à qual se pretende que ela ofereça suporte. Vejamos: se uma justificação é mais disputável do que a alegação em questão, aceitá-la não seria um modo de nos assegurarmos do conhecimento que está sendo asseverado. Seguindo nosso exemplo anterior, que eu tenha visto o professor A. no campus é

⁸² Entendemos uma atribuição de conhecimento a uma terceira pessoa como uma maneira de *endossar* o conhecimento que é atribuído.

uma boa justificação para a verdade da minha alegação, pois o uso da minha visão é seguro, mais seguro do que a localização exata do professor A., pelo menos até o momento em que eu o tenha visto. Se, por outro lado, eu respondesse que “sei que o professor A. está no campus *porque vi em uma bola de cristal*”, eu levantaria as mais razoáveis suspeitas quanto à minha lucidez. Essa pretensa justificção não é mais certa do que a alegação inicial – com efeito, ela simplesmente não é certa. Temos, então, uma propriedade epistêmica, *ser mais certo do que*, que uma justificção deve instanciar para que seja aceita como tal. Isso nos leva à regra (W2):

(W2) Para que uma justificção J ofereça suporte a AC acerca de P, J deve ser mais certa do que P.

O que devemos extrair de (W1) e (W2) é que aquelas proposições acerca das quais estamos *mais certos* não podem ser *justificadas* no curso das nossas práticas racionais. Consequentemente, essas proposições não podem ser conteúdo de alegações de conhecimento. Dessa forma:

(W3) Se P é uma proposição acerca da qual estamos maximamente certos, S não pode fazer uma AC acerca de P.

Isso nos leva ao diagnóstico que Wittgenstein faz da *Prova* e da *Defesa* de Moore: as proposições por ele selecionadas – ‘aqui está uma mão’, ‘a Terra existe desde muito antes do meu nascimento’, ‘nunca estive na superfície da Lua’, e assim por diante – só ameaçam o cético e o idealista porque estamos *maximamente certos* sobre elas. Não é à toa que Moore as seleciona no contexto do debate com o cético: nós realmente não estamos dispostos a pôr em dúvida a alegação de que aqui há uma mão quando ela é acenada diante de nós, isso pareceria implodir a própria possibilidade de compreensão do que estaríamos falando. Para destacar esse ponto, contrastemos (M1), ‘aqui está uma mão’, com ‘em algum lugar da Inglaterra existe uma vila chamada assim-e-assado’ (OC, 423). A prova de Moore sequer pareceria uma resposta ao ceticismo se procedesse da seguinte maneira: “Em algum lugar da Inglaterra existe uma vila chamada assim-e-assado, logo, o mundo exterior existe.” Seria concebível, até mesmo razoável que alguém na audiência se levantasse e perguntasse: “qual a relevância disso? Como o senhor sabe disso? Eu nunca ouvi falar nesse lugar!”. A diferença aqui é que (M1) desempenha um papel central nas nossas práticas nas condições em que ela é enunciada,

ela não pode ser razoavelmente justificada, tampouco justificadamente posta em dúvida (como veremos na seção seguinte). Assim Wittgenstein escreve:

Se um homem cego fosse me perguntar “você tem duas mãos?” Eu não me certificaria ao olhar. Se eu tivesse qualquer dúvida sobre isso, então eu não sei por que eu deveria confiar nos meus olhos. Por que eu não deveria testar os meus *olhos* ao procurar descobrir se eu vejo minhas duas mãos? *O que* deve ser testado *pelo quê?* (OC, 125).

Visto que as alegações de conhecimento de Moore não podem ser justificadas, como ele próprio reconhece, claro está que Moore viola (W3) ao tentar refutar o cético e o idealista discursivamente. É a isso que Wittgenstein atenta no seguinte trecho: “O erro de Moore consiste nisto – responder a uma asserção de que o sujeito não pode saber ao *dizer* ‘eu de fato sei’”. (OC, 521, minha ênfase). A asserção de que o sujeito não pode saber determinada proposição plausivelmente é feita pelo cético em um diálogo filosófico em que alguém como Moore figura como o seu interlocutor, respondendo “eu de fato sei!”. Essa reação nos soa como inapropriada, e agora podemos precisar a razão disso: quando um agente epistêmico alega saber algo, ele está comprometido com algo que ele faz, um resultado ao qual ele chega, digamos, uma conquista epistêmica. Nosso uso normal de alegações de conhecimento é essencialmente aquele de ser capaz de defender as nossas alegações e de resolver dúvidas ao oferecer razões em favor daquelas, de mostrar que as nossas conquistas epistêmicas são bem fundadas e não meramente arbitrárias, resumidamente, de mostramo-nos *agentes epistêmicos responsáveis*. Claramente, invocar razões em favor de uma alegação é uma demanda que diz respeito aos nossos usos de conceitos epistêmicos, é uma demanda *pragmática*, e é através dessa demanda que podemos perceber porque o internalismo parece-nos tão plausível em uma primeira instância, apesar da sua falsidade. É o uso da expressão “eu sei” é afinado pelo *motif* internalista de que um sujeito deve poder apresentar as razões e evidências para suas crenças.

Estamos, é claro, apresentando não uma concepção internalista de conhecimento, mas uma concepção moderadamente internalista das nossas práticas epistêmicas, pois ela diz respeito às *alegações* de conhecimento que fazemos, acerca das quais nós mantemos certo compromisso reflexivo, não às condições de *posse* de conhecimento (e como veremos em §3.3., essa concepção também não está comprometida com a deontologia). Aqui vale a distinção entre as condições de posse de conhecimento e as condições de uso ou de alegação: a demanda de que alegações de conhecimento sejam justificadas é uma demanda que ocorre em âmbito conversacional e diz respeito à legitimidade de uma alegação, de modo que ela não

implica, pelo menos não diretamente, que a *posse* de conhecimento consista na apresentação ou na possibilidade de apresentação de razões e evidências, apenas que *o uso* desse conceito em contextos conversacionais ocorra dessa maneira⁸³. Essa distinção evita que entremos em conflito com o nosso externalismo, pois ela bloqueia as seguintes conclusões precipitadas: que nós só podemos conhecer se estamos munidos de boas razões e que aquelas proposições acerca das quais não podemos oferecer nenhuma justificção (como as de Moore) não podem ser conhecidas. Dada essa distinção, temos as seguintes combinações entre as condições de posse de conhecimento e as condições de alegação: (i) O sujeito sabe que P, mas não pode alegar que P (caso de Moore); (ii) o sujeito não sabe que P, mas pode alegar que P (casos de Gettier – os “gettierizados” possuem excelentes razões, mas a verdade das suas crenças é sujeita à sorte); (iii) o sujeito sabe que P e pode alegar que P (caso comum de conhecimento arrazoado) e (iv) o sujeito não sabe que P e não pode alegar que P (embora não tenhamos visto em detalhes nenhum caso desse tipo, podemos facilmente imaginar alguém que veio a crer falsamente através de razões inadequadas, argumentos inválidos, auto-engano e assim por diante).

3.2. Dúvidas e Ceticismo

A ideia de que nossas práticas epistêmicas são regradadas de tal sorte que aquelas proposições acerca das quais estamos maximamente certos não podem ser justificadas tem um impacto direto no debate contra o cético. A figura do cético, como vimos nos capítulos anteriores, é invocada para mostrar que o nosso suposto conhecimento de dia-a-dia implica a negação de proposições que não podemos excluir através da apresentação das nossas evidências para crer. Essas proposições que não podemos excluir são as hipóteses céticas. Por enquanto, a crítica de Wittgenstein a Moore parece ser de pouco conforto nesse debate (assumindo que não nos alinhamos com o cético), pois reconhece que há certas proposições, cabe especificar quais, que não podemos justificar – e que elas são centrais para as nossas práticas epistêmicas. O cético estaria plenamente de acordo com isso – e então se seguiria a acusação de que as nossas práticas são arbitrárias (o que abriria espaço para um relativismo epistêmico). É importante notar, contudo, que podemos identificar regras paralelas às regras de (W1) a (W3), mas que dizem respeito às condições de alegação de dúvidas, sejam elas:

⁸³ Tal é a interpretação de Pritchard (2005, capítulo 3) sobre as observações de Wittgenstein. A alternativa aqui repudiada é que há uma passagem direta das condições de uso de um conceito (condições de asserção ou de alegação) para condições de significado de um conceito, neste caso, do conceito de conhecimento (condições de posse de conhecimento).

(W1*) Se S faz uma alegação de dúvida AD acerca de P, S está comprometido a oferecer uma justificação para AD acerca de P.

(W2*) Para que uma justificação J ofereça suporte a AD acerca de P, J deve ser mais certa do que P.

(W3*) Se P é uma proposição acerca da qual estamos maximamente certos, S não pode fazer uma AD acerca de P.

O que nos permite identificar essas regras é o fato de que alegar dúvida faz parte dos nossos jogos de linguagem epistêmicos tanto quanto alegar conhecimento – lembremo-nos que uma alegação de conhecimento geralmente visa responder uma dúvida específica, mas o jogo pode ser jogado na ordem contrária. Imaginemos que alguém alega saber que XYZ é a fórmula atômica de uma substância, e que um interlocutor põe em dúvida a verdade dessa alegação. A sua dúvida só é tomada como razoável na medida em que ele dispõe de boas razões que a fundamentem – digamos que a sua justificação seja de que XYZ não seria uma combinação possível de acordo com os postulados da química. Notemos que se esse é o modo apropriado de apresentar uma dúvida, ela toma outras coisas como certas – nesse exemplo, são os postulados que estão, pelo menos nos estágios iniciais desse inquérito, para além da dúvida. Isso significa que o exemplo faz uso de um inquérito restrito em determinado domínio. Mas obviamente não há nada de filosoficamente surpreendente na observação de que certos inquéritos não investigam as suas pressuposições, aquilo que é tomado como certo, durante a realização desses mesmos inquéritos. O divisor de águas no debate com o cético é a constatação de que não é possível realizar um inquérito que põe em dúvida a *totalidade das nossas crenças*, inclusive as nossas certezas. Como vimos nos capítulos anteriores, a conclusão cética é frequentemente sustentada por um argumento da ignorância⁸⁴, como segue (para qualquer S e para qualquer HC):

(1F)	S não sabe que \neg HC	Premissa
(2F)	Se S não sabe que \neg HC, então S não sabe que P	PFE
(3F)	S não sabe que P	(1), (2)

⁸⁴ Esse não é, no entanto, o único argumento cético – como observamos em §1.3

A tentação é lermos (3F) como instaurando a dúvida acerca da totalidade das nossas crenças – até mesmo aquelas sobre proposições centrais para as nossas práticas, como de que a Terra existe há mais de cinco minutos ou de que existem outras pessoas. Nós não sabemos nada a respeito do mundo, diria o cético, *devemos, pois, pôr em dúvida, suspender a totalidade das nossas crenças*. As observações de Wittgenstein oferecem o suporte adequado para negarmos que o argumento cético tem o poder de instaurar essa dúvida, pois o problema dessa concepção é que ela não realiza uma jogada legítima no jogo de linguagem de duvidar. Para que uma dúvida seja razoável em um contexto conversacional – que ela represente uma jogada legítima –, é preciso que ela seja ancorada em razões, e para que ela seja ancorada em razões, é preciso que determinadas proposições sejam tomadas como certas. Essas certezas são exatamente o que o inquérito cético visa suspender. Se, pois, o cético é uma figura invocada em um contexto filosófico com o fim de instaurar uma dúvida sobre a totalidade das nossas crenças, então a sua alegação de dúvida (assim como as alegações de conhecimento de Moore) é conversacionalmente inadequada. Diz Wittgenstein: “se você tentasse duvidar de tudo, você não iria tão longe quanto duvidar de nada. O jogo da dúvida ele mesmo pressupõe certeza” (OC, 155).

Isso não significa, no entanto, que hipóteses céticas são logicamente impossíveis ou até mesmo que o argumento cético deva ser facilmente dispensado como irrelevante. Com efeito, tudo quanto as considerações acima sucedem em mostrar é que *não há dúvidas céticas*, ou mais precisamente, que a conclusão cética em (3F) não instaura uma dúvida legítima sobre todas as nossas crenças, o que não implica que o ceticismo não seja represente uma angústia filosófica que deva ser levada a sério. Wittgenstein é preciso sobre essa conclusão:

Duvidar tem certas manifestações características, mas elas são características apenas em circunstâncias particulares. Se alguém dissesse que duvida da existência das suas mãos, e continuasse olhando pra elas de todos os lados, tentasse ter certeza de que elas não são feitas por espelhos, etc., nós não estaríamos seguros de se devemos chamar isso de duvidar. Nós podemos descrever esse modo de se comportar como o modo de se comportar da dúvida, mas esse jogo não seria o nosso. (OC, 255)

Se o ceticismo não representa um jogo de dúvida, a reação mais natural é perguntar: *Qual, então, é o propósito do argumento cético?* Sob a luz das nossas observações anteriores a respeito da condição de reflexividade e do fechamento epistêmico, temos uma resposta

precisa para essas perguntas. Para entendermos o propósito do ceticismo, lembremos que o argumento cético pode ser entendido como um *paradoxo*: uma conclusão contraintuitiva que se segue de premissas aparentemente intuitivas, premissas que antes da nossa investigação filosófica estão acima de quaisquer suspeitas. Dado isso, podemos interpretar o trabalho de um epistemólogo como, levando o argumento cético a sério sem de fato duvidar de que há conhecimento, a tarefa de motivar a negação de pelo menos uma das premissas que alimentam o paradoxo, identificando a razão pela conclusão inaceitável de que temos pouco ou nenhum conhecimento. Esse é um trabalho árduo e geralmente não ocorre sem baixas, pois a dificuldade é, além de motivar a negação da premissa problemática, explicar a aparente plausibilidade de que ela dispunha inicialmente. Nossa estratégia de dissolução do paradoxo consiste em reconhecer que o argumento cético por fechamento é válido, mas que (1F) é uma premissa falsa. O externalismo entrou aqui, como vimos reiteradas vezes, com a separação do nosso conhecimento proposicional ordinário do nosso conhecimento reflexivo: satisfazer uma condição de reflexividade, como possuir razões ou evidências, não é necessário para o conhecimento, portanto, mesmo na carência de razões e evidências que ofereçam o suporte reflexivo necessário à crença de que não somos vítimas em cenários céticos, nós ainda sim sabemos que não somos. Assim sendo, é compreensível que nós saibamos diversas proposições de modo puramente externalista, sem nenhuma razão ou evidência que sirva de indicação suficiente da sua verdade. Isso não significa, contudo, que o conhecimento reflexivo seja impossível de ser conquistado ou até mesmo dispensável – pelo contrário, como vimos, ele é constitutivo da legitimidade das nossas alegações de conhecimento. Isto é, devemos estar munidos de boas razões e evidências bem articuladas para defendermos as nossas alegações de conhecimento e nos mostrarmos agentes epistêmicos responsáveis, mas isso é diferente das condições de *posse de conhecimento*⁸⁵, e é a falha em contemplar essa diferença que enseja o internalismo. Assim, explicamos tanto a tentação de conceber o conhecimento como implicando conhecimento reflexivo (internalismo) quanto evitamos essa mesma tentação através de um esclarecimento sobre as nossas intuições, levando o argumento cético a sério e mostrando qual premissa deve ser rejeitada.

⁸⁵ É preciso notar, contudo, que deve haver uma intersecção entre ambas as condições sob pena de uma cisão indesejável. Parece claro que pelo menos a condição de crença deve estar presente tanto entre as condições de conhecimento quanto entre as condições de alegação: um sujeito que alega conhecer algo em que ele não acredita dificilmente estaria fazendo uma jogada legítima – ainda mais se a sua descrença é feita pública. Esse é um caso análogo ao das conjunções mooreanas: ‘sei que a água mata a sede, mas não acredito nisso’.

Podemos dizer que o que nós fazemos ao encarnarmos o cético, imaginando-o como nosso interlocutor e dando voz ao seu argumento, é o primeiro estágio de um inquérito epistemológico que visa eliminar pelo menos uma concepção enganosa sobre a nossa relação epistêmica com o mundo. De acordo com as nossas considerações, o propósito do ceticismo é mostrar que o nosso conhecimento reflexivo tem limites mais exíguos do que o nosso conhecimento, digamos, puramente externalista: não podemos vir a crer, justificadamente, nas negações das hipóteses céticas – o que não significa que não saibamos que as hipóteses céticas são falsas. O papel último do argumento cético em questão é mostrar a nossa finitude reflexiva, o ponto a partir do qual não podemos conquistar conhecimento reflexivo, sem que isso interfira nas nossas crenças verdadeiras e seguras que resultam em conhecimento. Esse é, para parafrasear Nozick, o reconhecimento do poder da posição do cético e o impacto que ela tem sobre nós – e para fazermos isso separamos as condições de alegação de conhecimento, a responsabilidade epistêmica e o uso do conceito de conhecimento de um lado, das condições de posse de conhecimento, de outro.

3.3 Certeza

Wittgenstein reconhece que as proposições acerca das quais Moore alega conhecimento desempenham um papel específico nas nossas práticas – elas representam aquilo acerca de que estamos mais certos. Elas são, pois, dignas do título de *conteúdo das nossas certezas* – mas há mais sobre essa atitude, que não hesitamos em chamar de epistêmica, do que aparenta. Em particular, ainda não é clara a noção de *normatividade* que está associada a essa atitude, e como essa noção não é idêntica à normatividade invocada nas concepções deontológicas. Vamos ver aqui como a atitude de estar certo é uma *intitulação epistêmica* que condiciona a possibilidade dos nossos inquéritos racionais, e com isso vamos diferenciá-la da deontologia (identificada em linhas gerais). Em adição, veremos que as proposições que constituem as nossas certezas têm valor de verdade contingente e que seu próprio status normativo pode ser alterado.

Ora, a pergunta pela qual devemos começar é: se há um conjunto de proposições acerca das quais estamos maximamente certos, mas que não podemos justificar invocando evidências ou razões em seu favor, *como conquistamos a certeza* sobre essas proposições? Alternativamente: qual é a base ou o fundamento da nossa certeza? A resposta de

Wittgenstein a essas perguntas é filosoficamente modesta, pois não recorre a nenhuma dedução da verdade necessária das proposições acerca das quais estamos maximamente certos – e é por isso que sua resposta é tão esclarecedora: o simples fato de que não colocamos essas proposições em dúvida no curso dos nossos inquéritos faz com que elas adquiram o privilégio epistêmico que as distingue. Ele escreve: “o nosso não duvidar [desses fatos, como que a Terra existe há muitos anos e assim por diante] é simplesmente a nossa maneira de julgar e, portanto, de agir.” (OC, 232)⁸⁶. *Não duvidar* aqui é entendido como excluir a possibilidade de dúvida (no curso de um inquérito), o que é idêntico a *estar certo de*. Há, por assim dizer, um “fundamento” para as nossas certezas, a saber, o fato de que nós agimos assim. Mas devemos prosseguir com cautela: nós hesitamos em retirar as aspas duplas aqui, pois esse “fundamento” é de ordem pragmática apenas – e seguramente *não é* um fundamento internalista. Como Wittgenstein escreve: “[...] Como se oferecer razões não chegasse eventualmente a um fim. Mas o fim não é uma pressuposição não fundamentada [ungrounded]: é um modo de agir não fundamentado [ungrounded]”. (OC, 110).

Essa constatação obviamente fica aquém das expectativas filosóficas mais angustiadas de que devemos apresentar uma *prova* das nossas certezas, um fundamento propriamente dito, sólido e imutável, que nos garanta que nossas certezas são, em uma palavra, certas. Isso, eu argumentei, é um erro inerente ao internalismo sobre conhecimento – pois ignora que o nosso conhecimento reflexivo é limitado, e nasce da confusão entre as condições de alegação e as condições de posse de conhecimento⁸⁷. Por enquanto, basta salientar que esse “fundamento” de ordem pragmática, ou simplesmente o nosso modo de agir infundado, é que faz com que depositemos certeza em certas proposições – e que é essencial para as nossas práticas, pois as condiciona:

⁸⁶ Aqui Wittgenstein está salientando que julgar é uma *atividade* – digamos, o modo como articulamos certos conceitos e elencamos razões, assim por diante – o que certamente envolve um comportamento característico. Essa consideração é fundamental para bloquear pelo menos parte da crítica avançada por Fogelin (FOGELIN, 1994, pp. 206-19) de que Wittgenstein, em OC, opõe os conceitos de pensamento e de atividade, distorcendo o significado dessas expressões, tratando a noção de atividade como o que ele mesmo havia batizado nas Investigações Filosóficas de “superconceito”. Como vemos, não há uma oposição entre agir e pensamento, considerando que pensamento e juízo são, senão a mesma atividade, atividades bastante semelhantes.

⁸⁷ Nesse caso, ao internalismo em conjunção com o fundacionismo: a tese de que as crenças que constituem conhecimento são fundadas (ou justificadas) em última instância por crenças que são justificadas por si só, isto é, sem que nenhuma crença ou justificação adicional deva ser invocada em favor destas. Como observa Bonjour (1980), o externalismo (mais precisamente o confiabilismo) pode ser concebido como um tipo de fundacionismo: crenças que resultam de processos confiáveis são fundadas (ou justificadas em um sentido amplo do termo) sem que nenhuma crença ou justificação adicional atue em seu favor.

Isto é, as *questões* que levantamos e as nossas *dúvidas* dependem do fato de que algumas proposições são isentas de dúvida, como se fossem dobradiças ao redor das quais aquelas giram. (OC, 341)

Isto é, pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas são *de fato* indubitadas. (OC 342).

Mas não é como se a situação fosse assim: nós simplesmente não *podemos* investigar tudo, e por essa razão nós somos forçados a nos contentarmos com uma hipótese [assumption]. Se nós queremos que a porta gire, as dobradiças devem estar fixas. (OC 343)

A concepção de Wittgenstein da *lógica da nossa linguagem* é o conjunto de regras que desvelamos a partir da descrição de um jogo de linguagem, a *gramática* dos termos envolvidos nesses jogos (cf. OC 56, 628). Vimos que a demanda pela apresentação de razões e evidências por quem alega conhecimento faz parte da lógica das nossas alegações. É seguro afirmar que, na nossa interpretação, a crença nas proposições dobradiças faz parte da lógica das nossas investigações (não apenas científicas, mas de um modo geral, racionais), porque é essa atitude epistêmica, a certeza, que delimita as dúvidas que podemos levantar, bem como condiciona a possibilidade de que certas inferências sejam realizadas. Em outras palavras, a crença em proposições dobradiças regula os nossos inquéritos racionais, e nesse sentido elas são como “regras para teste” (OC 98) e “proposições metodológicas” (OC 318, 151) – há um aspecto *normativo* inerente à atitude de certeza⁸⁸. Dado que, por exemplo, a Terra existe há muitos anos, a contagem nos anéis no tronco de uma árvore nos permite inferir qual a idade aproximada dessa árvore, mas não nos permite inferir (ao modo de Moore) que o ceticismo sobre o passado é falso. Semelhantemente, se há um conflito entre a contagem e os relatos sobre a história da árvore no local, nós podemos lançar dúvida sobre quem a plantou, sobre se ela nasceu ali ou havia sido transplantada, etc. – mas não podemos lançar dúvida sobre o sistema decimal:

Não se podem fazer experimentos se não há algumas coisas de que não se duvida. Mas isso não significa que se tomam algumas proposições na confiança. Quando eu escrevo uma carta e coloco no correio, eu tenho por garantido que ela vai chegar – eu espero isso.

Se eu faço um experimento, eu não duvido da existência do aparato diante dos meus olhos. Eu tenho várias dúvidas, mas não *essa*. Eu faço um cálculo e eu acredito, sem nenhuma dúvida, que as figuras no papel não estão mudando a seu bel-prazer, e eu também confio na minha memória o tempo inteiro, e confio sem nenhuma reserva. A certeza aqui é a mesma de que eu nunca fui à Lua. (OC, 337)

⁸⁸ Todas as interpretações de *On Certainty* devem reconhecer esse fato – o que não significa que, da normatividade dessa atitude, se siga que não seja possível conhecer proposições dobradiças (esse é o erro em que incorre a interpretação normativista mencionada anteriormente e examinada a seguir).

Novamente, a ideia subjacente aqui é que a realização de qualquer projeto racional (seja fazer um experimento ou um cálculo – mas também provar alguém errado ou defender uma alegação de conhecimento) depende de tomar determinadas proposições como certas, o que caracteriza um modo de agir. Se apenas podemos realizar um projeto racional se acreditamos em determinadas proposições sem as avaliarmos sob a luz de certas normas, é seguro dizer que estamos *autorizados* a crer nessas proposições. É a crença nas proposições dobradiças que condiciona a possibilidade das nossas práticas epistêmicas, funcionando como uma autorização.

Agora, a justificação é uma autorização para crer – se interpretamos a justificação como uma noção internalista, isto é, como a posse ou a articulação de razões e evidências em favor de uma crença, é trivial que o sujeito que está justificado a crer está autorizado a crer. A certeza, naturalmente, não pode ser uma *justificação* para crer, ainda que seja uma autorização no sentido examinado acima. Uma distinção entre duas espécies do gênero de autorização epistêmica nos é útil aqui, a saber, entre *justificação* e *intitulação (entitlement)*⁸⁹, sendo este último um direito a crer concedido sem a satisfação de nenhuma demanda racional compreendida em termos internalistas. Propriamente dita, pois, a intitulação epistêmica é um direito a crer de origem externalista porque não é baseada em razões ou evidências⁹⁰. Identificamos nas notas de Wittgenstein a descoberta de que *estamos intitulados a aceitar determinadas proposições mesmo na ausência de evidências e razões em favor delas, pois a crença nelas condiciona a possibilidade das nossas práticas epistêmicas*. Como ele próprio escreve:

Seria errado dizer que eu apenas posso dizer “Eu sei que tem uma cadeira ali” quando há uma cadeira ali. É claro que não é *verdadeiro* a não ser que haja uma cadeira, mas eu tenho o *direito* de dizer isso se eu estou *certo* que há uma cadeira ali, mesmo que eu esteja errado. (OC, 549, primeira e terceira ênfases do autor, segunda ênfase minha)⁹¹.

⁸⁹ Dretske é um dos externalistas que emprega essa distinção: em *Entitlement: Epistemic Rights without Epistemic Duties* (2000), seu argumento é de que estamos epistemicamente autorizados a crer se não temos alternativa à crença em questão – esse é o caso, por exemplo, das nossas crenças perceptuais, da crença de que não estamos sonhando e, plausivelmente, da crença de que não somos enganados por um Gênio Maligno. Para todas essas proposições, é claro, faltam-nos justificações internalistas – mas isso não significa que não estejamos autorizados a tomá-las por verdadeiras.

⁹⁰ É claro, essa intitulação epistêmica pode ser lida como um direito racional – mas apenas no sentido de que ela permite o exercício da nossa racionalidade. Seria enganoso intercambiar esse sentido de ‘racional’ com o sentido segundo o qual algo é suportado por razões.

⁹¹ Admitidamente, essa passagem oferece um problema para a presente leitura geral de *On Certainty* que estamos oferecendo, pois Wittgenstein insinua que podemos alegar proposições dobradiças, mesmo que não possamos

O que devemos destacar é que não é o caso que apenas estamos autorizados a crer em determinada proposição se a avaliarmos sob a luz de normas racionais que devemos poder acessar suficientemente por reflexão. O que estamos negando com isso é uma concepção deontológica segundo a qual um sujeito apenas está autorizado a crer se avalia, ou se pode avaliar, racionalmente a sua crença – se ele dispõe de razões a favor para crer e se não há razões disponíveis que sirvam de derogadoras. Pelo contrário, segundo a presente leitura, a crença em proposições dobradiças condiciona a possibilidade das nossas práticas racionais – não podemos, portanto, acreditar justificadamente nessas mesmas proposições, mas nós *devemos* tomá-las como certas para que possamos agir racionalmente no curso dos nossos inquéritos (nesse sentido, a certeza faz parte da lógica dos nossos inquéritos, circunscrevendo-os). A relevância dessas observações está em mostrar como o resgate de intuições internalistas e a explicação da sua plausibilidade inicial para nossas práticas epistêmicas *não implicam a deontologia* – e, por conseguinte, *tampouco se comprometem com o voluntarismo doxástico*. Vejamos: o voluntarismo doxástico é a tese de que possuímos certo controle voluntário sobre as nossas crenças. Essa tese é uma consequência da tese constitutiva da deontologia de que devemos crer segundo normas da racionalidade, pois, se deve implica pode, então *podemos* crer segundo essas normas. No primeiro capítulo vimos em maiores detalhes como é inaceitável a exigência de que tenhamos o poder de escolher quais crenças endossamos, o que é uma crítica aguda para a deontologia. A diferença aqui é a que a noção relevante de norma para Wittgenstein diz respeito às nossas alegações de conhecimento, que devem ser justificadas para que sejam legítimas. Isso está em grande parte sob o controle do falante, que pode tornar sua alegação legítima apresentando as suas razões para crer, como diz (W1). Embora a exigência adicional em (W2) não esteja sob o controle do falante, seja ela, de que a justificação seja mais certa do que a alegação, (W1) por si só é suficiente para livrar-nos dos embargos que acometem o voluntarismo doxástico, pois o controle que devemos ter não diz respeito às crenças de que dispomos, mas aos atos de fala que podemos realizar na justificação dessas crenças.

3.3.1. Leito do Rio

justificar nossas alegações. Talvez a solução seja entender “estar certo de que tem uma cadeira ali” como um uso amplo da noção de certeza – sendo a certeza propriamente dita, por exemplo, a de que o sujeito não está alucinando ou sendo enganado por um gênio maligno.

Uma característica importante da crença nas proposições dobradiças é que ela não constitui uma intitulação cujo caráter não está sujeito à mudança. A ideia é mais claramente exposta nestas famosas passagens:

Pode-se imaginar que algumas proposições, da forma de proposições empíricas, são endurecidas e funcionam como canais para essas proposições empíricas, que não são endurecidas, mas fluídas, e que essa relação se altera com o tempo, em que proposições fluidas endurecessem, e as endurecidas se tornassem fluídas. (OC, 96)

A mitologia pode voltar a um estado de fluxo, o leito do rio dos nossos pensamentos pode desviar. Mas eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e o desvio do leito ele mesmo, apesar de não haver uma distinção precisa entre um e outro (OC, 97)

Mas se alguém fosse dizer “então a lógica também é uma ciência empírica”, ele estaria errado. Contudo, isto é certo: a mesma proposição pode ser tratada às vezes como algo a ser testado pela experiência, às vezes como uma regra para testes. (OC, 98)

No aforismo 96, Wittgenstein descreve as proposições dobradiças através da enganosa expressão “*forma* de proposições empíricas” (também em 308 e 400), expressão que ele posteriormente abandona. Em 402, Wittgenstein escreve que “a expressão ‘forma de proposições empíricas’ é ela mesma completamente ruim, os enunciados em questão são enunciados sobre objetos materiais”, o que explica a semelhança entre as dobradiças e as proposições empíricas. Tanto a dobradiça ‘aqui está uma mão’, quanto ‘ela tem uma taça de Martini na mão’ são proposições que descrevem objetos materiais ou, mais simplesmente, fatos. É bastante claro que esses fatos poderiam ter sido diferentes: ambas as proposições têm valores de verdade contingentes, pois não há nada que torne necessária a verdade de nenhuma dessas proposições. Agora, a diferença entre ‘ela tem uma taça de Martini na mão’ e ‘aqui está uma mão’ é que, enquanto esta última atualmente atua como uma regra para os nossos inquiridos, algo que está além da dúvida racional, aquela pode facilmente ser posta em dúvida, ainda que seja atualmente verdadeira – não há nada de irracional em perguntar se é Martini, água ou alguma outra substância que está na taça. Esse é um caráter distintivo da explicação de Wittgenstein sobre a certeza, a saber, de que as proposições que tomamos por certas *descrevem fatos*, fatos que poderiam ser diferentes⁹².

⁹² Quando Wittgenstein escreve, por exemplo, em 205 que “se o que é verdadeiro é o que está fundamentado, então o fundamento não é verdadeiro, tampouco é falso”, nós devemos ter cuidado para não interpretar esse condicional como uma afirmação do antecedente. É possível, com efeito, que Wittgenstein tenha oscilado diante da ideia anti-realista de que o que não pode ser verificado não tem valor de verdade, mas ela é de todo intragável, pois colapsa as noções de verdade e de verificação. Seria muito ingênuo dizer que o que nós não somos capazes de verificar, ainda que apenas atualmente, não tenha, por essa mesma razão, valor de verdade.

Estamos, com isso, explicitamente negando a tese de que proposições dobradiças não são bipolares, isto é, que não podem ser verdadeiras *ou* falsas, mas que apenas podem ser concebidas como verdadeiras. Nós certamente as tomamos como verdadeiras e não podemos descobri-las falsas com os métodos de justificação que são por elas condicionados, mas disso não se segue que elas não *possam* ser falsas. Como evidência para isso, notemos que a negação de uma proposição dobradiça é um perfeitamente concebível, é uma possibilidade lógica: é possível que a Terra não exista há muitos anos (como de fato *em algum momento* ela não existiu *há muitos anos*), assim como é perfeitamente possível que aqui não haja uma mão. Isso não significa que o *ato* de negar uma dobradiça seja inteligível, nos nossos contextos conversacionais atuais, pois esse ato seria irracional, precisamente no sentido de que não poderia ser baseado em razões. Assim sendo, no sentido de que a negação de uma proposição dobradiça é uma possibilidade lógica, ela é concebível, mas no sentido de que o ato de negar uma proposição dobradiça não é conversacionalmente aceitável, este ato é ininteligível.

Mas não é apenas à contingência das proposições dobradiças que essas passagens atentam, e sim também ao fato de que o próprio caráter normativo das proposições dobradiças está sujeito à mudança, assim como proposições empíricas podem deixar de ser empíricas. A razão para isso é que a certeza que depositamos nos fatos descritos pelas proposições dobradiças apenas as põe para além da dúvida e da justificação, não garante sua verdade. Isso, como vimos, é uma questão referente ao modo como agimos, e naturalmente o nosso modo de agir pode mudar (mas talvez não nos seja possível precisar o ponto exato em que essa mudança ocorre, como diz OC 97). Isso é ainda mais claro no caso de ‘ninguém nunca esteve na Lua’, uma proposição que, à época da prova de Moore e dos escritos de Wittgenstein, era obviamente uma dobradiça (cf. OC 106, 111, 117, 171, 226, 238, 269), pois ninguém enunciaria razoavelmente a negação dessa hipótese ou levantaria uma dúvida com respeito a essa proposição. Ainda assim, depois da chegada dos tripulantes de Apollo 11 à Lua em 1969 (teorias da conspiração à parte), essa proposição perdeu seu status normativo. Esse também é o caso de proposições como ‘não somos cérebros encubados’, ‘não somos vítimas de Gênios Malignos’, ‘A Terra existe há muitos anos’ e assim por diante, proposições que tomamos como certas, que são verdadeiras não apenas atualmente, mas na maior parte dos mundos possíveis próximos, o que não impede que elas sejam verdadeiras em um mundo possível muito remoto.

3.4. Conhecimento e Proposições Dobradiças

3.4.1. Leituras Não-Epistemicistas

Para reintroduzirmos as intuições internalistas em um panorama geral externalista sobre conhecimento, nós invocamos a ideia de que nossas práticas racionais são regidas por certas normas, como o dever de apresentar evidências e razões em favor de uma alegação de conhecimento. Disso notamos que apenas podemos realizar nossas práticas de justificação se acreditamos irrefletidamente em determinadas proposições, estas que, naturalmente, não podem ser justificadas. O reconhecimento do valor dessas intuições internalistas obviamente não é conflitante com o externalismo defendido anteriormente, pois nos valemos da distinção entre as condições de uso (ou de alegação) de conhecimento e as condições de posse de conhecimento. No entanto, há uma tendência entre os exegetas de ignorar essa distinção e interpretar Wittgenstein como um internalista, como diz Coliva:

[...] Em OC, 550-1, conhecimento *proposicional* é claramente dito demandar a habilidade de produzir as bases em favor dele. Que Wittgenstein aderiu a um internalismo clássico e à concepção tripartite de conhecimento, segundo a qual conhecimento consiste em crença verdadeira justificada, também pode ser evidenciado pelo fato de que ele considerava que conhecimento implica crença (OC 42) e que está vinculado à posse de razões disponíveis e bases para a proposição conhecida. [...] Cf. OC 18, 91, 243, 245, 250, 307, 438-4, 504, 555, 563-4. (COLIVA, Analisa, 2010a, p. 221).

Essa leitura tem a implicação de que não é possível conhecer as proposições dobradiças⁹³ – apenas, nos termos com os quais lida Coliva, fazer usos *gramaticais* de conhecimento acerca dessas proposições, como o que Wittgenstein estaria fazendo em OC, 291:

Nós *sabemos* que a Terra é redonda. Nós definitivamente averiguamos que ela é redonda. Nós vamos nos ater a essa opinião, a não ser que todo nosso modo de ver a natureza mude. ‘Como Você sabe disso?’ – eu acredito (grifos nossos).

Esse uso supostamente não é informativo acerca dos fatos descritos pelas dobradiças ou do estado cognitivo do agente que alega conhecimento. Segundo Coliva, ele serve para mostrar o tipo de relação que mantemos com as proposições dobradiças, uma relação que, trivialmente, em razão do suposto internalismo de Wittgenstein, não pode ser epistêmica, mas

⁹³ Que sugere uma possibilidade de relativismo epistêmico, algo com que Coliva tem de lidar na sua interpretação. Para sua tentativa de solução desse problema, cf. COLIVA, 2010b.

sim normativa. Antes de mostrarmos quão problemática é a implicação de que não conhecemos as proposições dobradiças, sob a luz dos nossos comentários anteriores sobre o princípio de fechamento epistêmico, notemos que ela é compartilhada entre proponentes de outras linhas interpretativas.

Moyal-Sharrock (2004) chega à mesma conclusão com uma leitura que é conhecida como *não proposicional* (ou *não epistêmica*). Como o próprio nome atesta, essa interpretação diz (algo surpreendentemente) que as proposições dobradiças *não são proposições*, do que trivialmente se segue que não podemos ter conhecimento proposicional acerca dos “fatos” por elas descritos – se é que há espaço, nessa leitura, para falar de “fatos descritos” pelas dobradiças. Com efeito, Moyal-Sharrock tem de dar conta dos reiterados usos de ‘proposição’ durante o texto para se referir às dobradiças, e ela o faz ao identificar nossas crenças mais básicas como atitudes não apenas irrefletidas, mas animais, que *somente* se mostram através de descrições das nossas práticas. São essas descrições que dão origem às “proposições” dobradiças, segundo Moyal-Sharrock. A evidência textual para essa linha interpretativa é bastante clara em OC, 359: “[...] Eu quero conceber [a certeza] como algo que está além de ser justificado ou injustificado, como se fosse algo animal”. É perseguindo essa linha que a autora descreve a certeza como:

Uma segurança que, diferente de um saber, não se origina na dúvida ou hesitação e que tem as características de uma ação de reflexo, de um automatismo, de um instinto, é de todo estranha ao *pensamento*. E essa *falta de pensamento* forma a base do nosso pensamento, e não é, portanto, um pensamento. (2004, p. 96)

Semelhantemente, Avrum Stroll alega que o “o que está sólido [stands fast] não é sujeito à justificação, à prova, à adução de evidência, ou dúvida e tampouco é verdadeiro ou falso” (1994, p. 138). Isso caracterizaria, na visão de Stroll, o desenvolvimento por Wittgenstein de um fundacionismo original, que se distingue da visão clássica cujos paladinos mais notórios são Aristóteles, Descartes e Locke (STROLL, *ibidem*, p. 141). O fundacionismo clássico sobre conhecimento é, em linhas gerais, a tese de que o conhecimento de certos enunciados depende do conhecimento de enunciados mais simples, estes que não dependem de nenhum outro conhecimento. Naturalmente, a noção de “dependência” entre dois enunciados admite as mais variadas interpretações, o que pode influenciar na caracterização das diferentes correntes fundacionistas. Embora não seja preciso tratar delas em detalhes, devemos notar que a noção de dependência é mais plausivelmente interpretada

como epistêmica – se é sabido que um enunciado não-básico é verdadeiro, então se sabe, ou é possível que se saiba, que o enunciado básico que fundamenta aquele conhecimento também é verdadeiro. Assim é o Cogito cartesiano, uma implicação (necessariamente) conhecida de qualquer *token* de conhecimento mundano que temos, se temos algum. Agora, essa versão de fundacionismo exhibe a característica que Stroll chama de “fundamentos homogêneos”, pois tanto a base quanto a parte superior dessa estrutura constituem conhecimento, ambas são da mesma categoria. O suposto fundacionismo heterogêneo de Wittgenstein é simplesmente a negação de que a base e a parte superior sejam enquadradas na mesma categoria: enquanto o fundamento, isto é, as normas que regulam nossos jogos de linguagem, não podem ser conhecidas, as proposições empíricas que se baseiam nesses fundamentos, isto é, que são reguladas por essas normas, claramente são alvo do nosso conhecimento. Esse novo tipo de fundacionismo segue-se da interpretação da noção de certeza como uma atitude *não-racional* e, portanto, *não-proposicional* (como OC 359 claramente indica). Essa interpretação implica o fundacionismo heterogêneo porque, se a certeza não é uma atitude racional com respeito a certas proposições, ela supostamente não é a *crença* nessas proposições. Adicionalmente, se conhecimento implica crença, então não é possível conhecer o conteúdo das certezas. Essa ideia estaria mais claramente exposta em OC, 308, em que Wittgenstein escreve que “conhecimento e certeza pertencem a categorias diferentes”. A conclusão de Stroll é que “a genialidade de Wittgenstein em desenvolver uma explicação do conhecimento humano cujas fundações, cujas pressuposições fundamentais, não são de modo algum como conhecimento” (ibid., 145).

Assim como Moyal-Sharrock, Stroll tem de dar conta da objeção ululante de que Wittgenstein reiteradas vezes se refere às dobradiças como proposições. A sua resposta é identificar um progresso no texto, seja ele, o distanciamento de uma posição mais semelhante ao fundacionismo clássico, que era motivada pelo debate com Moore, e a descoberta progressiva de uma variação original de fundacionismo, o que permitiria Wittgenstein livrar-se das expressões do fundacionismo clássico e deixar de referir-se às dobradiças como proposições. Ainda que essa não seja uma manobra contenciosa do ponto de vista exegético, é obviamente problemático inferir que a certeza não é uma atitude proposicional do fato de que ela não é uma atitude proposicional baseada em razões. Isso seria colapsar as condições de justificação com as condições de crença e, em última análise, com as condições de “proposicionalidade”, por assim dizer, pois significa que só é possível crer justificadamente,

e, se não podemos crer justificadamente em algo, então esse algo não é uma proposição. Que só é possível crer justificadamente é uma tese obviamente falsa: é curioso pensar que Wittgenstein, entre todos os filósofos da linguagem natural, teria se dobrado a uma interpretação excessivamente intelectualista das nossas práticas epistêmicas.

Mesmo que as linhas interpretativas segundo as quais não é possível conhecer as proposições dobradiças (as assim chamadas leituras não-epistemicistas) cheguem a essa conclusão por diferentes argumentos, e que com isso estejam sujeitas a objeções diferentes, a tese comum a todas elas é problemática na sua essência. Como Pritchard (2002, p. 106) mostra, se não temos conhecimento das dobradiças e temos conhecimento de proposições empíricas normais que as implicam, então o princípio de fechamento epistêmico é rejeitado. Desse modo, como os problemas mais críticos que afetam a teoria do rastreamento de Nozick, as leituras não-epistemicistas ensejam a possibilidade de conjunções contraintuitivas. Em detalhes, vemos que a leitura não-epistemicista de Wittgenstein endossaria o seguinte argumento:

- (1) S sabe que está segurando uma taça de Martini [hipótese]
- (2) Se S sabe que está segurando uma taça de Martini, então S sabe que aqui está uma mão [PFE]
- ∴ (3) S sabe que aqui está uma mão [(1), (2)]
- (4) S não sabe que aqui está uma mão [leitura não-epistemicista]
- (5) S tem certeza que aqui está uma mão [leitura consensual de OC]
- ∴ (6) S tem certeza que aqui está uma mão e S não sabe que aqui está uma mão [(4), (5)]

É natural ler a conclusão em (6) como obviamente falsa, assim como variações da conjunção de (1) e (4): S sabe que está segurando uma taça de Martini e S não sabe que aqui está uma mão - alternativamente, S sabe que Napoleão perdeu a batalha de Waterloo, mas não sabe que a Terra existe há muitos anos, ou S sabe que faz calor em Porto Alegre, mas não sabe que não é um cérebro encubado em Alpha Centauri, e assim por diante. A razão para identificarmos essas conjunções como inaceitáveis é simples, e já estamos familiarizados com ela, a saber, tanto (6) quanto as variações de (1 & 4) implicam a rejeição do princípio de fechamento epistêmico, pois se S está segurando uma taça de Martini (com as mãos!),

obviamente se segue que ali há uma mão. Em razão da rejeição do fechamento, (6) deve servir como uma redução ao absurdo de (4) e, portanto, como prova da falsidade da leitura não-epistemicista defendida por Coliva, Moyal-Sharrock, Stroll e outros.

A atitude correta diante do argumento de (1) a (6) é, talvez sem pretensões profundamente exegéticas, aceitar o princípio de fechamento epistêmico e a premissa (3), e fazê-lo em consonância com as nossas observações do capítulo anterior. É claro, agora que dispomos das observações de Wittgenstein, podemos considerar que não apenas temos conhecimento de proposições como as de Moore, mas que as conhecemos *com certeza* – e que, por essa mesma razão, essas proposições não podem fazer parte das nossas práticas epistêmicas. Com isso fazemos jus à expressão tão cara a Moore de que conhecemos *com certeza* determinados fatos (MOORE, 1939, 1959a, 1959b, *passim*), a saber, os fatos descritos pelas proposições que Wittgenstein chama de dobradiças: é a atitude epistêmica de crer com certeza que nos autoriza a realizar as nossas práticas racionais, e essa atitude resulta em conhecimento. É claro, isso nos força a ler o aforismo 308 de *On Certainty* como atentando para a diferença entre a prática de alegar conhecimento e a crença irrefletida nas proposições dobradiças, não como a suposta diferença categorial entre esses dois conceitos. Isso significa que não é o caso que conhecimento e certeza são de categorias diferentes, mas apenas que as nossas práticas de alegar conhecimento são essencialmente reflexivas, respeitam certas normas e demandam a apresentação de razões e evidências, enquanto a nossa atitude epistêmica mais fundamental, a certeza, é essencialmente irrefletida. Essa conclusão está em acordo com a insistência reiterada de Wittgenstein de descrever nossos jogos de linguagem, o modo como usamos certos conceitos, ao invés de pretensão de oferecer uma análise dos mesmos.

3.4.2. Segurança e Dobradiças

Naturalmente, o nosso desafio final é ligar os pontos entre a análise de conhecimento defendida no capítulo anterior e as características das proposições dobradiças. Dissemos aqui que acreditamos em proposições dobradiças, confiamos na sua verdade, e que apenas assim podemos realizar as nossas investidas racionais. Portanto, é seguro afirmar que a condição de crença, uma das duas condições incontroversas das análises de conhecimento, está satisfeita com respeito às dobradiças. O próximo passo é dar conta da condição de verdade – mas ela

tampouco parece ser problemática, pois, se proposições dobradiças não fossem verdadeiras, como poderíamos dar sentido aos fatos por elas representados (ou, como Wittgenstein diz em 402, que elas são enunciados sobre objetos materiais)? Essa é, com efeito, uma pergunta retórica, pois não há nada de filosoficamente misterioso no fato de que certas proposições são verdadeiras, ainda que não possamos verificá-las. Visto, então, que acreditar em uma proposição dobradiça satisfaz as duas condições incontroversas das análises de conhecimento, cabe decidir se a exigência da garantia epistêmica é também satisfeita. Nós interpretamos essa garantia como uma condição de segurança, cujo último refinamento é Segurança V, que diz:

(Segurança V) Em todos (ou quase todos) os mundos possíveis próximos em que o sujeito acredita que P com mesmo método com que ele acredita que P no mundo atual, P é verdadeira.

Em primeiro lugar, são as proposições dobradiças verdadeiras em todos ou quase todos os mundos possíveis próximos em que acreditamos nelas? A resposta é afirmativa, e a razão nos é familiar. Como vimos no capítulo anterior, a proximidade entre mundos possíveis (incluindo mundos possíveis e o atual) diz respeito à semelhança entre eles, e essa semelhança é inversamente proporcional às mudanças introduzidas na descrição de um mundo. Assim, quanto mais sentenças contrafactuais são invocadas para descrever um mundo possível, mais distante ele é do mundo atual. Agora, devemos notar que podemos apenas conceber as proposições dobradiças como falsas se introduzimos descrições contrafactuais de mundos possíveis. Assim é, por exemplo, a construção de um cenário cético que explora a possibilidade de que um Gênio Maligno tenha criado a Terra (e nós) há apenas 5 minutos, inserindo memórias e evidências de um passado que não haveria acontecido. Esse exercício pretende mostrar que poderia ser falso que a Terra existe há muitos anos – mas apenas lhe conferimos inteligibilidade se nos deixarmos levar pela retórica cética, caso contrário, a pretensa dúvida sobre a idade da Terra nos pareceria apenas distante. Esse é precisamente o ponto de Wittgenstein ao considerar a possibilidade de que uma dobradiça como ‘eu nunca estive na superfície da Lua’ fosse falsa. Ele escreve:

Por que não me é possível duvidar de que eu nunca fui à Lua? E como eu poderia duvidar disso? Em primeiro lugar, a suposição de que talvez eu tivesse estado lá se mostraria como *distante*. Nada se seguiria disso, nada poderia ser explicado por isso. Não se encaixaria com nada na minha vida. (OC, 117)

É claro, *é possível* que ‘eu nunca estive na Lua’ seja falsa, mesmo quando enunciada por Wittgenstein, mas apenas remotamente. Há um mundo possível em que Wittgenstein não abandonou seus estudos de engenharia para estudar os fundamentos da matemática, e nesse mundo possível podemos imaginar que mais de meio século de descobertas científicas foram antecipadas e que Wittgenstein eventualmente se tornou um astronauta pioneiro. O modo como a história é conduzida certamente não é uma necessidade lógica, não há nenhuma contradição na estipulação desse mundo possível, mas ele certamente é muito distante do atual. O mesmo pode ser notado para as demais proposições dobradiças, como ‘eu não estou sendo constantemente enganado’, ‘eu não estou sonhando’, ‘aqui está uma mão’ e assim por diante.

As nossas crenças nas negações das hipóteses céticas compartilham essas características com as dobradiças, pois podemos conceber, por exemplo, que somos cérebros encubados em Alpha Centauri, mas apenas através de descrições que não são atualmente verdadeiras – o que o cético, eu assim tentei mostrar nos capítulos anteriores, estaria disposto a aceitar. Assim como as dobradiças, as negações das hipóteses céticas não podem ser verificadas ou, mais amplamente, justificadas, e isso não é nenhum problema no panorama do externalismo epistemológico. Se, é claro, pretendemos tratar as dobradiças assim como as negações das hipóteses céticas, a saber, como sendo objetos do nosso conhecimento proposicional, é forçoso considerar como esse tratamento deve acomodar os diferentes graus de certeza aludidos em OC 96-99. Uma ideia intuitiva é que, assim como temos mais certeza em determinadas proposições do que em outras – que ‘A Terra existe há muitos anos’ é uma das mais sólidas rochas no fundo do rio dos nossos pensamentos, enquanto ‘aqui está uma mão’ é uma rocha de peso considerável, e ‘meu nome é G.R.’ é quase como um grão de areia – há proposições que acreditamos com mais segurança do que em outras. Isso significa que, de acordo com Segurança V, há proposições em que acreditamos verdadeiramente em *todos* os mundos possíveis próximos, como ‘A Terra existe há muitos anos’, e há proposições em que acreditamos verdadeiramente apenas na maior parte deles, como ‘aqui está uma mão’.

Agora, o próximo passo é considerar o seguinte problema⁹⁴: a condição de segurança com que estamos lidando faz menção a um método ou modo de obtenção de crença, ao passo que a argumentação de Wittgenstein mostra que não acreditamos (nem podemos acreditar)

⁹⁴ Apresentado por Pritchard (2012).

nas proposições dobradiças por nenhuma justificção específica. Se os conceitos de *justificção epistêmica* e de *método* são equivalentes, então, naturalmente, a presente condição de segurança não pode ser satisfeita com respeito às proposições dobradiças. Essa equivalência, no entanto, é enganosa, e ela é baseada em uma noção internalizada de método, tal como a de Nozick. Vejamos: se o método é o que é epistemicamente acessível ao sujeito, como razões e evidências, então o sujeito não crê em proposições dobradiças por *método nenhum* – de modo que não seria possível ordenar, em função do método, os mundos possíveis em que o sujeito crê na proposição alvo de conhecimento (quando esta é uma das dobradiças). Agora, esse é certamente um problema menor quando a alternativa é a rejeição do fechamento (e a abertura de espaço para conjunções bizarras como as que vimos no argumento não-epistemicista), e a solução é considerar que, embora nós não possamos identificar *reflexivamente* qual o método através do qual adquirimos as nossas crenças nas proposições dobradiças, disso não se segue que esse método inexista. Com efeito, se assumirmos uma concepção externalizada de método – de acordo com a qual apenas do ponto de vista externo podemos identificar quais os métodos que são empregados na obtenção de crenças – o resultado de que *há* tal método, embora ele seja indeterminado da nossa perspectiva, não é problemático. Naturalmente, a exigência de que devemos saber qual método empregamos no ato de crer, e que com isso devemos conquistar conhecimento reflexivo sobre os nossos métodos, é dispensada junto ao internalismo sobre conhecimento. Essa é, assim parece, uma maneira de ressaltar a ideia de que, do nosso ponto de vista, partes fundamentais do nosso conhecimento *nos* parecem um caso de sorte, pois não podemos acessar suficientemente por reflexão aquilo que faz com que a crença em uma proposição dobradiça qualquer seja conhecimento. Essa ideia é expressa na famosa passagem em que Wittgenstein identifica um elemento externalista que é constitutivo do nosso conhecimento: “é sempre por favor da Natureza que alguém sabe de algo” (OC, 505).

3.5. Observações Finais

Neste capítulo, pretendemos explicar a plausibilidade das intuições internalistas e inseri-las no panorama geral do externalismo sobre conhecimento e justificção. Não é, no entanto, defendendo uma variação de internalismo sobre conhecimento que reconquistamos a intuição em questão, mas atentando para as nossas práticas epistêmicas, que, eu assim argumentei, são normativamente regidas, exigem a possibilidade de apresentação de razões e

evidências para crer. Isso é, é claro, pouco para o internalista – e menos ainda se considerarmos que nossas práticas epistêmicas são apenas possíveis com uma atitude de fundo que batizamos, seguindo a nossa interpretação de Wittgenstein, de certeza. A certeza é a intitulação para crer sem razões e evidências (portanto, sem justificação) em proposições centrais para as nossas práticas epistêmicas, e o fato de que a atitude epistêmica de crer com certeza é condição para as nossas práticas significa que mesmo com a reintrodução das intuições internalistas, o externalismo permanece não apenas presente, mas subjacente e soberano.

Conclusão

No primeiro capítulo, vimos como o internalismo pode ser mais razoavelmente interpretado, a saber, como a tese de que o sujeito deve poder acessar suficientemente por reflexão aquilo que faz com que a sua crença verdadeira seja conhecimento. Visto também que o faz da crença verdadeira conhecimento é algum tipo de garantia epistêmica, uma garantia de que ela não seria facilmente falsa, o internalismo está comprometido com a tese de que essa garantia é acessível suficientemente por reflexão. Essa é a origem das concepções internalistas de que conhecimento é uma atitude reflexiva e de que o sujeito deve crer de modo a respeitar certas regras que conduzem à verdade para possuir conhecimento, i.e., crer responsabilmente. A ideia de que conhecimento é crença verdadeira responsabilmente adquirida enfrenta o problema de implicar uma tese falsa (o voluntarismo doxástico), e a ideia de que um indivíduo sabe que P se ele dispõe de razões e evidências para crer implica o ceticismo, quando em conjunção com o princípio de fechamento epistêmico, e mostra-se insuficiente, dados os problemas de Gettier. A moral da história, então, é que o internalismo concebido do modo como o fizemos, não pode ser nem condição necessária para o conhecimento, nem suficiente, o que serve de razão conclusiva para o abandono de uma concepção internalista do conhecimento.

No segundo capítulo, apresentamos o outro lado da moeda de Gettier: não apenas crença verdadeira justificada é insuficiente para o conhecimento, mas sequer é *necessária*. A intuição de que satisfazer ou poder satisfazer uma demanda reflexiva (crer justificadamente) não diz respeito à exclusão de crenças verdadeiras em função da sorte é o que leva ao desenvolvimento de teorias externalistas sobre conhecimento. Nós avaliamos em mais detalhes quatro dessas teorias: a teoria causal e o confiabilismo clássico de Goldman, a teoria da sensibilidade de Nozick e a teoria da segurança de Sosa e Pritchard. Apresentamos críticas às três primeiras e uma defesa, seguida de necessários refinamentos, desta última. Uma das vantagens da segurança em comparação tanto com a análise de Nozick quanto com o internalismo (em linhas gerais) é o fato de que a teoria da segurança oferece uma boa resposta para o argumento cético baseado no princípio de fechamento epistêmico sem ter de rejeitar esse mesmo princípio. O argumento cético em questão tem como premissa a proposição de que não sabemos que não somos vítimas em cenários céticos. Sob a luz da condição de segurança, essa premissa é mostrada falsa, e esse argumento cético perde a sua aparente

persuasão, que era ancorada em uma concepção internalista. O resultado é uma análise de conhecimento que explica com sucesso porque possuímos conhecimento em situações ordinárias, porque sabemos que as hipóteses céticas são falsas e porque sujeitos “gettierizados” não possuem conhecimento.

No terceiro capítulo, por fim, pretendemos ter mostrado porque o internalismo, apesar da sua falsidade, parece-nos tão plausível. A partir da leitura de *On Certainty*, constatamos que as nossas *alegações* de conhecimento e de dúvida exigem a possibilidade de apresentação de justificação por parte daquele que alega. Portanto, para que uma alegação de conhecimento seja publicamente aceitável, o indivíduo deve ser capaz de acessar suficientemente por reflexão a sua justificação para crer. Essa condição diz respeito à aceitação de *alegações* não à *posse* de conhecimento e, portanto, pode ser mantida mesmo com a defesa de uma teoria externalista sobre o conhecimento. Um argumento que apresentamos é que, dado que as justificações apresentadas devam ser mais certas do que as proposições que justificam, segue-se que as proposições acerca das quais estamos mais certos não podem ser justificadas, tampouco justificadamente postas em dúvida. A crença nessas proposições constitui o que Wittgenstein chama de *certeza*, a atitude que condiciona as nossas práticas epistêmicas. Embora nossas práticas sejam afinadas pelo lema internalista, elas dependem fundamentalmente de crenças irrefletidas. Sob pena de falha do princípio de fechamento epistêmico, que defendemos no segundo capítulo, argumentamos que a certeza é um tipo de conhecimento, ainda que necessariamente externalista, e que, do nosso ponto de vista, não pareça mais do que um acerto de sorte.

Quais são, pois, as conclusões que devemos destacar? Em primeiro lugar, que conhecimento não é crença verdadeira reflexivamente justificada (ou reflexivamente justificável), nem é um direito epistêmico conferido somente se o sujeito acredita responsabilmente. Em segundo lugar, que conhecimento é crença verdadeira segura – isto é, uma crença verdadeira que não seria falsa na maior parte ou em todas as situações alternativas próximas em que o sujeito obtém a mesma crença pelo mesmo método. Em terceiro lugar, que a responsabilidade epistêmica de um agente cognoscente não é relevante para a sua posse de conhecimento, mas para a legitimidade das suas alegações. Essas conclusões podem ser vistas como uma avaliação do que está em disputa entre o internalismo e o externalismo, em particular do que faz com que a análise internalista tradicional pareça tão atraente à primeira

vista: a tradição epistemológica muito se preocupou com mostrar o que eu – qualquer eu, o eu que pensa – sabe. Esse objetivo é perseguido através de um inquérito reflexivo, argumentativo, como não poderia deixar de ser em um inquérito filosófico. Assim sendo, a *autoatribuição* de conhecimento e a exigência pela explicação dessa autoatribuição leva o epistemólogo a procurar pelas razões que o legitimam a alegar conhecimento. Essa demanda pela legitimidade da alegação, no entanto, não é uma questão epistemológica, mas pragmática: ela diz respeito às condições sob as quais nossas alegações são aceitas, não às condições sob as quais possuímos conhecimento, e a confusão entre esses dois tipos de exigência pode muito facilmente levar-nos a crer falsamente que o conhecimento ele mesmo é fruto de uma atividade essencialmente reflexiva. Alston captura essa ideia em uma passagem nada menos do que memorável:

É inquestionavelmente um objetivo central de uma inteligência crítica autoconsciente determinar que justificação se tem, se há alguma, para as crenças que se possui, e é uma grande conquista responder a tais questões e regular a própria vida cognitiva de acordo com elas. Mas dessa perspectiva sobre conhecimento, é um erro fundamental mesclar esses assuntos com a questão sobre as condições sob as quais um sujeito cognitivo *sabe* que *p*. Talvez essa mescla seja apenas mais um exemplo de uma estreiteza de espírito profissional, em que, nesse caso, supõe-se que apenas o tipo de conhecimento que satisfaria as mais rigorosas demandas filosóficas merece o nome. (ALSTON, 1989a, p. 181)

Por outro lado, quando assumimos uma perspectiva externa, de modo a atribuir conhecimento não a nós mesmos, mas a outros sujeitos, notamos que acreditar verdadeira e justificadamente não tem nenhuma relação com a exclusão de crenças verdadeiras em função da sorte, que é um objetivo fundamental de toda análise do conceito de conhecimento. Com efeito, essa exclusão se dá através da satisfação de uma garantia epistêmica de natureza externalista, mais precisamente modal, seja ela, de que o sujeito que crê verdadeiramente não acreditaria falsamente em situações alternativas e semelhantes à atual.

Agora: podemos eliminar completamente a ameaça cética do horizonte, dado que adotamos esse tipo de externalismo? A resposta é forçosamente negativa aqui, pois, apesar de explicarmos com sucesso a nossa posse de conhecimento pela teoria da segurança, somos levados a concluir que o nosso conhecimento reflexivo é mais limitado do que o nosso conhecimento de primeira ordem, ou “puramente externalista”. Isso mostra que o sucesso da nossa prática filosófica (em fundamentar o nosso conhecimento empírico) é ele mesmo limitado em considerável medida. Há proposições que de fato sabemos – mas cuja verdade

não podemos garantir reflexivamente, por meio de razões e evidências, que as sabemos. Isso é dar ao cético o que é do cético: nós não podemos saber reflexivamente que proposições fulcrais para as nossas práticas epistêmicas são verdadeiras – sejam elas, as negações de hipóteses céticas e as proposições dobradiças das quais trata Wittgenstein. O que não significa dizer, contudo, que a acusação do cético é bem sucedida em mostrar que agimos *irracionalmente* ao crermos nessas proposições de modo irresponsável (de uma perspectiva internalista). Pelo contrário, se a tese de Wittgenstein estiver correta – seja ela, de que só podemos agir racionalmente se acreditarmos irrefletidamente em tais proposições – não há nada *mais racional* do que crer irrefletidamente, irresponsavelmente (da perspectiva internalista), nas proposições que condicionam os nossos inquéritos. Apresentamos essa conclusão como uma descoberta sobre as nossas práticas epistêmicas e reiteramos que ela tem seu preço, o reconhecimento dos limites do nosso conhecimento reflexivo. Esse reconhecimento, por certo, é acompanhado de certa angústia intelectual – o sentimento de que, do nosso ponto de vista, o nosso conhecimento nos parece fundamentalmente uma questão de sorte. É essa a ideia que Wittgenstein captura no seguinte par de passagens, OC 505, já citada anteriormente, e OC 166: “A dificuldade é dar-se conta da falta de fundamento do nosso acreditar”.

Referências Bibliográficas

ALSTON, W. P. The Deontological Conception of Epistemic Justification. **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 257-299, 1988.

ALSTON, W. P. Internalism and Externalism in Epistemology. In: ALSTON, W. P. (Ed.). **Epistemic Justification, Essays in the Theory of Knowledge**. Ithaca: Cornell University Press, 1989a. cap. 8, p.185-226.

ALSTON, W. P. An Internalist Externalism. In: ALSTON, W. P. (Ed.). **Epistemic Justification, Essays in the Theory of Knowledge**. Ithaca: Cornell University Press, 1989b. cap. 9, p.227-244.

ALSTON, W. P. Justification and Knowledge. In: ALSTON, W. P. (Ed.). **Epistemic Justification, Essays in the Theory of Knowledge**. Ithaca: Cornell University Press, 1989c. cap. 7, p.172-182.

ARMSTRONG, D. M. **Belief, Truth and Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

AUDI, R. Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief. In: STEUP, M. (Ed.). **Knowledge, Truth, and Duty**: Oxford University Press, 2001. p.93-115.

BONJOUR, L. Externalist Theories of Empirical Knowledge. In: FRENCH, P. A. (Ed.). **Midwest Studies in Philosophy Volume V Studies in Epistemology**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980. p.53-73.

BONJOUR, L. **The Structure of Empirical Knowledge**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

BONJOUR, L. & SOSA, E. **Epistemic Justification - Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

BRANDON, R. **Articulating Reasons**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

BRUECKNER, A. The Structure of the Skeptical Argument. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 54, n. 4, p. 827-835, 1994.

CHISHOLM, R. Epistemic Statements and the Ethics of Belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 16, n. 4, p. 447-460, Jun 1956.

CHISHOLM, R. The Indispensability of Internal Justification. **Synthese**, v. 74, n. 3, p. 285-296, 1988.

COHEN, S. Two Kinds of Skeptical Argument. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 58, n. 1, p. 143-159, 1998.

- COLIVA, A. **Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty, and Common Sense.** Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- COLIVA, A. Was Wittgenstein an Epistemic Relativist? **Philosophical Investigations**, v. 33, n. 1, 2010.
- CONNOR, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism.** Oxford: Clarendon Press, 2004.
- DEROSE, K. Solving the Skeptical Problem. **The Philosophical Review**, v. 104, n. 1, p. 1-52, 1995.
- DRETSKE, F. Epistemic Operators. **The Journal of Philosophy**, v. 67, n. 24, p. 1007-1023, Dec. 24 1970.
- DRETSKE, F. Conclusive Reasons. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 49, n. 1, p. 1-22, 1971.
- DRETSKE, F. Entitlement: Epistemic Rights without Epistemic Duties? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 60, n. 3, p. 591-606, May 2000.
- FOGELIN, R. J. **Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification.** New York: Oxford University Press, 1994.
- FUMMERTON, R. Classical Foundationalism. In: DEPAUL, M. R. (Ed.). **Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism.** Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, v. 23, n. 6, p. 121-123, June 1963.
- GINET, C. **Knowledge, Perception and Memory.** Dordrecht: D. Reidel Pub. Co., 1975.
- GOLDMAN, A. A Causal Theory of Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 64, n. 12, p. 357-372, Jun. 1967.
- GOLDMAN, A. Internalism Exposed. **The Journal of Philosophy**, v. 96, n. 6, p. 271-293, Jun 1999.
- GRECO, J. Virtue and Luck, Epistemic and Otherwise. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 3, p. 353-366, 2003.
- GRECO, J. Worries about Pritchard's safety. **Synthese**, v. 158, p. 299-302, 2007.
- HARMAN, G. Knowledge, Inference and Explanation. **American Philosophical Quarterly**, v. 5, n. 3, p. 164-173, 1968.
- KRIPKE, S. Nozick on Knowledge. In: (Ed.). **Philosophical Troubles - Collected Papers.** Oxford, New York: Oxford University Press, v.1, 2011. cap. 7, p.162-224.
- LEHRER, K.; PAXSON, T. Knowledge: Undefeated Justified True Belief. **The Journal of Philosophy**, v. 66, n. 8, p. 225-237, Abril 1969.

- LEWIS, D. Elusive Knowledge. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 74, n. 4, p. 549-567, December 1996.
- MANIS, J., Ed. **An Essay Concerning Human Understanding**. Pennsylvania: Pennsylvania State University. 1999.
- MOORE, G. E. Proof of an External World. **Proceedings of the British Academy**, Oxford, v. 25, p. 273-300, 1939.
- MOORE, G. E. Certainty. In: LEWIS, H. D. (Ed.). **Philosophical Papers**. London: George Allen & Unwin LTD, 1959a. p.226-251.
- MOORE, G. E. A Defense of Common Sense. In: LEWIS, H. D. (Ed.). **Philosophical Papers**. London: George Allen & Unwin LTD, 1959b.
- MOYAL-SHARROCK, D. **Understanding Wittgenstein's *On Certainty***. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.
- NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- PLANTINGA, A. Justification in the 20th Century. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, p. 45-71, 1990.
- PLANTINGA, A. **Warrant: The Current Debate**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- PRITCHARD, D. Radical Scepticism, Epistemological Externalism and "Hinge" Propositions. In: SALEHI, D. (Ed.). **Wittgenstein-Jahrbuch**: Peter Lang, Internationaler Verlag Der Wissenschaften, 2002. p.97-122.
- PRITCHARD, D. **Epistemic Luck**. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- PRITCHARD, D. Wittgenstein and the groundlessness of our believing. **Synthese**, v. 189, n. 2, p. 255-272, 2012.
- RUSSELL, B. **My Philosophical Development**. London: Unwin Books, 1975.
- SOSA, E. Propositional Knowledge. **Philosophical Studies**, v. 20, n. 3, p. 33-43, 1969.
- SOSA, E. How to Defeat Opposition to Moore. **Philosophical Perspectives**, v. 13, p. 141-154, 1999.
- SOSA, E. Skepticism and Contextualism. **Noûs**, v. 34, n. Philosophical Issues, 10, p. 1-18, 2000.
- SOSA, E. Dreams and Philosophy. In: (Ed.). **A Virtue Epistemology**. Oxford: Clarendon Press, v.1, 2007. cap. 1, p.1-22.
- SOSA, E. **Knowing Full Well**. Princeton: Princeton University Press 2011.

STINE, G. Dretske on Knowing the Logical Consequences. **The Journal of Philosophy**, v. 68, n. 9, p. 296-299, 1971.

STROLL, A. **Moore and Wittgenstein on Certainty**. New York: Oxford University Press, 1994.

STROUD, B. **The Significance of Philosophical Scepticism**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

UNGER, P. **Ignorance**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

VOGEL, J. Tracking, Closure and Inductive Knowledge. In: LUPER-FOY, S. (Ed.). **The Possibility of Knowledge - Nozick and his critics**. Totowa: Rowman & Littlefield Publishers, 1987.

VOGEL, J. Reliabilism Leveled. **The Journal of Philosophy**, v. 97, n. 11, p. 602-623, 2000.

VOGEL, J. Subjunctivitis. **Philosophical Studies**, v. 134, n. 1, p. 73-88, 2007.

WILLIAMSON, T. **Knowledge and its Limits**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. Oxford: Blackwell, 1969.

WRIGHT, C. Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? **Aristotelian Society**, v. 78, n. 1, p. 167-212, 2004a.

WRIGHT, C. Wittgensteinian Certainties. In: MCMANUS, D. (Ed.). **Wittgenstein and Scepticism**. London: Routledge, 2004b. p.22-55.

ZAGZEBSKI, L. The Inescapability of Gettier Problems. **The Philosophical Quarterly**, v. 44, n. 174, p. 65-73, 1994.

ZAGZEBSKI, L. **On Epistemology**. Wadsworth: Cengage Learning, 2009.