

# FACES E DESTINOS DA EPISTEMOLOGIA (1)

Ernest Sosa

Logo após sua naturalização há poucos anos, a epistemologia foi também psicologizada e contextualizada. Achando o resultado muito pouco natural, outras pessoas procuraram desmontá-la apenas para que então fosse remontada como hermenêutica. Lamentavelmente, ela não sobreviveu; ao menos é o que se tem dito (2).

Algo que seja objeto de tanta atenção e sujeito a tantos destinos dificilmente será unidimensional. A epistemologia apresenta múltiplas faces: responde ao ceticismo; compõe manuais para o pensamento; compreende como conhecemos. Para alguns ela é o projeto de assegurar-se por meio da avaliação de seu conhecimento ou suposto conhecimento, tornando-o conhecimento real e assegurado, e de assim responder ao ceticismo. Para outros ela é um conjunto de regras ou instruções, um guia para o desnordeado, um manual para a conduta do intelecto. Para outros ainda, é uma metadisciplina cujo propósito não é tanto guiar mas compreender, compreender o que nos dá o conhecimento que realmente temos, quais fatores servem para justificar várias crenças nossas a ponto de torná-las conhecimento.

A seguir não se pretende atribuir alguma outra face ao objeto de nossa atenção, nem selar-lhe ainda outro destino, mas apenas atingir uma posição que permita ver melhor suas várias faces e destinos.

## A. *Superveniência*

O conceito central da epistemologia é o da justificação: não a justificação prática de uma ação, nem mesmo a justificação de uma crença que diga respeito a sua praticidade, generosidade ou bene-

---

(1) — No que segue, a referência anafórica a uma pessoa de gênero inespecífico será feita com a palavra “ele”, que nesses contextos — por uma convenção há muito estabelecida mas agora contestada — não é masculina nem feminina, podendo pois ser lida como “ele ou ela”.

(2) — Foi realizado um colóquio evocativo sobre “A Morte da Epistemologia”.

volência; mas sim a justificação cognitiva exigida para se distinguir a crença que é conhecimento daquela que é pouco mais que um palpite feliz. Essa justificação cognitiva é uma noção normativa ou valorativa que está envolvida na orientação ou estimação do intelecto. Estar assim justificado é, pois, ter de compartilhar da superveniência do normativo e valorativo em geral. Se uma maçã for uma boa maçã, ela o será em virtude de suas propriedades não-valorativas, como talvez por ser suculenta, doce e grande. E qualquer outra maçã como esta, com respeito a todas essas propriedades, não poderia deixar de ser igualmente boa. De modo similar, se uma crença for cognitivamente justificada, ela o será presumivelmente em virtude de propriedades não-valorativas, como talvez por ter uma certa origem na percepção, introspecção, memória ou raciocínio, ou em alguma combinação deles. E qualquer outra crença como esta, com respeito a todas essas propriedades, não poderia deixar de ser igualmente bem justificada.

Chamaremos as propriedades não-valorativas da crença, às quais a justificação cognitiva sobreviria, de “propriedades justificatórias”

## B. *Internalismo*

O internalismo é a concepção de que as propriedades justificatórias de qualquer crença justificada devem ser (epistemicamente) internas à mente do sujeito que tem essa crença, de que ele sempre poderia conhecer tais propriedades de sua crença por *reflexão*: isto é, meramente através da introspecção, memória e razão (intuitiva e dedutiva).

O externalismo é o complemento do internalismo. Consoante o externalismo, pode haver propriedades justificatórias de uma crença que seu portador poderia não descobrir meramente pela reflexão (introspecção, memória e razão). O confiabilismo, por exemplo, que hoje é uma opção proeminente e atrativa, sustenta haver sempre uma única propriedade justificatória básica de qualquer crença justificada: ela tem sua fonte em algum modo de formar crenças que é confiável, isto é (*grosso modo*), que normalmente levaria esse sujeito a crenças verdadeiras em seu ambiente normal. Obviamente, nem sempre se poderia ser capaz de dizer, meramente pela reflexão, se a crença de alguém tem uma fonte confiável nesse sentido, mesmo que sua crença de fato tivesse essa fonte.

O internalismo impõe uma forte restrição às possíveis propriedades justificatórias da crença. Visto não ser uma restrição forçosamente óbvia, por simples inspeção, por que alguém se disporia a aceitá-la?

### C. Respondendo ao Cético

A resposta ao cético de há muito tem sido amplamente vista como o principal projeto da epistemologia, embora ocasionalmente se fale em validar nosso conhecimento ou em assegurarmo-nos. Além disso, o cético a que devemos responder não é aquele para quem a religião é ópio ou uma bobagem histórica, mas aquele para quem não há alternativa melhor que o solipsismo, ou algo pior. Dado que, *por uma ou outra via*, o que o cético acaba exigindo é uma prova absoluta — prova dedutiva a partir do que é perfeitamente óbvio, na ausência de quaisquer pressuposições não perfeitamente óbvias —, é essa prova a partir do que seja manifesto que é proclamada como a chave do conhecimento real, daquilo que teríamos se ao menos pudéssemos chegar a validar nosso conhecimento, a nos assegurar.

Estamos aqui interessados não no triste desenlace dessa estória familiar, mas tão-só na concepção do conhecimento e da justificação que a acompanha; pois se a justificação real requer uma prova a partir do que seja manifesto e se só o *a priori* e o mental podem ser verdadeiramente manifestos, então parece plausível que quando uma crença está realmente justificada seu portador possa, com efeito, descobrir por simples *reflexão* suas propriedades justificatórias.

Cartesianismo é um rótulo apropriado à concepção radicalmente fundacionista de que uma crença está cognitivamente justificada se e somente se seu objeto: ou (a) é em si manifesto àquele que acredita, na ausência de quaisquer pressuposições não manifestas (equivalente assim a algo *dado*), ou (b) é alcançado através de prova dedutiva a partir de premissas últimas, todas elas assim manifestas.

### D. Cartesianismo

O cartesianismo foi universalmente abandonado, mas por razões diversas e em favor de diferentes alternativas.

Alguns abandonaram o cartesianismo devido a sua subsequente associação com uma ontologia de fenômenos fantasmagóricos constitutivos do dado. Mas isso é uma injusta acusação de culpa por associação.

Outros abandonaram o cartesianismo porque fora do *a priori* só poderiam encontrar um pequeníssimo escopo para a indubitabilidade de uma proposição ou a infalibilidade de uma crença. Todavia, poder-se-ia responder a isso com um fundacionismo mais modesto, cujos fundamentos não exigem indubitabilidade ou infalibilidade, mas apenas credibilidade inicial ou um alto grau de plausibilidade intrínseca.

Entretanto, mesmo esse fundacionismo atenuado mostra-se excessivamente rigoroso, caso se admita que apenas a percepção, a memória e a introspecção forneçam a credibilidade inicial ou a plausibilidade intrínseca requerida do fundamento, pois a dedução a partir dos dados da percepção, da introspecção ou da memória ainda nos oferece uma visão de mundo intoleravelmente empobrecida. Um enfraquecimento ainda maior do cartesianismo ganhou assim o aplauso geral dos mais modestos; agora, o enfraquecimento das formas de inferência, de modo a incluir não só a dedução mas também a indução (tanto a enumerativa como a hipotética ou explicativa).

A mais radical ruptura com o cartesianismo foi levada a cabo por aqueles que rejeitam a própria noção de dado ou fundamento, em qualquer uma de suas formas, mesmo as mais modestas. Aliás, o princípio condutor fundamental que informa — ou deforma — sua dissensão é estreitamente aparentado ao internalismo: não se pode justificar uma crença apenas porque ela reflete a realidade (mesmo a realidade manifesta), ou porque é de um tipo que, embora falível, ainda tenda a refletir a realidade, ou porque provém de um processo confiável; nenhum desses traços de uma crença é suficiente para justificá-la no caso de o sujeito não estar ciente de que sua crença tem aquele traço. Pensar de outra maneira é confundir a causação com a justificação, as causas com as razões, e aceitar inadequadas concepções do conhecimento como “termômetro” ou “espelho”

A via intelectualista trilhada por uma tal rejeição radical dos fundamentos manifestos acarreta o seguinte: jamais se justifica uma crença particular simplesmente em virtude de ser ela uma imagem suficientemente acurada em um espelho construído para ser em geral acurado nas imagens que reflete. Exige-se uma outra metacrença: a de que exista a crença em questão (e de que ela seja de um tipo confiável). Só essa metacrença torna possível uma justificação suficiente para uma crença particular observacional ou memorial. Contudo, essa metacrença introspectiva deve certamente satisfazer então o mesmo requisito, uma vez que se ela mesma não estiver justificada dificilmente conseguirá justificar a crença-objeto. E a introspecção não é mais capaz de justificar, em virtude de equivaler meramente à apreensão do dado, do que o são a percepção ou a memória — não para nosso crítico radical da datidade. Portanto, deve haver uma metacrença, e lançamo-nos a uma regressão inexoravelmente viciosa para a crença justificada em questão, no que diz respeito a qualquer mente finita.

### *E. Contextualismo*

Um parente mais próximo do internalismo ressalta a inferência como a chave da justificação: uma crença está justificada se e so-

mente se representa a conclusão de um raciocínio válido, de uma boa inferência. Essa posição compele-nos ao contextualismo, à concepção de que a justificação é sempre relativa a um contexto definido por um conjunto de premissas aceitas. Nosso contextualismo faz apelo não à argumentação ou debate públicos mas ao raciocínio que não precisa tornar-se público. Ademais, qualquer indivíduo finito que esteja engajado nesse raciocínio deve ter premissas em favor das quais ele não está raciocinando — ao menos não *naquele momento*. Todas essas premissas estarão então equiparadas: tanto as derivadas da observação ou da memória como as cravadas de superstição. A superstição será nem mais nem menos que conhecimento, relativo à superstição, tanto quanto o conhecimento baseado na observação ou memória, relativo à observação ou memória.

Estas duas últimas concepções de justificação consideradas tendem a concordar com o internalismo. Se uma parte importante do que justifica uma crença sempre é o fato de ela ser tida como confiável em virtude de seu tipo, então uma parte importante da propriedade justificatória de uma crença sempre pode ser descoberta por simples reflexão. Todavia, como já vimos, essa concepção leva a uma regressão viciosa. Se, por outro lado, o que justifica uma crença é sempre o fato de ela ter sido conscientemente inferida a partir de certas proposições, tomadas no contexto como premissas, então novamente o que justifica a crença de alguém sempre pode (em princípio) ser descoberto meramente por reflexão. No entanto, o contextualismo torna-se assim um relativismo radical que equipara a superstição ao conhecimento.

Já consideramos três concepções da justificação que se harmonizam com o internalismo: a concepção cartesiana da justificação como dedução a partir do manifesto (fundacionismo radical); a concepção da justificação de uma crença como implicando que o sujeito está ciente de sua confiabilidade aparente em virtude de seu tipo (ascensão doxástica); e a justificação como inferência válida a partir de premissas proporcionadas por um contexto (datidade contextual). Todas elas se mostraram, no mínimo, altamente problemáticas. Assim sendo, afastemo-nos do internalismo e examinemos suas alternativas.

## F. *Externalismo*

Segundo o externalismo, os fatores que justificam as crenças de alguém não precisam ser acessíveis à descoberta pela mera reflexão dele próprio. Uma proeminente e atrativa opção compatível com o externalismo é o confiabilismo, que encontra a fonte básica de qualquer justificação de uma crença num único fator: a saber, ser a crença de um tipo confiável, de um tipo que tende a ser verdadeiro. Para as

crenças empíricas, contingentes, os tipos relevantes são amiúde pensados como tipos causais que pertencem à origem da crença, tal qual a percepção ou a memória. Parece ser uma questão de observação e ciência determinar se uma faculdade perceptiva particular leva ou não à verdade confiavelmente, para seres como nós num ambiente como o nosso. Mas temos de examinar mais de perto como exatamente isso deve ser realizado.

Um procedimento indutivo simples pareceria suspeitamente circular, pois ele equivaleria a permitir nosso uso da faculdade perceptiva *P* para chegar a um conjunto de coisas que então tomamos como verdades, e que assim seria utilizado para apresentar a faculdade *P* sob uma luz favorável por nos haver levado a tantas verdades. Em que aumentaria a confiança num jornal que freqüentes vezes está certo em suas notícias, se a única razão que temos para aceitar essas notícias fosse seu aparecimento nesse jornal? É possível retrucar que não precisamos nos restringir ao uso de *P* para chegarmos às verdades relevantes. Bem razoável. Suponhamos possuir um meio alternativo *P'* de alcançar crenças do tipo relevante, do tipo que *P* fornece, de modo que pudessem importar à confiabilidade de *P*. Ao que parece, disporíamos então de uma maneira independente de determinar a confiabilidade de *P*, pois para esse propósito poderíamos utilizar *P'*. Isso é animador até que perguntemos exatamente como poderíamos empreender a determinação da confiabilidade de *P'*. Não poderíamos utilizar o próprio *P'* junto com a indução enumerativa, novamente sob pena de circularidade viciosa. Mas então, a que poderíamos apelar se não a coisas parecidas com o próprio *P*? Parece que a introdução de *P'* para nos auxiliar em relação a *P* apenas ampliaria o círculo da justificação, sem torná-lo mais benigno.

Uma justificação confiabilista da racionalidade acabaria, como vimos, fazendo apelo à confiabilidade da racionalidade, tal como revelada pelas verdades todas que ela alcança. Mas por que luzes essas verdades todas seriam alcançadas? Ora, pelas luzes do racionalista, é claro. Assim sendo, o supersticioso fica em condição de replicar com uma justificação confiabilista da superstição que, pela semelhança de raciocínio, parece igualmente eficaz. "Note quão confiável é a superstição, pelas verdades todas que ela alcança" poderia ele alegar. Mas por que luzes essas verdades todas seriam alcançadas? Ora, pelas luzes do supersticioso, é claro. Essa justificação é como uma marcha em rodopio que não leva a lugar nenhum.

De certo, o círculo envolvido não é do tipo comum, em que só obtemos a conclusão retornando a uma das premissas, em que a própria conclusão se encontra entre as premissas. Nossa justificação indutiva da confiabilidade de uma faculdade *P* assemelha-se mais a uma espiral do que a um círculo.

Um círculo particularmente vicioso da justificação teria a mesma proposição  $P$  como única premissa e conclusão.

Um outro círculo vicioso poderia ter a forma do seguinte argumento.

Premissa: Creio que tudo em que creio é verdadeiro.

Conclusão: Tudo em que creio é verdadeiro.

Aqui o argumento é um entimema cuja premissa suprimida não é senão a conclusão.

Outras espirais da justificação têm, aliás, a seguinte forma de argumentação (AC):

1. A fonte  $F$  dá origem a todas as nossas crenças, e apenas a elas, em  $H_1, \dots, H_n$ .
2.  $H_1, \dots, H_n$  são todas elas verdadeiras.
3. A fonte  $F$  é (portanto) confiável.

Ora, se a indução enumerativa — que de 1 e 2 leva a 3 — fosse confiável, e se as fontes de 1 e 2 fossem confiáveis, então, pelo confiabilismo, a proposição 3 seria proveniente de uma fonte confiável, sendo pois digna de crédito.

Ainda na suposição do confiabilismo, um argumento da forma AC acima só servirá para *estabelecer* sua conclusão — para demonstrar sua verdade e justificação — se suas premissas forem verdadeiras e estiverem justificadas. Note-se, todavia, que se a premissa 1 for verdadeira, então — admitido o confiabilismo — nossa aceitação da premissa 2 estará justificada só se a fonte  $F$  for confiável (visto que, dado 1, a fonte total de 2 terá de incluir  $F$  como um elemento essencial). Assim, há uma via dedutiva, muito mais direta, para a verdade de 3 a partir das suposições necessariamente exigidas pelo confiabilismo para o uso bem sucedido de AC no estabelecimento de 3. O argumento para a conclusão 3 a partir das premissas 1 e 2, através da indução enumerativa, só auxiliará a mostrar que 3 é verdadeira e está justificada se 1 e também 2 forem verdadeiras e estiverem justificadas. Contudo, se 1 for verdadeira, supor que 2 está justificada — admitido o confiabilismo — será então pressupor que 3 é verdadeira. Desse modo, a forma de argumentação AC não pode ser usada para *estabelecer* uma conclusão como 3 — para demonstrar sua verdade e justificação — sem cair numa espiral viciosa em virtude das pressuposições exigidas por esse uso de AC. Dado o requisito dessas pressuposições, torna-se inteiramente supérfluo o argumento indutivo, pois sua conclusão se encontra entre as pressuposições exigidas para seu uso.

Outra maneira de levantar objeções a AC, enquanto meio de defesa da conclusão do confiabilista, é acusar esse seu uso de equivaler a uma *petição de princípio*.

Ocorre uma petição de princípio circular particularmente gritante quando a conclusão está presente entre suas premissas, como em “*P* portanto *P*”

Uma petição de princípio espiral é também viciosa, embora não reclame a presença da própria conclusão entre as premissas.

Quando se arrolam as premissas em apoio a uma conclusão, elas presumivelmente são propostas como verdadeiras e justificadas. O vício na espiral que o confiabilista apresenta em AC ao justificar sua conclusão está em — admitidos o confiabilismo e a verdade afirmada da primeira premissa — ele ter que *pressupor*, quando toma a segunda premissa *como justificada*, a verdade da conclusão, incorrendo assim numa petição de princípio (no modo espiral).

Que recurso resta então ao confiabilista que deseja ir além da simples afirmação de seu princípio básico, que deseja desenvolver uma teoria confiabilista do conhecimento através da descoberta de fontes específicas de crença que geram crenças justificadas em razão de sua confiabilidade enquanto fontes de crença verdadeira? Como poderia ele, sem incorrer em uma espiral ou círculo vicioso, estabelecer a inclusão dessa fonte na lista de fontes aprovadas?

Obviamente, poderíamos ser obrigados a consentir um fideísmo das faculdades cognitivas, resolvendo (continuar a) confiar em nossas faculdades mesmo na ausência de qualquer boa base racional para fazê-lo. Mas é preciso lembrar: o supersticioso poderia opor uma confiança a outra e aí não haveria como optar. Nossas várias faculdades estariam alinhadas do nosso lado sem nenhum fundamento além de nossa confiança, e suas várias superstições estariam alinhadas de seu lado sem nenhuma base melhor — ou pior. E se nós unificarmos nossas faculdades chamando-as todas confiáveis e enaltecendo a confiabilidade, ele poderá de maneira não menos razoável fazer o mesmo com suas superstições: então, como se poderia escolher um de nós?

## G. *Vindicação*

Em casos extremos, até o filósofo pode talvez ter o direito de recorrer à prática: às exigências de nossa natureza, aos hábitos ou ao senso comum, ou a nossas necessidades e desejos. Existem, é claro, aqueles que fizeram esse apelo antes mesmo de terem chegado a nossa situação extrema. Segundo William James, as exigências de

nossa natureza passional têm a devida influência mesmo sobre a mais teórica das questões, desde que a opção seja vital, decisiva e inevitável, e desde que ela não esteja já decidida pela evidência puramente cognitiva. Para James, existem importantes questões de teologia e metafísica que são propriamente decidíveis pela nossa natureza passional, desde que o intelecto seja incapaz de decidilas por si mesmo.

Consideremos, por exemplo, a seguinte argumentação pela imortalidade, que eu chamaria kierkegaardiana não fosse o fato de que está tão flagrantemente presente em Kierkegaard como ausente em seus comentadores.

As formas mais profundas e satisfatórias de felicidade (subjéitiva) parecem repousar em vários tipos de conhecimento: que amamos e somos amados, que temos um lugar numa comunidade, que temos um futuro nessa comunidade, que estamos realizando algo de valor em nossas vidas, e outras verdades que tais. E se isso tudo for de fato uma porção de mentiras, para sempre ignoradas por todos? Terá isso necessariamente que afetar a felicidade (subjéitiva) que podemos alcançar? Ou será que realmente não é a crença mesma que importa, seja ela equivalente ou não ao conhecimento? Se o acreditar e o favorecer forem positivos, sendo o desacreditar e o desfavorecer suas respectivas contrapartidas negativas, então a magnitude de nossa felicidade (positiva) ou infelicidade (negativa) concernente a um dado assunto estará determinada através do produto de nossa crença/descrença pelo nosso favorecer/desfavorecer com respeito ao mesmo assunto. De certo, a expectativa da beatitude eterna a começar de agora agradaria a qualquer um de nós. E quanto mais profunda e viva nossa convicção, mais completa nossa feliz apreciação. Daí o grande valor da subjéitividade *apaixonada* numa (tal) convicção religiosa. Supondo-se ter controle sobre um dispositivo de fé aplicado a si mesmo, e excluindo-se as conseqüências futuras indesejáveis, seria irracional optar pela fé? Isso está longe de ser óbvio, dado que nada pode ser mais racional do que a realização deliberada do melhor que se pode nas circunstâncias. E o que é o melhor senão o melhor estando *todas* as coisas consideradas, isto é, considerando-se todos os valores e desvalores que a ação de alguém e seu resultado imediato e intrínseco trazem ao mundo intrínseca, inerente e instrumentalmente? Admitindo-se a aparente possibilidade de um dispositivo de fé e o restante da situação considerada, parece possível que a aceitação e o acolhimento de uma crença sejam racionais numa base prática. Contudo, a racionalidade de esperar o que se deseja, em nossa real situação histórica, não se segue de nenhuma extrapolação; note-se quão cuidadoso foi James ao delimitar sua própria aplicação a questões que fogem do alcance da evidência cognitiva decisiva, como as da teologia ou metafísica.

Exemplo de um filósofo que força *in extremis* o recurso ao prático como “fundamento objetivo” é o de Sellars, quando conclui que se seu “argumento for sólido, será razoável aceitar que os juízos IPM são provavelmente verdadeiros, simplesmente porque, a menos que sejam provavelmente verdadeiros, o conceito de atuação efetiva não terá aplicação alguma” (3). Mas de que tipo é esse fundamento? Ele é prático ou teórico? É simplesmente um raciocínio prático de meios e fins? Ou é (pelo menos em primeira instância) uma dedução teórica de uma conclusão a partir de premissas em que se acredita?

Numa interpretação prática, o argumento seria este: Queremos ter atuação efetiva mas sabemos que só poderemos tê-la se juízos IPM forem confiáveis, portanto nos seria agradável pensar que os juízos IPM são confiáveis e que a atuação é assim acessível, e desagradável pensar que os juízos IPM não são dignos de confiança e que a atuação é assim inacessível. Tudo isso nos daria razões práticas para aceitar a confiabilidade da introspecção, da percepção e da memória análogas às razões práticas em que James assentaria sua fé (e Kierkegaard também, se não estou enganado).

Na interpretação teórica, o argumento seria o seguinte: Realmente temos atuação efetiva, e só a podemos ter se nossos juízos IPM são confiáveis, portanto podemos concluir que eles são confiáveis mesmo. O problema aqui é que não podemos estimar a eficácia de nossa atuação sem confiar em nossos juízos IPM. Obviamente, nosso objetivo pode agora não ser tanto raciocinar linearmente de nossa efetividade a nossa confiabilidade, mas trazer à consciência alguns dos aspectos de nossa imagem de nós mesmos em nosso mundo que induzem coerência, cuja coerência e abrangência sejam a fonte última de sua justificação. Todavia, deixemos o julgamento dessa proposta para a próxima seção, que inclui uma discussão mais geral da coerência e abrangência combinadas como uma fonte última de justificação cognitiva. Quanto a esta seção, resta apenas concluir com umas poucas observações gerais sobre a justificação de teorias com base em metas, de maneira indiscriminada, e de crenças com base em desejos, de maneira irrestrita.

Não é a crença racional em geral que constitui o conhecimento, nem a crença justificada julgada por todas as considerações relevantes. Pelo contrário, o conhecimento requer uma justificação apropriada sobre uma certa base restrita de razões. Aquilo que faríamos melhor em acreditar, levando em conta todas as coisas, e aquilo que

---

(3) — “Givenness and Explanatory Coherence” em *Justification and Knowledge*, org. por G. S. Pappas (Dordrecht, Boston e Londres: D. Reidel Publishing Company, 1979), p. 180. “Juízos IPM” são juízos de introspecção, percepção ou memória.

a evidência (cognitiva) decisivamente indica não *precisam* coincidir, como já vimos e poderíamos facilmente rever através de exemplos. Mas suponhamos que o que é evidente e o que é prático, na crença, realmente coincidam com frequência e sistematicidade suficientes, como de fato acontece em nossa situação histórica efetiva; que pareça claramente ser a melhor política, tanto para os indivíduos quanto para as sociedades, obedecer a padrões de evidência com um razoável grau de rigor, e evitar esperar que aconteça aquilo que desejamos. Isso tornaria o que fosse melhor, levando em conta todas as coisas, um fundamento para os valores cognitivos? Por exemplo, tornaria, quem sabe, o bem-estar total do indivíduo ou do grupo um fundamento para a justificação cognitiva? A questão aqui levantada é a da autonomia dos valores cognitivos. Será que os valores cognitivos e os padrões de evidência baseiam-se em si mesmos, isolados de outros valores ou normas, tais como os que concernem ao bem-estar físico ou moral do indivíduo ou de seu grupo? Nossa intuição de que o que é evidente e o que é prático acreditar não têm que coincidir poderia continuar sendo incapaz de decidir essa questão, e isso por várias razões; entre elas, as seguintes merecem atenção especial.

Ao examinarmos se o que é evidente e o que é prático acreditar podem divergir, poderíamos por descuido atrelar nossa imaginação aos padrões de evidência que realmente aceitamos por sua praticidade no mundo real. Não poderia contudo acontecer que esses padrões fossem apenas princípios derivados resultantes de valores mais profundos? Se assim fosse, nosso experimento mental deveria permitir que nossa imaginação percorresse um campo maior, libertando-a dos padrões que realmente aceitamos: estes não devem ser entendidos como definidores da essência do evidente, mas apenas como indicadores de alguns de seus aspectos acidentais em nosso mundo real.

Um exame mais amplo poderia começar por postular não apenas um indivíduo que sempre espera a ocorrência do que deseja e vê satisfeita sua expectativa, mas também uma sociedade de indivíduos como esse, que prospera desse modo. Possivelmente, não seria fácil arrolar detalhadamente aquilo que torna plausível essa sociedade, conquanto também não pareça ser impossível. Mesmo que pudéssemos imaginar uma tal sociedade, ainda assim não poderíamos concluir que, para ela, esperar a ocorrência do que se deseja seria uma fonte de justificação cognitiva — mesmo que lá isso não fosse chamado “esperar a ocorrência do desejado” obviamente sem sua atual conotação negativa. Um obstáculo, que parece sério, é que a justificação cognitiva é o tipo de justificação relevante para o conhecimento, o tipo de justificação que distingue a crença verdadeira que é conhecimento da crença verdadeira que é pouco mais que um palpite feliz. Assim sendo, parece provável que essa justificação jamais poderia revelar-se

como uma propriedade que uma crença pode ter de modo completamente independente da verdade de seu objeto. Mas a justificação cognitiva poderia revelar-se como essa propriedade de uma crença, *caso pudesse ser fornecida apenas pelo fato de se esperar a ocorrência do desejado*. Portanto, essa atitude por si só não poderia ser uma fonte de justificação cognitiva.

Poderia, obviamente, haver mundos possíveis em que os agentes racionais desprezassem e devessem desprezar o conhecimento, em favor de outros bens, incluindo bens constituídos de crenças de certos tipos: por exemplo, aquelas que proporcionam conforto. Mas essas crenças não seriam necessariamente equivalentes ao conhecimento simplesmente em virtude de sua capacidade para constituírem esses bens.

Mesmo que os valores cognitivos não sejam tão inteiramente autônomos, apesar de tudo o que estabelecemos, quanto poderiam ser — talvez porque dependam, por seu *status* racional, da coerência com outros valores e com crenças —, ainda assim parece razoável, chegando ao fim desta seção, duvidar que eles pudessem ser reduzidos sem resíduo ao prático. A vindicação pela razão prática é um caminho suspeito para se chegar aos fundamentos objetivos do conhecimento.

#### H. Coerência

Relembremos nossas espirais de justificação constituídas de argumentos da forma AC:

- 1 A fonte  $F$  dá origem a todas as nossas crenças, e apenas a elas, em  $H_1, \dots, H_n$ .
2.  $H_1, \dots, H_n$  são todas elas verdadeiras.
3. A fonte  $F$  é (portanto) confiável.

De nossa discussão dessas espirais concluímos que a apresentação de um argumento como AC para *estabelecer* sua conclusão — ou para *argumentar racional, persuasiva e conclusivamente* em favor da aceitação de sua conclusão, ou para uma *demonstração* — é ineficaz, pois comete uma petição de princípio. E isso pareceu ser igualmente verdadeiro quer o foro do argumento seja privado ou público.

Entretanto, está ainda em aberto se o simples raciocínio de acordo com AC — contraposto a sua apresentação como um modo de justificar sua conclusão — pode, não obstante, estar em perfeita ordem. Assim, poder-se-ia alcançar sua conclusão a partir da base causal da crença em suas premissas e da aceitação da indução enume-

rativa. Consoante o confiabilismo, se obtemos as premissas a partir de fontes confiáveis e se indução enumerativa é uma forma confiável de inferência, então nossa conclusão provém de um processo cognitivo inteiramente confiável e, portanto, sólido.

De que outra maneira poderíamos determinar a confiabilidade de nossas fontes de crença senão considerando a precisão daquilo que fornecem e avaliando-as com base nisso? Na ausência de uma ciência cognitiva, parece não haver outra saída.

O que está errado no caso do jornal — mesmo como um caso de simples raciocínio — é, notamos agora, a estreiteza de nossa competência para julgar confiável o jornal simplesmente com base num conjunto de dados que sabemos ser, remediável e relevantemente, restrito demais: a saber, as notícias do próprio jornal aceitas sem discussão. E isso sugere incisivamente que o círculo possa talvez ser ampliado o suficiente para torná-lo, afinal, mais inofensivo. Talvez a coerência abrangente seja, afinal, um legítimo tribunal de última instância.

Segundo o coerentismo, por exemplo, a atuação eficaz pode mesmo proporcionar uma base racional para fontes consagradas de conhecimento como a introspecção, a percepção e a memória. Contudo, o modo como isso pode ser feito *não* é através da constituição de um desiderato que nos é inalcançável sem essas fontes, tornando-se então cômodo acreditar nelas. Ao contrário, nossa eficácia como agentes pode ter alguma serventia por ser um objeto de crença que acrescenta abrangência e coerência a nosso corpo total de crenças. Com efeito, ela pode assim contribuir com uma importante medida de credibilidade, especialmente para as crenças a que esteja mais intimamente ligada, como a crença de que a introspecção, a percepção e a memória são fontes confiáveis de crença, e a crença de que sem essas fontes não poderíamos esperar uma atuação eficaz.

Segundo o coerentismo, o que essencialmente justifica qualquer crença justificada é simplesmente sua coerência com um corpo de crenças suficientemente abrangente e coerente. A coerência entre as crenças é induzida, ademais, por relações de dedução, explicação e probabilidade entre os objetos de crença.

O coerentismo parece falso. Cada um de nós, num dado momento, acredita num conjunto de proposições, em algumas delas de modo consciente ou explícito, em outras, de modo subconsciente ou implícito. Muitas delas serão sobre o sujeito que crê enquanto tal, muitas serão sobre o momento da crença enquanto momento que é então presente. Em português, expressaríamos essas crenças respectivamente por sentenças como as de forma “ eu ” ou “ mim

” e por sentenças da forma “ agora ... ” ou no tempo presente. Num tal conjunto, o abstrato do eu obtém-se retirando qualquer conceito de eu do sujeito de cada uma de suas ocorrências em qualquer proposição do conjunto. O abstrato do presente num tal conjunto é, de maneira semelhante, obtido retirando-se qualquer conceito do presente temporal (enquanto tal) de cada uma de suas ocorrências em qualquer proposição do conjunto. Cada um desses abstratos terá então como membros um misto de proposições e funções proposicionais. E as funções proposicionais terão lacunas pessoais (deixadas pelos conceitos de eu retirados) ou lacunas temporais (deixadas pelos conceitos do presente retirados). O problema do coerentismo é que (com alterações mínimas e desprezíveis) o abstrato do eu e o abstrato do presente do conjunto das proposições acreditadas por alguém, num dado momento, pareceriam ser uniformemente instanciáveis com respeito a um conceito pessoal individual  $P$  e a um conceito temporal individual  $T$  de modo que o resultado será quase tão coerente e abrangente quanto o original, sem estar cognitivamente justificado no sentido relevante para o conhecimento.

Consideremos, por exemplo, a seguinte instanciação uniforme do abstrato do eu e do abstrato do presente do meu atual conjunto de proposições acreditadas: preencher cada lacuna pessoal, deixada pela retirada de todo conceito do meu eu, com o conceito pessoal individual *o portador do menor número médio da Previdência Social Americana daqui a exatamente dez anos* e preencher cada lacuna temporal, deixada pela retirada de todo conceito do presente (enquanto tal), com o conceito temporal individual *daqui a exatamente dez anos*. Se tivesse acreditado nessa instanciação uniforme do duplo abstrato do conjunto de proposições em que atualmente acredito, eu deveria ter tido um enorme número de crenças sobre o portador do número relevante da Previdência Social daqui a dez anos, muitas das quais seriam tão desvairadamente injustificadas quanto seus correlatos sobre mim mesmo, agora firmemente justificados em meu atual e efetivo corpo de crenças. Não obstante, o conjunto total de proposições resultantes da transformação acarretaria pouca ou nenhuma perda de coerência e abrangência, pois a resultante é criada à imagem do original, com o conceito de *o futuro portador (relevante)* como a imagem de meu(s) conceito(s) de *mim mesmo*, e o conceito de *o instante daqui a dez anos* como a imagem de meu(s) conceito(s) de *o presente (temporal)*. E isso significa que as relações indutoras de coerência mantidas por qualquer membro ( $M$ ) do original com outros membros ( $M_1, \dots, M_n$ ), devem estar refletidas na resultante pelas relações correspondentes mantidas pela imagem daquele membro ( $M'$ ) com as imagens dos outros membros ( $M'_1, \dots, M'_n$ ). E isso se opõe diretamente ao coerentista, que está agora com o ônus da prova.

Objeção: “Mas o conjunto resultante seria certamente incoerente, pois presumivelmente eu agora creio que não sou ‘o portador do menor número médio da Previdência Social exatamente daqui a dez anos’. Portanto, o conjunto resultante deve conter a proposição incoerente de que o portador desse número daqui a dez anos não será então o então portador desse número.”

Resposta: Todavia, inconsistências menores como essas não podem ter grande peso, pois, por um lado, poderíamos eliminá-las individualmente como parte da transformação do conjunto original de proposições no conjunto resultante. E mesmo que não as eliminássemos, está longe de ser claro que essas pequenas inconsistências diminuiriam consideravelmente a racionalidade de um corpo de crenças. Tomemos o autor de um livro que em seu prefácio assume a “responsabilidade pelos erros existentes” De certo, seu livro é, na melhor das hipóteses, negligenciavelmente menos racional por conter a incoerência implicada do que seria um livro similar de um autor menos humilde que não considera a possibilidade mesma de um erro em seu livro.

Objeção: “Mas há uma outra fonte de incoerência no conjunto resultante, e ela gera mais do que simples inconsistências isoladas, pois o sujeito achar-se-á acreditando numa complicada estória sobre alguém daqui a dez anos — que inclui, por exemplo, que exatamente daqui a dez anos a pessoa em questão estará sentada ao piano — e, ao mesmo tempo, mantendo sua crença (do senso comum normal) de que não se pode confiavelmente predizer nenhuma dessas coisas sem certas formas requeridas de acesso a seu objeto de estudo. Obviamente, poderíamos ser capazes de fazer essa predição confiavelmente se soubéssemos que somos capazes de assegurar que as circunstâncias estarão corretas — isto é, que seremos o portador do número relevante, etc. — e de assegurar através de nossas intenções atuais que as ações e os estados corretos ocorrerão nessas circunstâncias — por exemplo, que realmente estaremos sentados ao piano nesse exato instante, etc. Entretanto, no exemplo que imaginamos, nenhum desses poderes é atribuído ao sujeito, nem mesmo a crença de que ele os possui. Como pode então ele aceitar a complicada descrição preditiva ao mesmo tempo que subscreve a metacrença de que carece das formas de acesso ao cenário previsto que é exigido em sua previsão confiável?”

Resposta: Em primeiro lugar, para o coerentismo como aqui definido, a incoerência das crenças sempre deriva da incoerência entre proposições acreditadas. Mas não há uma incoerência entre as seguintes *proposições*: daqui a exatamente dez anos o portador de um certo número estará sentado ao piano; e eu não disponho de nenhum

meio de predizer confiavelmente o que o portador desse número estará fazendo daqui a exatamente dez anos. Portanto, *se* não revirmos nossa concepção de coerência como uma questão de relações de coerência (por exemplo, da lógica, da probabilidade ou da explicação) entre proposições acreditadas; *então* teremos de encontrar outras proposições no conjunto resultante. Com efeito, temos então que encontrar proposições cuja ausência de coerência dará conta da incoerência das crenças do sujeito quando ele aceita o cenário previsto, embora não se acredite nada capaz de fazer confiavelmente essa previsão.

Objeção: “Que assim seja; mas essas proposições *podem* ser encontradas. Na verdade, os prováveis candidatos não têm que ser procurados muito longe *se* exigirmos suficiente consciência de si mesmo por parte do sujeito que aceita o conjunto resultante, pois este conterà então *não apenas*  $P$  — a proposição predita — e a proposição de que o sujeito não pode confiavelmente fazer predições do tipo  $X$ , *mas também* as proposições de que ele realmente prediz  $P$  e de que sua predição de  $P$  é do tipo  $X$ . Uma vez incluídas essas proposições no conjunto resultante, temos realmente um tipo de incoerência global entre os membros do conjunto, pois assim estarão incluídas no conjunto resultante muitas proposições sobre um instante dez anos no futuro, ao passo que o conjunto resultante também conterà, para cada uma dessas proposições, a proposição de que o sujeito a prediz e ainda a proposição de que sua predição não é confiável. Portanto, o conjunto resultante seria afinal seriamente incoerente, e não um bom reflexo do original coerente e abrangente. Assim sendo, podemos apropriadamente aceitar o original como uma fonte coerente e abrangente de justificação e rejeitar o resultante como incoerente.”

Resposta: A linha da objeção aqui desenvolvida e considerada dirige-se ao experimento mental que planejamos contra o coerentismo. Conforme o experimento mental, iniciamos com um corpo total justificado de proposições acreditadas por qualquer um de nós e o transformamos num corpo correspondente cuja aceitação por qualquer um de nós seria injustificada, embora de fato ele não seja menos coerente ou abrangente que o original. A linha da objeção a esse experimento mental argumenta que a transformação envolveria, afinal, uma terrível perda de coerência ou abrangência. Mas somos agora obrigados a impor certas restrições ao sujeito cujo corpo de proposições acreditadas sofre transformação. Para evitar a refutação pelo experimento mental, o coerentismo exige então que o sujeito do experimento seja suficientemente autoconsciente para apreender e classificar suas crenças, e para catalogar seus tipos de crença pelo

grau de confiabilidade. É só esse requisito que gera a incoerência do conjunto que resulta da transformação em nosso experimento mental. Mas qual é exatamente a fonte desse requisito na epistemologia coerentista? O que se supõe é que ninguém poderia ter um conjunto de crenças suficientemente coerente e abrangente a menos que satisfizesse tais requisitos de autoconsciência? Poderíamos, é claro, interpretar a expressão “abrangência” de modo que a resposta fosse trivialmente afirmativa. Mas correríamos assim o risco de trivializar a controvérsia entre o coerentismo e mesmo o mais radical dos fundacionismos. O cartesiano, por exemplo, poderia aceitar esse coerentismo e simplesmente argumentar que nenhum corpo de crenças é suficientemente abrangente para fornecer justificação, a menos que inclua um complemento substancial de proposições manifestas ou perfeitamente óbvias, e que nenhum corpo de proposições é suficientemente coerente a menos que toda proposição dele que não é manifesta seja deduzível de algumas que o são. De certo, a linha da objeção a nosso experimento mental não chegou tão longe, mas é um risco digno de nota que possa chegar.

Até então o coerentista impôs apenas os seguintes requisitos aos conjuntos totais aceitáveis de proposições ou “visões de mundo”: uma visão de mundo deve ser coerente de todos os modos relevantes e abrangente no número e na variedade de seus componentes; e uma visão de mundo deve também incluir uma descrição das crenças mantidas pelo sujeito e de seus tipos confiáveis de crenças.

Vimos o modo como o coerentista precisa desses requisitos de autoconsciência para escapar da refutação pelo nosso experimento mental. Mas cada um desses requisitos é problemático. Em primeiro lugar, de modo algum está claro que ninguém sabe alguma coisa a menos que esteja ciente de suas próprias crenças e interessado naquilo que torna confiável a crença. E o que é mais importante, a exigência de que o sujeito sempre esteja ciente de suas próprias crenças nos afundaria na areia movediça já margeada antes de se exigir que as visões de mundo aceitáveis incluam não apenas  $P$  — o objeto de uma crença-objeto arbitrária —, como também  $C(P)$ ,  $C(C(P))$ ,  $C(C(C(P)))$ , etc. Poderíamos, é óbvio, distinguir a coerência e abrangência mínimas exigidas para o conhecimento, daquela coerência e abrangência adicionais que podem acrescentar outros incrementos de justificação inessenciais ao conhecimento. E se poderia então argumentar que o mínimo exigido para o conhecimento é a consciência de nossas próprias crenças-objeto, juntamente com alguma noção de quais tipos são confiáveis, e que embora essa consciência concernente a crenças de níveis cada vez mais elevados possa aumentar a coerência e abrangência de nosso corpo total de crenças, ela não é minimamente essencial ao conhecimento. Para o coerentista isso parece uma

amarga pílula de adhocidade, mas ela pode ser exatamente o remédio de que ele precisa.

### 1. *Tese, Antítese e Síntese*

Pode-se propor o seguinte resumo hegeliano do fio principal de nossas reflexões:

1. *Tese*: A propriedade justificatória essencial e fundamental de qualquer crença justificada é sempre sua confiabilidade em virtude de uma espécie ou tipo a que pertence.
2. *Antítese*: Não é essa confiabilidade que é essencial e fundamental. Ao contrário, uma crença é essencial e fundamentalmente justificada em virtude de sua coerência com um corpo de crenças suficientemente coerente e abrangente. O fato de que as crenças de um certo tipo são confiáveis é relevante para a justificação só quando incorporado ao corpo de crenças de alguém. E ele assim ocupa um lugar de honra entre as crenças representativas da autoconsciência cognitiva do sujeito.

Sem dúvida, hoje parece plausível ser um trabalho próprio da razão prover-nos de um máximo de abrangência e coerência explicativas.

Contudo, abrem-se as perspectivas de uma síntese quando consideramos um mundo suficientemente coerente para permitir a sobrevivência de pelo menos um sujeito cognoscente, mas que fora disso é aleatório ou vazio. Para haver afinal algum conhecimento do mundo, presumivelmente deve haver alguma regularidade mente/mundo legítima. Suponhamos, todavia, que além da regularidade causal exigida na interface mente/mundo não exista nenhum fundo sistemático e ordenado na mente ou no mundo. Para lá de um certo nível elementar, a unidade coerente nesse mundo em nada aumenta a chance de se obter a verdade, e a dispersão aleatória em nosso corpo de crenças parece não ter uma menor chance de acerto. Quão plausível é insistir, mesmo para esse mundo, em que mesmo o conhecimento da interface mente/mundo é amparado pelas tramas o mais elaboradas possíveis, tanto em direção ao mundo como em direção à mente? Seguramente, é muito pouco plausível supor que essas tramas artificiais e inteiramente falsas acrescentem algo ao conhecimento que se tenha do que haja aí de cognossível. Isso sugere que a coerência, enquanto fonte de justificação cognitiva, tem um *status* derivativo e não fundamental. Ela se justifica em nosso mundo, ou assim acreditamos, como um resultado de sua confiabilidade como fonte de verdade — isso muito distante de seu papel crucial como fonte de entendimento: um mundo

sem fundo sistemático, que é aleatório ou vazio exceto pela regularidades mente/mundo que permitem um conhecimento superficial, é predominantemente incomensurável e incompreensível. Um mundo desses proporcionaria, portanto, um pequeno escopo para o entendimento, mas está longe de ser óbvio que ele não pudesse admitir nenhum conhecimento.

## J Solidez e Validação

Por definição, uma crença é *sólida* para alguém num dado instante se e somente se está cognitivamente justificada para ele nesse instante: num sentido, isso *não* exige que se tenha feito alguma justificação dela pelo raciocínio, *mas apenas* que a crença tenha esse *status* epistêmico avaliativo que nos auxilia a distinguir as crenças verdadeiras que são conhecimento daquelas que são pouco mais que palpites felizes. Esse *status* *pode* ser adquirido por uma crença através do raciocínio feito pelo sujeito que crê. Mas nem sempre ele precisa ser assim adquirido, pois existem coisas conhecidas que não foram descobertas por meio da razão.

Por definição, uma crença está *ostensivamente validada* para alguém num dado instante se e somente se ao acolher essa crença nesse instante ele usou adequadamente sua razão ostensível, sem qualquer tipo de falácia, de modo a engendrar a solidez ostensível dessa crença.

Como existem coisas conhecidas que não foram descobertas pela razão, também existem crenças sólidas que não foram (realmente ou sequer) validadas ostensivamente pelo sujeito que crê (ou mesmo por qualquer um).

Já se supôs que para validar uma crença teríamos de obtê-la como a conclusão de uma prova dedutiva a partir do que é manifesto, ou de exibir uma prova dedutiva a partir do que é manifesto que revelasse sua solidez. Entretanto, mesmo no auge do racionalismo, nunca se supôs que para uma crença ser sólida fosse sempre preciso a aplicação da razão dedutiva. Até para o racionalismo, uma crença pode ser sólida sem ter como seu objeto a conclusão de um argumento utilizado pelo sujeito que crê (ou por qualquer outro) para torná-la sólida ou revelar sua solidez. Com efeito, mesmo o racionalista admite que uma crença possa ser sólida em virtude de ser a apreensão do dado ou reconhecimento do manifesto. Não obstante a falta da necessária sobreposição entre o sólido e o validado, poderíamos deliberadamente restringir nosso escopo ao validado, o que estreitaria nossa investigação com vistas a dar conta de como a razão pode servir para estabelecer a solidez de uma crença.

## K. *A Coerência como Fundamental para a Validação*

Deixando de lado a razão intuitiva — a apreensão do dado, o reconhecimento do manifesto —, o trabalho ou função própria da razão não é, para o racionalista, senão a dedução ou prova dedutiva. Posteriormente, outros ampliaram o escopo da razão para que cobrisse também a indução, enumerativa e hipotética. Mais tarde ainda, pareceu plausível que tanto a dedução como a indução fossem apenas estratégias subsidiárias colocadas a serviço da busca do objetivo fundamental da razão, que não é senão a maximização da coerência e da abrangência de nosso corpo de crenças: a coerência em todas as suas formas relevantes, não só a dedutiva como também a probabilística e a explicativa.

Na verdade, a própria epistemologia provém do impulso racional na direção da coerência. Quando o ceticismo extremado, conseqüente em sua exigência de provas, se choca com nossa confiança na solidez de nossas inúmeras crenças, alguns de nós rejeitam a exigência cética de provas e mantêm a confiança na solidez de nossas crenças, mas outros abandonam essa confiança e abraçam o ceticismo. Obviamente, em ambos os casos é manifesta a necessidade de coerência. E é ainda mais manifesta quando aqueles que rejeitam a prova absoluta como a chave da solidez e do conhecimento, passam a desenvolver um tratamento alternativo da solidez e do conhecimento. Com o tempo, seu trabalho gera frutos, teorias da solidez (da justificação cognitiva, da evidência, da garantia, etc.), cuja pretensão de credibilidade baseia-se no quanto elas são coerentes com o corpo de crenças ao qual buscam pertencer.

## L. *A Coerência é Fundamental para a Solidez?*

É claro que seria um erro grosseiro pensar que só porque a coerência é então subjacente à credibilidade de princípios ou teorias epistêmicas, ela é também subjacente à credibilidade de proposições-objeto acerca de nós mesmos e do mundo que nos cerca. Mas estaria longe de ser errado levar a coerência tão longe quanto possível em nossa procura de fontes de conhecimento ou solidez, visto que de qualquer modo precisamos dela para dar conta da solidez de nossas concepções em epistemologia. Contudo, já vimos que a coerência e a abrangência não podem ser levadas até o fim, que elas não se mostrarão suficientes para dar conta, por si sós, da solidez de todas as nossas crenças que tomamos como sólidas. E mais, a noção de que elas poderiam ser levadas tão longe é refutável da maneira descrita no experimento mental por nós anteriormente apresentado.

Nossa discussão anterior com a coerentista a respeito desse experimento mental forneceu a conclusão de que o coerentismo deve exigir

não só a coerência e a abrangência de uma visão de mundo, mas também que o sujeito que adota essa visão de mundo coloque-se dentro dela no instante em questão com a consciência de suas próprias crenças nesse instante e de seus meios possíveis de acesso intelectual a si mesmo e ao mundo que o cerca nesse instante e no passado. Ora, ficou claro que a coerência e a abrangência de uma visão de mundo que viola esses requisitos não seriam suficientes para torná-la uma fonte de conhecimento ou mesmo de crença sólida para o sujeito que a mantém. Um coerentismo modificado para incluir esses requisitos poderia apropriadamente ser chamado de *coerentismo perspectivo*, pois é um coerentismo que exige que uma visão de mundo epistemicamente eficaz tome medidas essenciais que permitam uma perspectiva subjetiva e epistêmica, incluindo tanto uma concepção das crenças-objeto mantidas pelo sujeito como uma concepção dos tipos de crença confiável acerca de si mesmo, de seu mundo e do passado que lhe está aberto.

E quanto ao coerentismo perspectivo? Será que ele nos dará um esboço adequado da fonte mais básica da solidez ou da justificação cognitiva que existe em epistemologia? Se assim for, então a confiabilidade estará obviamente relegada a uma posição subsidiária: pois nesse caso a confiabilidade de fontes de crença como a introspecção, a percepção e a memória só as autorizará a emprestar solidez às crenças por elas emitidas se sua confiabilidade for notada *dentro* da visão de mundo juntamente com as fontes das crenças que elas respectivamente emitem. Assim, é apenas a coerência da confiabilidade de uma fonte confiável, de cuja confiabilidade se dá conta no interior de uma visão de mundo, que auxilia a tornar sólidas as crenças procedentes dessa fonte.

Portanto, para o coerentista perspectivo, a confiabilidade de uma fonte confiável de crenças só será epistemicamente eficaz se de sua confiabilidade se der conta através de uma crença que é adequadamente coerente com a visão de mundo adequadamente abrangente do sujeito. O confiabilista encontra-se assim absorvido pelo mundo do coerentista, ocupando uma posição importante mas inteiramente subordinada. Resta-lhe algum recurso?

#### M. *Coerência ou Confiabilidade? Uma Questão de Prioridade Epistêmica*

Nossa questão é, em suma, a da prioridade epistêmica: Qual delas é anterior, se alguma for, — a coerência da confiabilidade ou a confiabilidade da coerência? E o confiabilista realmente dispõe de uma resposta convincente, antecipada em nossa discussão sobre uma

visão de mundo coerente e abrangente aplicada a um mundo que é (na melhor das hipóteses) predominantemente aleatório.

Suponhamos ser concebível que essa ampla visão de mundo pudesse sobrepor-se a uma visão radicalmente mais estreita, de modo que só a parte sobreposta da visão mais ampla com a mais estreita fosse verdadeira. E não vejo nenhuma razão conclusiva para se excluir essa sobreposição, mesmo se historicamente isso nunca ou quase nunca tenha acontecido. Dada essa sobreposição, aqueles que sustentam a visão mais ampla teriam então, de algum modo, um conhecimento melhor ou mais sólidos dos fatos da parte sobreposta? O coerentista perspectivo deve claramente responder de modo afirmativo, mas isso está longe de ser claramente certo. E se uma visão de mundo for inteiramente ou em grande medida verdadeira e se sobrepuser parcialmente a uma visão de mundo mais abrangente e também coerente cuja parte restante for totalmente falsa? Qual das duas visões de mundo fornece um conhecimento melhor, mais sólido, dos fatos da parte sobreposta? Ao que tudo indica, o coerentista perspectivo deveria novamente optar pela visão mais ampla, o que nesse caso seria ainda mais implausível.

Essas últimas reflexões sugerem que não é a coerência da confiabilidade mas a confiabilidade da coerência que merece ocupar o lugar de honra. É apenas supondo o mundo coerente e abrangente que poderíamos fundar a reivindicação de confiabilidade pela razão. Na verdade, parece claro que devemos fazer suposições ainda mais fortes para assegurarmos a razão confiável — e eu entendo a razão como nós a conhecemos: com sua sede de coerência abrangente. Devemos fazer suposições como as seguintes:

CA Há uma única visão de mundo inteiramente coerente e abrangente segundo a perspectiva de qualquer sujeito em qualquer instante dado, e essa é a visão de mundo verdadeira segundo tal perspectiva; ou pelo menos, há uma única que é a mais completamente coerente e abrangente delas; ou no mínimo, uma pequena classe dessas visões, onde cada uma delas fornece a verdade ou, no mínimo, se aproxima da verdade.

RC A razão, quando empregada própria e persistentemente, produz coerência e abrangência na visão de mundo de alguém, e finalmente conduz a uma visão de mundo que, no mínimo, estaria na pequena classe acima especificada em CA.

N *Confiabilidade e Racionalismo*

O racionalismo pode ser entendido como uma forma particularmente forte do confiabilismo. O que alguém como Descartes requer

para o conhecimento e das fontes aceitáveis de conhecimento ou “vias para o conhecimento” é, com efeito, uma *perfeita* confiabilidade. Supõe-se que a razão nos coloca direta e *infallivelmente* em contato com certas verdades *segundo nossa perspectiva particular* e que, além disso, ainda nos habilita a alcançar muitas outras verdades, de modo igualmente infalível, através da prova dedutiva. Portanto, para o racionalista, a razão intuitiva e dedutiva é a única fonte de conhecimento ou “via para o conhecimento” e “o espírito não deve admitir outras”

Na prática, é claro, Descartes parece fazer uma concessão à memória falível em um dos dois tipos de dedução de que ele admite na prática. Se a memória, embora intrinsecamente falível, deve ajudar a alcançar o conhecimento perfeito através da dedução, temos de encontrar circunstâncias em que o uso dessa memória seja, afinal, perfeitamente confiável: talvez no âmago de um Deus perfeito? Se pelo menos pudessemos provar que existe esse Deus *mesmo com o uso da memória intrinsecamente falível*, sem dúvida poderíamos obter o resultado por nós almejado. Mas essas provas têm-se mostrado, no mínimo, controversas.

#### O. *Conhecimento Confiável*

Uma opção aberta ao confiabilismo é reconhecer o estreito escopo do conhecimento perfeito e voltar sua atenção para o conhecimento imperfeito porém confiável. Isso permitiria admitir fontes de conhecimento que não chegam a ser infalíveis, tais como a introspecção, a percepção e a memória, pensadas mais abstratamente como “nossos modos de alcançar diretamente e sem inferência crenças respectivamente sobre: certos estados de nós próprios no momento; certos traços de nosso ambiente; e certos aspectos de nosso passado” Mas se a razão tiver que ser admitida como uma outra fonte de crenças sólidas, então ela certamente deverá também ser considerada confiável (ainda que *não* necessariamente infalível).

Todavia, o que é confiável em relação a um escopo de aplicação pode não ser confiável em relação a outro. Coloca-se assim a questão do escopo apropriado em relação ao qual devemos avaliar coisas como a observação, a memória e a razão. E isso seguramente depende de concebermos a busca do conhecimento como um empreendimento cuja sede mais básica é: o indivíduo; seu grupo; sua época histórica; a humanidade em sentido amplo: passada, presente e futura; ou os seres racionais em geral (seres capazes de conhecer). Em qualquer caso, parece inegável que a razão — não menos que a introspecção, a percepção ou a memória — pode ser altamente confiável dentro de seu escopo próprio, mesmo que ocasionalmente nos desencaminhe.

O que se exige é que ela nos conduza para a verdade (ou para perto dela) de modo mais confiável, e mais confiavelmente do que as alternativas que encerram procedimentos aleatórios.

### P *Um Tipo de Pragmatismo*

Essas últimas reflexões lembram temas peirceanos acerca da relação entre a verdade e a investigação e acerca da sede básica da investigação. Ainda que a sede da investigação seja a mais abrangente comunidade de investigadores passados, presentes e futuros, e ainda que a investigação racional deva ser confiável para proporcionar conhecimento — pelo menos no sentido de que nos conduziria confiavelmente à verdade se fosse levada suficientemente longe —, mesmo assim não se segue que precisamos *definir* a verdade como a visão de mundo a que essa investigação necessariamente tenderia se fosse suficientemente levada adiante. É a *investigação idealmente racional* que talvez possa ser definida como o que assim nos conduziria à verdade. Obviamente, não há uma garantia infalível de que seja factível neste mundo uma comunidade apropriada na terra, nem uma garantia necessária de que, mesmo havendo essa comunidade, nós, tal como estamos atualmente constituídos, estejamos adequadamente capacitados para sermos seus membros. Parece melhor adotar uma ampla perspectiva histórica e evolutiva, e exigir apenas que tenhamos faculdades cognitivas que sejam bem adequadas para favorecer o progresso da investigação racional para além de nosso atual estágio em direção àquele estágio ideal futuro em que teríamos a verdade toda, ou pelo menos toda a verdade estrutural — abstração feita dos infinitos detalhes da história, da previsão, da geografia, da cosmologia, etc. — ou, no mínimo, em algum sentido, uma estreita aproximação. Se tivermos essas faculdades — realizando seu trabalho próprio em nosso estágio histórico —, as crenças por elas engendradas serão sólidas, mesmo que com o tempo elas mostrem que eram falsas. A humanidade não pode mais vangloriar-se de que a razão lhe proporciona um acesso infalível à realidade, mas ainda podemos depositar nossa confiança em nosso impulso racional em direção à coerência e abrangência explicativas juntamente com a exploração perceptiva (do mundo).

### Q. *A Prioridade Relativa da Confiabilidade e da Coerência*

Mas não haverá nada que justifique essa contínua confiança em nossa (suposta) racionalidade? Teria isso que ser meramente uma postulação básica a-racional? Novamente se coloca a questão de se a coerência é epistemologicamente anterior à confiabilidade ou o inverso. O que é epistemicamente anterior: a coerência da confiabilidade ou a confiabilidade da coerência?

Chamemos  $P$  a proposição de que a razão, com seu impulso em direção à coerência e abrangência explicativas, é confiável. A aceitação de  $P$  é meramente uma postulação sem qualquer outro aspecto epistemicamente eficaz? E se se constatar que essa aceitação favorece a coerência e abrangência explicativas de nossa própria visão de mundo? De certo, se  $P$  for verdadeira, se a aceitação de  $P$  realmente favorecer a coerência abrangente, e se as fontes confiáveis resultarem em crenças sólidas, então nossa crença em  $P$  realmente terá uma base epistemicamente eficaz, pois será sólida em virtude de (a) sua origem na razão que busca coerência, e (b) a confiabilidade dessa razão.

Note-se, entretanto, que mesmo que fosse falso que nossa crença em  $P$  é coerente — por exemplo, *porque nem sequer acreditávamos em  $P$*  —,  $P$  ainda assim poderia ser verdadeira; ademais, poderia ainda ser verdade que as fontes de crença proporcionarão conhecimento se e somente se forem confiáveis. Em contraste com isso, parece absurdo — como vimos através de exemplos — supor que mesmo que a razão que busca coerência seja totalmente inconfiável, essa razão possa ainda servir como fonte de alguma medida de solidez, e mesmo de conhecimento em casos onde aconteça que uma crença coerente seja também verdadeira.

A coerência da confiabilidade parece ser básica para a validação. Não podemos forçar a razão a fazer mais do que dar um lugar coerente em nossa visão de mundo abrangente para nossa confiança em nossos próprios procedimentos de investigação racional, *como a procura de coerência e abrangência explicativas*. Esse é o limite último da validação. Desamparada, nossa busca de validação não pode avançar mais.

Entretanto, a confiabilidade da coerência abrangente ainda parece básica para a solidez, pois a obtenção de aumentos cada vez maiores de coerência e abrangência explicativas não ajudaria em nada (talvez pelo contrário) nossa visão de mundo a permitir-nos conhecer melhor o pouco que pode ser conhecido num mundo predominantemente aleatório. As crenças relevantes que constituem o pouco que aí é conhecido seriam patentemente mais bem validadas por estarem inseridas em sistemas mais abrangentemente coerentes, mas não haveria realidade alguma por trás dessa aparência.

A procura de coerência abrangente é fundamental para a validação: não há nada mais profundo que o emprego da razão — o procedimento intelectual geralmente preferido — nos permita *estabelecer sem ajuda*. Mas há algo epistemicamente mais profundo, pois não estabelecemos a confiabilidade dessa razão: isso está além de nossas

forças. E se o mundo não se prestar à descoberta por essa razão — se, por exemplo, ele for predominantemente aleatório ao invés de coerente, ou estreitamente restrito ao invés de abrangente —, então mesmo o mais profundo emprego da razão, como nós a conhecemos, não nos permitirá aumentar nosso conhecimento ou a solidez de nossas crenças (4).

Brown University

Tradução de Caetano Ernesto Plastino

---

(4) — Essa conclusão é provisória e aguarda a exploração de uma alternativa promissora: fazer que a coerência abrangente perspectiva determine a solidez (justificação epistêmica), mas insistindo que a verdade não pode ser conhecida quando envolvida em falsidade — uma forma da lição de Gettier. Por fim, agradeço a Robert Audi, Noah Lemos, Philip Quinn, William Throop e James Van Cleve pelas proveitosas discussões, críticas escritas ou comentários em meu seminário em Brown.