

Giovanni Rolla
Epistemologia
Uma introdução elementar



A ideia de escrever este livro surgiu com a constatação de que a maioria do material produzido em português sobre epistemologia encontra-se em um dos dois seguintes casos. Ou bem trata de problemas da teoria do conhecimento, mas é excessivamente teórico – o que é indispensável para o avanço da disciplina e potencialmente prejudicial para leigos – ou bem é claro e introdutório, mas enfatiza o caráter histórico – o que pode abrir portas para o estudo filosófico sob o preço de ater-se à interpretação de autores, e com isso evitar a resolução dos problemas que despertaram o interesse desses autores em primeiro lugar. Assim, este livro combina um caráter introdutório e acessível com um enfoque temático e não histórico e, dessa maneira, não requer leituras preliminares em filosofia do conhecimento. A única exigência que se faz ao leitor é a disposição para tomar uma atitude reflexiva com respeito a alguns conceitos com os quais certamente já está familiarizado.



Epistemologia



Série *Comitê Editorial da*
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Giotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Epistemologia

Uma introdução elementar

Giovanni Rolla

ϕ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade — 95

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ROLLA, Giovanni

Epistemologia: uma introdução elementar [recurso eletrônico] / Giovanni Rolla -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

119 p.

ISBN - 978-85-5696-313-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Epistemologia, 2. Teoria do conhecimento, 3. Filosofia analítica 4. Introdução; I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio	9
Introdução	11
1	15
Tipos de conhecimento	
Saber que.....	15
Conhecer	17
Saber fazer	20
Considerações finais.....	24
Leituras recomendadas.....	27
2	29
Análise do conceito de conhecimento proposicional	
Condições e análise.....	29
Análise tripartite.....	30
Estrutura da justificação.....	40
Considerações finais.....	43
Leituras recomendadas.....	44
3	45
A revolução epistemológica	
O impacto de Gettier	45
Os casos de Gettier.....	46
Reacionários e conservadores: infalibilismo e derogabilidade	50
Moderados: epistemologia da virtude	53
Progressistas: externalismo.....	55
Revolucionários: conhecimento primeiro	61
Considerações finais.....	65
Leituras recomendadas.....	66

4	67
Ceticismo	
A questão cética	67
O escopo do ceticismo	68
Os argumentos céticos	71
Uma resposta ao ceticismo: a rejeição do fechamento epistêmico	74
O contexto importa	80
Considerações finais	84
Leituras recomendadas	84
5	85
Percepção	
Percepção como fonte de conhecimento	85
Perceber e perceber que	86
Experiência e normatividade	88
Conteúdo e intencionalidade da percepção	93
Percepção e ceticismo	98
Considerações finais	100
Leituras recomendadas	101
6	103
Autoconhecimento e conhecimento de outras mentes	
Autoconhecimento e autoconsciência	103
Autoconhecimento é uma percepção?	104
A assimetria entre o eu e o outro	109
Considerações finais	115
Leituras recomendadas	116
Bibliografia	117

Prefácio

A ideia de escrever este livro surgiu com a constatação de que a maioria do material produzido em português sobre epistemologia *ou bem* trata de problemas de teoria do conhecimento, mas é excessivamente técnico – o que é indispensável para o avanço da disciplina, apesar de ser potencialmente prejudicial para despertar o interesse de leigos – *ou bem* é claro e introdutório, mas enfatiza o caráter histórico – o que, apesar de poder abrir as portas para o estudo filosófico, atém-se à interpretação de autores, não ao tratamento e à resolução de problemas.

A distinção entre *problemas* e *história* da uma disciplina filosófica pode parecer irrelevante, mas, com efeito, ela faz toda a diferença. Na visão que eu avanço aqui, entender os problemas da filosofia (e também se propor a resolvê-los) deve ter prioridade sobre entender a história desses problemas, pois dominar a problemática de uma disciplina é condição necessária para tornar-se proficiente nos temas em questão. A proficiência temática frequentemente é acompanhada do entendimento histórico (que implica saber, entre outras coisas, quem propôs essa ou aquela teoria, o que exatamente essa pessoa quis dizer e com quem dialogava), mas ela seguramente independe do entendimento histórico. Para constatar esse fato, basta observar que os grandes nomes da história da filosofia apenas raramente se preocupavam com a mera interpretação do que outros grandes pensaram e, se o faziam, era como *meio* para atingir uma *finalidade* que não era apenas interpretativa.

Talvez seja possível percorrer o caminho contrário, isto é, partir do entendimento histórico para a proficiência temática, mas aí correríamos um risco duplo: o debate poderia ficar restrito aos

especialistas neste ou naquele autor, nesta ou naquela escola, neste ou naquele período, e, além disso, a pretensão original de resolver problemas filosóficos genuínos poderia ser eclipsada pelas dificuldades interpretativas, que são muitas. Alguns supõem que não devemos jamais ambicionar resolver problemas filosóficos, e que por isso nos restaria apenas fazer história da filosofia. Essa é uma atitude que só pode ser explicada, a meu ver, por um profundo ceticismo sobre a nossa capacidade intelectual.

É com isso em mente que, quando decidi escrever um livro introdutório sobre teoria do conhecimento, comprometi-me com algumas coisas. Primeiro: eu evito citações e notas de rodapé, o que facilita o acesso pelo leitor de primeira viagem. Em segundo lugar, eu omito autores e uso o mínimo de rótulos possível, o que deve destacar os problemas epistemológicos e as respostas que podemos oferecer, e não quem pensou nesses problemas ou quem ofereceu essas respostas. Eu também abuso do recurso da segunda-pessoa e de exemplos mundanos, o que faz com que o texto não pareça uma ruptura radical com a maneira como usamos conceitos epistêmicos. Por fim, o recorte histórico escolhido é obviamente a contemporaneidade, pela simples razão de que a epistemologia vive um momento riquíssimo, repleto de abordagens que não encontramos nos outros períodos – ou, se as encontramos, elas não estão suficientemente claras e examinadas. Não quero sugerir que este livro seja o único material desse tipo disponível sobre esses assuntos, pois, além de pretensioso, isso seria obviamente falso. O que talvez haja de original nesta empreitada não é a escolha de temas, mas uma exposição introdutória dos problemas epistemológicos contemporâneos que não se omite de oferecer respostas ou, ao menos, de apresentar possibilidades e esboços de solução. Assim, embora este livro tenha sido escrito para leitores que não estão familiarizados com problemas contemporâneos de teoria do conhecimento, algumas ideias originais encontraram caminho no tratamento de alguns temas, o que pode ser interessante (eu espero) até para aqueles que já conhecem os debates epistemológicos.

Introdução

Talvez você nunca tenha se perguntado o que é conhecimento, ou como sabemos que não estamos sonhando ou como é possível saber se eu e você vemos o verde da mesma maneira ou se vemos cores completamente diferentes que apenas chamamos pelo mesmo nome. Essas são algumas das perguntas da epistemologia, a disciplina que estuda a natureza do conhecimento, e trataremos delas (e de muitas outras) no decorrer deste livro. Mesmo que você *jama*s tenha pensado sobre essas coisas – o que, eu imagino, não é lá muito plausível –, você certamente já usou o conceito de conhecimento no seu dia-a-dia. Não apenas isso, mas você já deve ter se perguntado “mas como que você sabe isso?” ou ter discutido com alguém sobre quem realmente conhece um coisa ou outra. Com efeito, todos os conceitos dos quais trataremos aqui – conhecimento, justificação, dúvida, percepção, autoconsciência – são velhos conhecidos seus, e o nosso trabalho será examiná-los de uma nova perspectiva e, a partir disso, conquistar alguma clareza sobre como esses conceitos funcionam. Essa é a beleza da epistemologia tal como praticada hoje, pois, apesar do rigor técnico e da linguagem própria que são característicos de uma disciplina bem desenvolvida, a sua ancoragem no senso-comum e no uso cotidiano dos conceitos permite que qualquer um com interesse e disposição consiga entender a natureza dos debates epistemológicos.

O que é, afinal de contas, a epistemologia? Uma definição provisória, e bastante difundida, é “a disciplina que estuda o conhecimento”. Isso é verdade, mas devemos fazer algumas ressalvas, pois outras disciplinas também estudam o conhecimento. A pedagogia, por exemplo, estuda (ou deveria estudar) como

adquirimos conhecimento, e as ciências cognitivas estudam os processos que acontecem no nosso cérebro (e às vezes no resto do corpo) enquanto adquirimos conhecimento. Já a sociologia estuda, entre outras coisas, como o conhecimento afeta as nossas relações sociais. Essas disciplinas estudam o conhecimento empiricamente, o que quer dizer, de modo um tanto grosseiro, que elas partem de experiências e coletam dados para suportar essa ou aquela hipótese. A epistemologia é tradicionalmente distinta dessas e das demais disciplinas que estudam o conhecimento de modo empírico – pois a epistemologia está preocupada com o *conceito* de conhecimento. Isso quer dizer que a investigação epistemológica está primariamente preocupada em como interpretar esse conceito e os seus elementos, o que frequentemente é entendido como a tarefa de explicar o que é possuir conhecimento. Possuir conhecimento é, em um sentido amplo, estar em um estado mental, que para a epistemologia é caracterizado de uma maneira geral: não é o estado mental de conhecer tal como manifestado pelos povos europeus ou exibido Joãozinho neste instante, é o *estado mental de conhecer* – ponto. Não importa se é o meu conhecimento, o seu, o de sua amiga, nem quando e onde esse conhecimento foi adquirido. A epistemologia estuda a natureza do conceito de conhecimento de uma perspectiva absolutamente geral.

Essa diferença entre a epistemologia e as ciências que estudam o conhecimento empiricamente ajuda a demarcar a tarefa tipicamente filosófica da epistemologia, mas ela não precisa ser vista como um traço definidor da disciplina. Ademais, talvez seja injusto dizer que nenhuma informação empírica é relevante para o nosso estudo epistemológico, pois, como vamos ver na sequência deste livro, parte essencial da prática epistemológica consiste em testar teorias a partir de *contraexemplos*, isto é, situações imaginadas que avaliam a adequação de uma teoria. É claro, porque essas situações são imaginadas, elas não são (necessariamente, ao menos) reais – mas elas claramente servem um propósito muito parecido ao de experiências empíricas no teste de teorias científicas. É por isso que

quando eu falo de “epistemologia analítica”, eu não quero excluir de todo a epistemologia naturalizada, que reconhece uma continuidade entre a filosofia e as demais ciências.

Este livro é estruturado da seguinte maneira. No primeiro capítulo, examinamos em detalhes a distinção entre os diferentes tipos de conhecimento: o *saber que*, o *conhecer* e o *saber fazer*. O modo como usamos esses conceitos no dia-a-dia sugere que há diferenças significativas entre eles, mas muitos têm buscado aproximações de um ou outro tipo. No segundo capítulo (e no resto do livro, salvo em momentos pontuais), vamos focar no *saber que*. A análise das condições de uso do conceito de conhecimento levamos naturalmente à ideia de que conhecimento equivale a crença verdadeira justificada, uma ideia que vigorou incontestada desde Platão até Edmund Gettier, que a colocou definitivamente por terra na segunda metade do século XX. No terceiro capítulo, vamos examinar a prova de Gettier e mapear as reações a essa prova na epistemologia contemporânea. No quarto capítulo, apresentamos o problema cético – segundo o qual não possuímos conhecimento algum – e algumas maneiras de evitá-lo, como a rejeição de um dos princípios em que o argumento cético é baseado e a tentativa contextualista de negar a legitimidade do problema cético no contexto de dia-a-dia. Apresentamos uma estratégia de resolução do problema cético no quinto capítulo ao tratarmos de teorias da percepção. No sexto capítulo, tratamos do problema do autoconhecimento e consideramos se a sua natureza é perceptual (ou *quase*-perceptual) ou de algum outro tipo, e também apresentamos o problema do conhecimento das outras mentes como derivado da suposição de que existe um acesso privilegiado aos nossos conteúdos mentais.

Tipos de conhecimento

Saber que

Pense por um momento sobre o que você conhece ou sabe. Concentre-se e procure descrever alguns dos seus conhecimentos. Talvez a primeira coisa que você ateste é que você sabe que tem um livro diante de si (ou um computador ou tablet exibindo um livro digital, etc.). Provavelmente, você também sabe que está sentado. Se pensar um pouco, também saberá que está em algum lugar, ou que está indo para algum lugar. Você também pode facilmente descrever que você sabe que as pessoas e as coisas ao seu redor têm tais-e-tais características.

Essas coisas todas que você descreveu (e todas as outras que você poderia descrever se continuasse fazendo esse exercício) são chamadas de *estados epistêmicos* – do grego ‘episteme’, que significa conhecimento. Como você pode ter observado, todos os estados epistêmicos listados acima têm uma estrutura linguística comum, que podemos generalizar da seguinte maneira:

(1) Eu sei *que* isso é assim-e-assado.

Em 1, a partícula ‘que’ está em itálico porque ocorre depois do verbo epistêmico, que neste exemplo é ‘saber’, e introduz uma frase ou sentença: ‘isso é assim-e-assado’. Essa sentença, ‘isso é assim-e-assado’ pode ser uma descrição adequada ou inadequada da realidade. Se pensarmos em um exemplo um pouco mais concreto,

como em ‘eu sei que as paredes deste quarto são verdes’, podemos notar que a sentença ‘as paredes deste quarto são verdes’ é uma descrição adequada da realidade quando as paredes são de fato verdes, e inadequadas quando elas são de qualquer outra cor (brancas, azuis, etc.). Uma outra maneira de colocar essa ideia é que a sentença que vem depois da partícula ‘que’ pode ser *verdadeira* ou *falsa*. No meu exemplo, se as paredes deste quarto são brancas ou azuis, é falso que as paredes deste quarto são verdes. O tipo de estrutura que pode ser verdadeira ou falsa é o que filósofos frequentemente chamam de *proposição* (embora esse nome seja alvo de várias controvérsias). Uma proposição é o significado de uma sentença declarativa. Para entender isso melhor, compare as seguintes sentenças:

- (2) Você está lendo.
- (3) Você está lendo?
- (4) Você deve ler.

Desses três exemplos, tradicionalmente apenas 2 é o tipo de sentença que expressa uma proposição, que pode ser verdadeira ou falsa. 3 expressa uma pergunta, que claramente não é verdadeira ou falsa. Já 4 expressa uma ordem, que pode ser respeitada ou violada, justa ou injusta, prudente ou temerosa, etc., mas que não é obviamente verdadeira ou falsa.

É claro, aqui surgem questões sobre o que é verdade ou falsidade – o que, afinal de contas, faz com que uma sentença seja verdadeira ou não? Existe tal coisa como a verdade – ou como algumas pessoas às vezes falam, será que existe “verdade absoluta”? Essas são questões metafísicas, mas o nosso tópico é epistemológico, de modo que basta entendermos a verdade como uma descrição acurada da realidade. Ou seja, uma proposição é verdadeira se ela descreve acuradamente uma parte da realidade. Aliás, já que tocamos no assunto, falar em “verdade absoluta” pode confundir-nos desnecessariamente, porque a verdade não admite graus: toda verdade é absoluta nesse sentido, por mais irrelevante que ela seja.

‘Não está chovendo agora’ é uma verdade, e é “absoluta”, bem como “a grama é verde” e “ $2+2=4$ ”. se com isso você quer dizer essas verdades não são parciais. Há pessoas que discordam disso, que acham que está chovendo agora, que a grama não é verde e que $2+2=5$? Pode haver, sem dúvidas, mas isso não muda em nada o status das verdades em questão.

Permita-me, então, reconstruir o nosso caminho até aqui: descrevemos vários estados epistêmicos, e até o momento todos esses estados têm uma mesma estrutura linguística: a atribuição de um estado específico a um sujeito (que, no nossos exemplos, é eu ou você, mas poderia ser ele, ela, eles, nós, etc.) e esse estado epistêmico é marcado pela atitude com respeito a uma proposição, isto é, o significado de uma sentença declarativa. Por essa razão, o tipo de conhecimento que descrevemos acima é chamado de *conhecimento proposicional*. Mais alguns exemplos podem deixar isso mais claro:

- (5) Nós sabíamos que era um risco sair sem protetor solar.
- (6) Ele sabe que o orvalho não cai do céu.
- (7) Ela sabe que nem todo filósofo tem barba e usa toga.
- (8) Todo mundo sabe que a Terra gira em torno do Sol.

Nas sentenças de 5 a 8 acima, os sujeitos de atribuição de conhecimento (a quem o conhecimento é atribuído) são, respectivamente, *nós, ele, ela todo mundo*, e as proposições alvo de conhecimento são, respectivamente, *era um risco sair sem protetor solar, o orvalho não cai do céu, nem todo filósofo tem barba e usa toga, a Terra gira em torno do Sol*.

Conhecer

Com algum esforço podemos repetir exemplos de conhecimento proposicional indefinidamente. Com efeito, o conhecimento proposicional foi o objeto principal da epistemologia por maior parte da sua história, e nós vamos dedicar a maior parte deste livro a ele. Também, não é por acaso, os primeiros exemplos

de estados epistêmicos que imaginamos no começo da seção anterior são de conhecimento proposicional. Mas a pergunta óbvia é: *todo estado epistêmico é de conhecimento proposicional?* Ou, para colocar de outra maneira: *se é um estado epistêmico, então é um caso de conhecimento proposicional?* Ou, para colocar de ainda outra maneira, talvez mais clara: *existem estados epistêmicos que não são casos de conhecimento proposicional?*

Maioria dos epistemólogos acredita que existem estados epistêmicos que não são casos de conhecimento proposicional. (Isso deixa em aberto uma pergunta que não é estritamente epistemológica, mas é de qualquer modo muito interessante: porque o conhecimento proposicional ganhou tanto destaque na história da filosofia?). Podemos ver com clareza que existem outros tipos de conhecimento se pensarmos, por exemplo, nas pessoas, nos lugares e nas coisas que você conhece: talvez você conheça a pessoa do seu lado. Você (provavelmente) conhece sua cidade natal. Você (quase certamente) conhece o Brasil – embora, muito provavelmente não conheça o Brasil em sua totalidade. Você certamente conhece pelo menos um livro, no formato físico ou digital – pois, afinal, você está lendo estas palavras.

Vamos repetir o exercício anterior e tentar desvelar a estrutura das sentenças acima. É fácil de notar a ausência da partícula ‘que’ em todas essas atribuições de conhecimento. O verbo epistêmico – que nesses casos é ‘conhecer’ – é seguido diretamente de um objeto direto: ‘a pessoa do seu lado’, ‘sua cidade natal’, ‘o Brasil’, ‘este livro’. A regência desse verbo, como dizem os gramáticos, é objetiva direta, ou seja, não é preciso inserir uma partícula ‘que’ entre o verbo e o objeto. Essa análise linguística sugere um segundo tipo de estado epistêmico, frequentemente chamado de *conhecimento direto* ou *conhecimento por contato*.

Nós ainda não entramos na análise do conceito de conhecimento, nem do conhecimento proposicional, nem do conhecimento direto, mas já podemos notar que existem algumas diferenças entre eles. Por exemplo, você pode saber que nem todo

filósofo tem barba e usa toga sem, contudo, conhecer nenhum filósofo pessoalmente. Parece que para saber que nem todo filósofo tem barba e usa toga, você tem ao menos que acreditar nisso. Mas se você um dia encontrar um filósofo, você pode conversar com ele sobre assuntos quaisquer, como o tempo ou o jogo de futebol do dia anterior, sem sequer acreditar que ele é um filósofo. Nesse caso, você pode conhecer um filósofo – assim, pelo menos, sugere o modo como nós usamos as palavras – sem acreditar que ele é um filósofo.

Do mesmo modo, você pode conhecer a sua cidade natal sem acreditar que você nasceu lá. Você pode conhecer o Brasil sem acreditar nisso (imagine que você é um turista perdido na Amazônia que pensa que está em algum país adjacente). Você pode conhecer este livro sem acreditar que isto que você está lendo é um livro (alguém confiável pode ter lhe contado, erroneamente, que era um artigo ou uma apostila, etc.). Conversamente, você pode saber, por exemplo, que muitos indianos não comem carne vermelha sem nunca ter conhecido um indiano pessoalmente e sem nunca ter ido à Índia. Você pode saber que Cervantes escreveu Dom Quixote sem conhecer esse livro, sem nunca tê-lo pego em mãos. Tudo indica que você pode saber que um epistemólogo é uma pessoa que estuda o conceito de conhecimento e seus conceitos cognatos sem nunca ter conhecido um epistemólogo pessoalmente.

Todos esses exemplos mostram que conhecimento direto (ou por contato) exige uma relação de contato imediato entre o sujeito de atribuição de conhecimento e aquilo que o sujeito conhece. Nesse aspecto, o conhecimento por contato parece diferente do conhecimento proposicional, que depende de que o sujeito de atribuição tenha pelo menos uma crença sobre o objeto de conhecimento (veremos a seguir esse assunto em mais detalhes).

Vimos que nem todo estado epistêmico é proposicional. Há também conhecimento direto, que não envolve crenças, e sim uma relação de contato imediato entre sujeito e objeto de conhecimento. Nós usamos aqui ‘objeto’ em um sentido amplo, que compreende coisas que não chamaríamos no dia-a-dia de objetos, como pessoas

e lugares. Além disso, é um grande motivo de debate estabelecer exatamente *com qual tipo de coisas* podemos ter contato imediato. Alguns filósofos acreditam que podemos ter conhecimento direto de entidades que existem independentemente da mente do sujeito de conhecimento (como pessoas, lugares, etc.), até mesmo com aquelas entidades que podem deixar de existir e acerca das quais podemos estar errados. Alguns até mesmo acreditam que podemos ter contato direto “à distância”, por assim dizer: tendo contato com pessoas que tiveram contato com algum objeto. Outros filósofos acreditam que apenas podemos ter contato direto com entidades de que temos certeza que existem do modo como as percebemos – isto é, que sabemos, sem possibilidades de erro, que existem como nos aparecem. Essas posições, é claro, geram conjuntos bastante diferentes de coisas que podemos conhecer diretamente, e têm consequências importantes para o resto da epistemologia pela qual decidimos optar.

Saber fazer

Outra questão que podemos levantar agora é: *será que conhecimento proposicional e conhecimento direto exaurem a classe de estados epistêmicos que um sujeito pode ter? Ou seja: será verdade que, se um sujeito está em determinado estado epistêmico, ou bem esse estado é de conhecimento proposicional ou é de conhecimento direto?*

A resposta mais intuitiva é que não, pois há outro tipo de conhecimento, que na verdade abrange vários tipos mais específicos, e aparentemente não se reduz ao conhecimento proposicional nem ao conhecimento direto. Talvez no começo deste capítulo você tenha listado alguns estados epistêmicos dessa natureza, estados que, à primeira vista, não se encaixam em nenhum dos dois tipos de estados que vimos acima. Por exemplo, *saber fazer* algo. Eu sei escrever, você sabe ler, algumas pessoas sabem andar de bicicleta, outras sabem tocar piano, outras sabem

resolver problemas complexos de matemática, algumas sabem ser inconvenientes em reuniões de colegiado e assim por diante.

Pense, por um momento, sobre uma coisa qualquer que você sabe fazer. Imagine uma atividade não muito simples, mas não tremendamente complexa. Por exemplo: saber ler. Para maioria das pessoas que foram enculturadas em sociedades que desenvolveram a linguagem escrita, o reconhecimento de sinais não é problemático. É-nos natural, por exemplo, olhar para uma placa, ler o que está escrito, e entender o que isso significa (se devemos pegar a estrada da esquerda para ir para à praia, ou se não podemos passear com o cachorro neste local, etc.). Nós sabemos fazer isso com quase nenhum esforço – porque, afinal, treinamos nossa habilidade de leitura desde há muito tempo (compare com uma habilidade mais obviamente física, por exemplo, a habilidade de fazer embaixadinhas. Para alguém bem treinado e bem esforçado, fazer uma dezenas de embaixadinhas não requer quase nenhum esforço em circunstâncias normais).

Agora, considere o seguinte: você é capaz de descrever exatamente os procedimentos que você usa quando lê uma placa ou uma página deste livro? Talvez o melhor que você possa dizer sem pensar muito a respeito é que você vê os traços, as letras, as palavras, e forma as sentenças e disso apreende o seu conteúdo. Esse ponto serve para mostrar que, pelo menos à primeira vista, saber fazer não depende de crenças sobre como uma coisa é feita e, portanto, é diferente de conhecimento proposicional. Por essa razão alguns autores usam a expressão *conhecimento prático* para referir-se ao estado epistêmico caracterizado por saber fazer.

Talvez alguém pudesse argumentar que – bom, você não precisa de ter crenças sobre como uma atividade é feita para saber fazê-la com sucesso, mas você certamente precisou obter certas crenças quando aprendeu a fazê-la. Isso é plausível, mas será que mostra que conhecimento prático reduz-se ao conhecimento proposicional? Parece-me que não, pois é possível que, enquanto você aprendia a fazer alguma coisa, você estava exercitando certas

capacidades e talvez uma dessas capacidades exigisse que você tivesse crenças (e talvez conhecimento proposicional). Contudo, quando você se torna proficiente em certa atividade, você não precisa mais daquelas crenças – com efeito, você voluntariamente evita formar crenças e outros estados que podem desvirtuar o seu exercício e prejudicar a sua performance. Considere, por exemplo, andar de bicicleta ou dirigir um carro ou praticar um esporte. Talvez você tivesse que aprender que isso funciona assim-e-assado para começar a exercer qualquer uma dessas atividades, mas é seguro dizer que, ao exercê-las depois de ter aprendido, você não depende dessas crenças. Experimente – se você estiver em condições apropriadas e não correr risco, é claro – pensar sobre cada uma das ações que você faz intuitivamente durante uma atividade complexa como essas que mencionei. Você verá que a sua experiência se tornará disruptiva e, no limite, impraticável.

Vimos então que você pode saber como fazer algo sem ter crenças a respeito. Mas você pode ter crenças a respeito de algo sem saber como fazê-lo? Parece que sim. Um exemplo batido é o seguinte: imagine que alguém me mostra um manual sobre como operar uma máquina com a qual eu nunca interagi antes. Eu posso ler todo o manual com atenção, acreditar que mexer uma alavanca aqui vai resultar numa mudança lá, que é preciso apertar esse botão para que a máquina faça isso-e-aquilo quando a luz vermelha piscar, etc. Mas será que eu saberia fazer tudo isso se eventualmente eu me encontrasse diante dessa máquina? Parece-me implausível. Essa é uma razão pela qual a experiência – no sentido não-viciado que usamos no dia-a-dia, no sentido de *hábito* e, no limite, de *proficiência* – é tão importante para certas atividades epistêmicas. Pense o seguinte: se você precisasse fazer uma cirurgia, confiaria no médico que leu mais livros – talvez todos os livros sobre o assunto – , mas que operou poucas vezes, ou no médico que leu apenas as leituras básicas da disciplina relevante na faculdade de medicina, mas que fez mais cirurgias com sucesso?

Eu dei a entender acima que o conhecimento prático compreende na verdade vários outros conhecimentos. Quais são esses conhecimentos, e por que eles são conhecimentos práticos? Para responder a essa pergunta, podemos começar pensando, por exemplo, na sua capacidade de localizar um objeto ao seu redor, na sua capacidade de rastreá-lo, e na sua capacidade de interagir com ele. Todas essas capacidades podem ser entendidas como estados epistêmicos, variações de conhecimento prático (*saber-onde*, *saber-quando* e *saber-como*), que são realizadas com sucesso sem que você tenha crenças específicas sobre esse objeto. Por exemplo, eu não preciso acreditar que eu devo levantar meu braço em um ângulo tal e estendê-lo na direção tal, colocar meus dedos ao redor da xícara de café ao meu lado de maneira tal, pressioná-la com esses mesmos dedos, trazê-la para perto de mim, e situá-la perto da minha boca em um ângulo tal para beber o café. Eu faço tudo isso desempenhando certas habilidades que eu desenvolvi (e que, como qualquer um, corro o risco de perder) sem necessariamente recorrer a quaisquer crenças para guiar minha ação.

Como sempre quando se trata de filosofia, alguns autores questionam que conhecimento prático não se reduza a conhecimento proposicional. Um argumento possível é dizer que todas as ações que mencionei acima de fato envolviam crenças, mas essas crenças estavam subconscientes – uma prova disso é que pude trazê-las à tona (ou pelo menos versões bastante gerais delas) na descrição da minha atividade de beber uma xícara de café. Essa via não é conceitualmente impossível, mas ela pode ter alguns problemas no que diz respeito à sua plausibilidade na interpretação do funcionamento da mente humana. Por exemplo, ela introduz crenças subconscientes que são operantes na realização de certas atividades, enquanto a visão alternativa que eu expus acima compromete-se apenas com a possibilidade de formar crenças conscientes para descrever a atividade em questão (lembrando que, é claro, raramente somos convidados a descrever passo-a-passo o que estamos fazendo em situações banais como aquela). A escolha

mais simples é, sem dúvidas, aquela que não multiplica desnecessariamente estados de crença ou atitudes semelhantes. Se é possível entender estados epistêmicos de modo mais simples, com o mesmo (ou maior) sucesso que se os entendêssemos de maneira mais complicada, então é preferível a escolha pela maneira mais simples. Esse tipo de raciocínio é conhecido na filosofia como a *navalha de Occham* – e, nesse caso, sugere que conhecimento proposicional e conhecimento prático são de fato diferentes.

Considerações finais

Neste capítulo nós vimos três grandes tipos de conhecimento de acordo com uma divisão bastante intuitiva – mas não indisputável. Em particular, há quem defenda que todo conhecimento proposicional reduz-se, em última análise, ao conhecimento objetual dos componentes mínimos das proposições. Por exemplo, para saber que a sentença ‘chove em Porto Alegre’ é verdadeira, eu preciso ter contato com o que é ‘chuva’, e com ‘Porto Alegre’, ou com alguma definição adequada dessa expressão. Por outro lado, há aqueles que dizem que não existe contato *direto* entre um sujeito e um objeto, mas que todo contato é mediado por conceitos – pois, por exemplo, eu apenas consigo me referir a *esta* xícara de café ao meu lado porque tenho um conceito que se refere a esta xícara particular, e não a qualquer outra xícara no universo que tenha as mesmas características que ela. Na medida em que o conhecimento proposicional envolve proposições, que são compostas de conceitos, talvez seja defensável dizer que o conhecimento direto não é essencialmente diferente do conhecimento proposicional. Há também quem defenda que conhecimento prático reduz-se ao conhecimento proposicional, ou seja, que saber que várias proposições são verdadeiras sobre determinada atividade (por exemplo, andar de bicicleta) é suficiente para saber como fazer tal atividade. Por outro lado, há filósofos que acreditam que todo o conhecimento proposicional é um

conhecimento prático, *saber fazer* algo com a verdade de uma proposição. Ainda assim, parece seguro dizer que, pelo menos à princípio, é razoável distinguir entre conhecimento proposicional, direto e prático – de acordo como a maneira com que usamos as palavras.

O leitor atento provavelmente aprendeu algo a mais nesta lição, algo acerca da metodologia padrão da epistemologia contemporânea. Essa metodologia pode ser descrita, em linhas gerais, da seguinte maneira: *primeiro* nós partimos de um modo como nós usamos as palavras para melhor entender um conceito. Idealmente, esse modo reflete perfeitamente a natureza do conceito em questão (se, no entanto, a maneira como nós usamos as palavras for idiossincrática ou contaminada por outros fatores irrelevantes, vamos chegar a concepções desviantes do conceito que investigamos). Isso leva ao *segundo passo*: apresentamos uma definição, ou ao menos uma caracterização mais ou menos precisa, de um conceito particular. Para saber se chegamos a um resultado correto, executamos a *terceira etapa*: testamos essa definição (ou caracterização) a partir de contraexemplos – isto é, exemplos que mostrariam conclusivamente que a definição ou caracterização em questão é inadequada. Se pudermos mostrar essa inadequação, partimos para uma *quarta etapa*, que na verdade constitui no exame do uso da linguagem mais uma vez, e assim recomeçamos o ciclo.

Veja como essa metodologia foi aplicada no caso dos tipos de conhecimento: (1) partimos de atribuições de conhecimento (mais precisamente, autoatribuições), que parecem mostrar que (2) todos os estados epistêmicos possíveis são de conhecimento proposicional. Então, (3): testamos esse resultado com contraexemplos (conhecimento direto e conhecimento prático), e então (4) voltamos a examinar a maneira com que usamos a linguagem para caracterizar os outros estados epistêmicos.

É seguro afirmar que essa é a metodologia padrão da chamada epistemologia analítica feita hoje (é claro, com várias sofisticções pontuais). Uma das razões pelas quais a corrente epistemológica

principal hoje é chamada de *analítica* é que boa parte da sua metodologia consiste na análise da linguagem. É claro que atualmente nenhum epistemólogo considera que a epistemologia consiste *apenas* na análise da linguagem. Nós partimos da linguagem, que é em geral um guia confiável, mas não infalível; para obtermos conhecimento sobre certos conceitos fundamentais – mas se não tivermos a pretensão de ir além do mero *uso* da linguagem para entender a natureza desses conceitos, estaremos confundindo a filosofia com a gramática (essa foi, com efeito, uma confusão disseminada no século passado, mas que já foi há muito abandonada).

Uma segunda razão pela qual a epistemologia que apresentamos aqui é chamada de analítica é que ela busca analisar certos conceitos, e não apenas a maneira como nós os usamos – e aqui ‘análise’ significa apresentar uma definição ou uma caracterização adequada do conceito em questão. Isso obviamente envolve usar outros conceitos, que devem ser analisados (ou ao menos caracterizados de modo suficientemente claro) e assim por diante. O resultado dessa empreitada é promover um entendimento filosófico que se constrói de modo piramidal: nós entendemos conceitos complexos pela compreensão de seus componentes mais simples. A epistemologia analítica está, portanto, comprometida com um ideal de clareza, que se manifesta na caracterização (às vezes até mesmo tediosa) dos conceitos dos quais trata. É por causa desse compromisso que a produção de epistemologia analítica foi torrencial no último século e ainda continua a sê-lo, contra aqueles que dizem, poética, pretensiosa e ignorantemente, que “a filosofia morreu”. É por isso também que esta se tornou a corrente principal em epistemologia, pois as correntes epistemológicas rivais não deram a devida atenção à exigência de clareza, que é condição necessária para um debate acessível, e assim se tornaram diluídas em outras tradições filosóficas.

Leituras recomendadas

Para uma exposição das diferenças entre conhecimento direto, proposicional e prático, veja Álvaro (2015). Recomendo veementemente a consulta ao site *Crítica na Rede*, em que esse artigo está hospedado, para textos introdutórios e clássicos sobre epistemologia. No quinto capítulo do seu livro introdutório, *Os Problemas da Filosofia*, Bertrand Russell faz a apresentação canônica da diferença entre conhecimento proposicional, que Russell chama de conhecimento por descrição, e conhecimento direto, que ele chama de conhecimento por contato, (Russell, 2001). No capítulo *Tipos de Conhecimento*, Oliva (2011), apresenta as distinções de que tratamos acima.

Análise do conceito de conhecimento proposicional

Condições e análise

No capítulo anterior, pretendemos deixar claro que existe uma divisão intuitiva (isto é, que estaríamos dispostos a aceitar sem muitas ressalvas) entre conhecimento proposicional, conhecimento direto e conhecimento prático – embora haja filósofos que contestem um ou mais aspectos dessa divisão. Neste capítulo, e na maior parte deste livro, vamos focar no conhecimento proposicional. Uma maneira de colocar o problema que queremos responder aqui é: *sob quais condições uma atribuição de conhecimento proposicional é verdadeira?* Responder a essa questão significa dizer quais condições devem estar satisfeitas para que uma pessoa tenha conhecimento proposicional. (No que segue, eu vou usar apenas ‘conhecimento’ para referir-me ao conhecimento proposicional e, quando for preciso, vou usar as qualificações ‘direto’ ou ‘prático’ para destacar os outros estados epistêmicos dos quais falamos antes.)

Maior parte dos epistemólogos assume que a questão acima é idêntica a outra questão, seja ela: *o que é conhecimento?* Ou seja, definir o conceito de conhecimento em conceitos mais simples – ou, no jargão filosófico, logicamente anteriores – é a mesma coisa que dizer sob quais condições uma pessoa sabe determinada proposição. Essa é uma assunção plausível e, com efeito, ela guiou maior parte do projeto epistemológico do século passado, e apenas recentemente foi

posta em dúvida. Assim, vamos aceitá-la nesta apresentação, mas com a ressalva de que é possível que especifiquemos sob quais condições uma pessoa sabe de algo sem que com isso pretendemos dizer que conhecimento é *analisado* pela satisfação dessas condições.

Análise tripartite

Permita-me, então, repetir a pergunta: *o que é conhecimento?* Talvez você tenha ouvido falar que “conhecimento é poder”. Bom, isso não é completamente implausível, mas será que faz sentido? Por exemplo, que *poder* eu tenho ao saber que escovar os dentes ajuda a prevenir cáries? Certamente alguém que propõe que conhecimento seja poder não está preocupada com casos banais como o poder de combater a má higiene bucal. Essa pessoa tem em mente, eu posso apenas supor, algo como o poder de subjugar a outros. Isso releva algum apelo intuitivo se considerarmos o seguinte exemplo: o conhecimento de como montar uma bomba atômica pode servir de poder para subjugar nações vizinhas. Mas *saber que* uma bomba atômica é montada de tal-e-tal maneira, até mesmo *saber como* montá-la, é muito menos do que montá-la de fato – e, portanto, muito menos do que possuir de fato esse poder. Então, é melhor começar nossa investigação de outro modo se queremos entender com clareza o que é o conhecimento.

Do capítulo anterior, nós sabemos que conhecimento é um estado epistêmico, mas isso não diz quase nada. O que precisamos é de uma definição, uma explicação que torne explícito o que *todos* os casos de conhecimento têm em comum, sem deixar nada de fora. Uma definição tem alguns requisitos: ela não é a apresentação de exemplos, como quando alguém diz que “conhecimento é quando você isso-e-aquilo”, embora ela pode partir do exame desses exemplos. Além disso, uma definição de conhecimento não pode fazer uso do próprio conceito de conhecimento, certo? Se eu dissesse, sobre por exemplo insetos, que “insetos são animais que são insetos”, minha definição seria obviamente inútil. Você só

poderia entender o que eu quis dizer se já soubesse o que é um inseto. Em outras palavras, uma definição apropriada não pode ser *circular*. O mesmo vale para o conhecimento. Podemos começar tentando salientar o que há de diferente entre estas duas sentenças:

(1) João sabe que a Lua é feita de queijo.

(2) João sabe que a Lua orbita a Terra.

Acredito que todos concordaríamos que a primeira sentença é *falsa*, pois a Lua *não é* feita de queijo. Visto que a Lua não é feita de queijo, e de nenhum outro laticínio, é impossível que João saiba tal coisa. Já a segunda sentença, 2, parece poder ser verdadeira porque a Lua de fato orbita a Terra, e isso é uma coisa que João pode saber. Qual a diferença entre as duas sentenças, então? Ora, é claro que a primeira contém uma proposição falsa ('a Lua é feita de queijo') que, por causa disso, não pode ser alvo de conhecimento. Já a segunda contém uma proposição verdadeira ('a Lua orbita a Terra') que, por causa da sua verdade, pode a princípio ser conhecida. Então a primeira coisa que podemos observar é que conhecimento implica *verdade*. Se você sabe determinada proposição (isto é, se você sabe *que* algo é o caso), então essa proposição é verdadeira. Em outras palavras, não existe conhecimento de proposições falsas – ou “conhecimento falso”. A própria expressão, “conhecimento falso” não faz sentido. Talvez quando as pessoas a usam elas queiram referir-se a um engano (que é sutilmente diferente de “falso conhecimento” – algo que se faz passar por conhecimento, talvez por malícia, mas que na verdade não é, assim como um artigo falsificado se faz passar por genuíno sem na verdade sê-lo).

O ponto acima traz-nos de volta ao caso de João. Quando dizemos que João sabe que a Lua é feita de queijo, nós talvez queiramos dizer que, *para ele*, ele sabe que a Lua é feita de queijo. Vamos imaginar que ele cresceu ouvindo histórias dos viajantes que iam à Lua e voltavam com enormes fatias de queijo suíço ou queijo de coalho no espeto. “Então, *do seu ponto de vista*, ele sabe que a Lua é

feita de queijo!” – você poderia dizer, exasperado. Mas isso não está correto, afinal, João *acredita* que sabe, mas ele pode estar enganado sobre se sabe ou não. Pense por um momento em algum caso que já ocorreu com você, em que você *pensou* que sabia alguma coisa, mas que na verdade estava enganado. Isso não é nada surpreendente nem fora do comum. Eu por exemplo já pensei que sabia que o ônibus sairia às 8h15min – e estava até mesmo convicto disso, planejando o meu dia contando com essa viagem – mas o ônibus saía às 7h15min. Eu achei que sabia, mas estava errado. O mesmo talvez aconteça com João em 1: é possível que ele ache que sabe, mas não possui conhecimento. Isso não é a mesma coisa que dizer que “ele sabe, mas que a realidade não corresponde ao seu conhecimento” – essa frase sequer faz sentido! Ele não sabe que a Lua é feita de queijo, ele apenas *acredita* (erroneamente) que ela é feita de queijo, assim como ele *acredita* (erroneamente) que ele sabe que ela é feita de queijo.

Agora chegamos em um ponto importante, algo que 1 e 2 têm em comum. Em ambas as sentenças, João tem determinada crença – ele acredita que a Lua é feita de queijo, e ele também acredita que a Lua orbita a Terra. Com efeito, em todos os casos de conhecimento proposicional, parece haver uma crença envolvida – como já havíamos mencionado no capítulo anterior. Por exemplo, se eu sei que Martina é uma artista, eu também acredito que Martina é uma artista. Pense comigo, faz sentido dizer: “Eu sei que Martina é uma artista, mas eu não acredito nisso”? Como você reagiria se eu dissesse tal coisa? Parece que eu deixei de fazer sentido, que eu cometi uma contradição, ou que eu não sei bem como usar essas palavras. Isso é o caso porque conhecimento envolve – mais precisamente, *implica* – crença. Ou seja, se um sujeito sabe determinada proposição, ele acredita na verdade dessa proposição. Agora, pense o seguinte: será que *crença* implica conhecimento?

É claro que não! É plenamente possível, e até bastante comum, que uma pessoa acredite em algo sem de fato ter conhecimento sobre isso. O caso de João em 1 é um exemplo desse tipo, por isso que 1 é falsa, mas não precisamos pensar em casos tão

extravagantes. As pessoas acreditam em várias asneiras, crendices e boatos e nem por isso tais coisas são conhecimento (frequentemente elas sequer são verdadeiras em primeiro lugar!). Não é raro que alguém veja uma notícia absurdamente esdrúxula em uma rede social, leve-a a sério porque confirma suas suspeitas sobre determinado assunto e então saia por aí divulgando essa notícia com outras pessoas igualmente inocentes, impressionáveis ou simplesmente idiotas. Mas não é por isso que essas pessoas têm conhecimento – elas têm outra coisa, talvez o prazer que acompanha a *impressão* de saber de algo antes dos demais. Mas isso não é conhecimento, é um engano, e um engano fútil ainda por cima. Ou seja, conhecimento implica verdade, mas crença não necessariamente implica verdade. Uma pessoa pode acreditar *falsamente* (caso do João e a Lua de queijo), mesmo que, do ponto de vista dessa própria pessoa, ela pareça ter uma crença verdadeira.

Então a situação é a seguinte: conhecimento implica *verdade* e *crença*. Ou seja, para ter conhecimento, uma pessoa precisa *acreditar em uma proposição verdadeira*. No mínimo isso – mas será que isso é tudo? Em outras palavras, será que crença verdadeira é suficiente para o conhecimento, ou é preciso mais alguma coisa?

Para mostrar que crença verdadeira não é suficiente para conhecimento, considere o seguinte contraexemplo. Você provavelmente já teve de realizar uma prova com questões objetivas, em que você teve de marcar a alternativa correta. Vamos imaginar que você estava em dúvida sobre como resolver uma questão, e então você marca a letra (c). Nesse momento, você forma a seguinte crença: ‘(c) é a alternativa correta’. Vamos imaginar agora que você acertou em cheio – (c) é de fato a alternativa correta, parabéns! Parece claro que, em casos desse tipo – que comumente chamamos de *chute* –, você teve uma crença verdadeira. Mas você *sabia* que (c) é a alternativa correta?

Se o caso do chute não ficou claro, considere outro: imagine que eu acordo de manhã e formo uma crença absurda e improvável – digamos, que vou ganhar na loteria hoje. Essa crença é absurda

porque eu nem sequer jogo nem nunca joguei, e sua verdade é improvável, porque, afinal de contas, trata-se de um fenômeno lotérico, de extrema sorte. Imagine que, sem eu saber, em completo segredo, minha companheira comprou um bilhete no meu nome, e que esse bilhete é de fato o bilhete premiado. Então minha crença acaba sendo verdadeira, ainda que intuitivamente eu não *sabia* (logo depois de acordar, ao menos) que vou ganhar na loteria hoje.

Parece que em ambos os casos falta algo ao sujeito de atribuição para que ele conquiste conhecimento. Dependendo de como descrevemos essa intuição sobre o que falta, podemos ter resultados teóricos bem diferentes. Tradicionalmente, desde Platão até meados do século XX, a conclusão tirada de exemplos como esses é que tudo que falta é uma *justificação* (ou, o que eu vou usar com o mesmo sentido, uma *razão*) para manter a crença verdadeira em questão e, por isso, meras crenças verdadeiras não equivalem a conhecimento. Ou seja, no exemplo da prova, faltou-lhe uma razão que dê o devido suporte à verdade da sua crença de que (c) é a alternativa correta, ou algo que lhe justifique a crer nessa resposta. No outro exemplo, faltava uma justificação para manter a crença sobre a loteria, caso contrário essa seria uma crença sem fundamento, um palpite de sorte.

Podemos pensar em exemplos mais complexos no mesmo espírito: imagine um júri que defende o veredito de que o réu é culpado com base na retórica do promotor público, por exemplo, e não nas razões apresentadas. O júri não parece *saber* que o réu é culpado – mesmo que ele de fato seja culpado! Um exemplo histórico é a crença do filósofo grego Demócrito (que viveu no século V a.C.) de que a natureza sensível (as coisas que vemos e tocamos) é, em última análise, composta de átomos – literalmente, em grego, aquilo que é *indivisível*. Com um pouco de caridade, podemos dizer que a crença de Demócrito é verdadeira, pois a natureza sensível é de fato composta por partículas indivisíveis, embora hoje não as chamemos mais de ‘átomos’. No entanto, cientistas contemporâneos descobriram isso através de experimentos e do uso de instrumentos, ao passo que Demócrito certamente não chegou a essa conclusão com

base nesses procedimentos. Dificilmente diríamos que ele *sabia* que a realidade sensível é composta de partículas indivisíveis, pois ele teve uma crença que ocorre de ser verdadeira com base em especulações.

Chegamos, então, à seguinte tese: *conhecimento é crença verdadeira justificada*. Em outras palavras, conhecimento implica crença verdadeira justificada, e a presença de uma crença verdadeira justificada implica conhecimento. Ou, ainda em outras palavras, *um sujeito sabe determinada proposição se, e somente se*, (i) ele acredita nessa proposição, (ii) essa proposição é verdadeira e (iii) ele possui justificção para crer nessa proposição. Dado que o conhecimento requer a satisfação de três condições – e dado que há a suposição de que isso é a mesma coisa que *analisar* o conhecimento – essa análise ficou conhecida como *análise tripartite* e, mais recentemente, é chamada simplesmente de *CVJ* (crença verdadeira justificada).

É claro, a próxima tarefa é explicar o que exatamente é uma *justificação* apropriada para crer, algo que, em força suficiente e em conjunção com a verdade da proposição alvo de crença, confere conhecimento ao sujeito. Antes de entrar nessa questão, é importante mencionar que, hoje em dia, nem todos os filósofos aceitam a descrição do que está errado nos exemplos acima, por mais intuitiva que essa descrição pareça. Muitos, na verdade, discordam da análise tripartite, pelo menos de acordo com uma concepção comum de justificação. Nós vamos ver isso com mais calma no capítulo seguinte.

Justificação e conhecimento

Que tipo de coisa é a tal da justificação que é condição necessária para o conhecimento – isto é, que é condição sem a qual não é possível saber determinada proposição? Para responder a essa questão, vamos usar a metodologia que descrevemos no capítulo anterior e prestar atenção em como usamos esse conceito no nosso dia-a-dia, pois talvez isso nos mostre um caminho para melhor entender a justificação epistêmica (isto é, a justificação relevante

para o conhecimento) e, por conseguinte, o conhecimento ele mesmo. Considere as seguintes sentenças:

- (3) Seu afastamento de licença maternidade é justificado visto que está previsto em lei.
- (4) Ela não está justificada a agredir alguém só porque discordou dela.
- (5) Isso que você fez foi justificado, porque foi para se proteger.
- (6) Eu não posso colar em uma prova – se eu tivesse colado, não estaria justificado a receber uma nota boa.
- (7) Os trabalhadores estão justificados a pedir por um aumento, pois está nos seus direitos.

Primeiro, podemos ver que justificação é diferente de motivo. Uma pessoa pode estar motivada a fazer alguma coisa, mas não ter justificação para fazê-la (e o converso também é verdadeiro). Além disso, e mais importante, todos esses casos têm algo em comum, e você deve ter notado que o que há em comum é a relação entre estar justificado e não violar nenhuma norma ou regra (especificamente, nos casos de 3, 5 e 7) ou, conversamente, em não estar justificado e violar alguma norma ou regra (4 e 6). Ou seja, parece que existe uma relação íntima entre estar justificado e respeitar certas normas (eu vou usar esse termo como sinônimo de ‘dever’). Isso serve para justificação *prática* – isto é, a justificação para agir de certa maneira –, mas o que isso diz sobre a justificação *epistêmica*?

Se a analogia entre justificação prática e justificação epistêmica for boa, parece que um sujeito está apenas justificado a crer se ele não viola nenhuma norma. Agora, que normas seriam essas?

Uma boa hipótese inicial seria recorrer novamente aos exemplos no final da seção anterior. Aquelas pessoas (você no caso da prova, eu no caso da loteria, o júri no caso do tribunal e Demócrito na história real) não estão justificadas porque não basearam suas crenças nas evidências e razões apropriadas – então uma norma absolutamente geral pode ser: *baseie suas crenças em evidências e razões apropriadas*. Isso não explica muito, porque não sabemos o que ‘apropriada’ significa. Por exemplo, eu posso acreditar que uma

pessoa é inocente de um crime porque ela é minha conhecida ou membra da minha família – e minha razão seria “apropriada” porque não criaria inimizades na minha casa, etc. Mas não é esse tipo de apropriação que estamos procurando. Como estamos interessados na justificação *epistêmica*, as evidências e razões relevantes são apropriadas na medida em que dão suporte à *verdade* da crença alvo de conhecimento. Considere o seguinte exemplo: se eu acredito que há três patos no lago do parque perto da minha casa, e se eu baseio essa crença na seguinte razão: “três é um bom número, e todo parque deveria ter três de cada animal”, é claro que não estou justificado a manter a minha crença inicial. Ela pode até mesmo ser verdadeira, pode haver três patos no lago do parque perto da minha casa, mas certamente a minha razão para acreditar nisso é esdrúxula. Se, no entanto, eu mantivesse a mesma crença com base no que o responsável pela alimentação dos patos teria me dito, parece que meu status epistêmico seria outro. Nesse segundo caso, minha crença seria justificada – pois ela não viola a norma de apoiar minhas crenças em evidências e razões apropriadas.

A ideia de que uma pessoa está epistemicamente justificada na medida em que respeita certas normas é chama de *deontologia*. Teorias deontológicas da justificação nascem, como vimos, da comparação com o nosso uso do conceito de justificação no domínio prático. Justificação, de acordo com teorias deontológicas, consiste em agir de acordo com o dever. Agora: se eu devo respeitar uma norma para ter justificação epistêmica, então eu *posso*, a princípio, descobrir que norma é essa, ou ao menos descobrir a norma relevante no meu caso específico. Caso contrário, se essa norma estivesse fora do meu alcance, como eu poderia ser *culpado* ao desrespeitá-la? Imaginemos o seguinte: eu acredito que o mercado estará aberto às 20h porque ele sempre fica aberto pelo menos até esse horário. Eu tenho várias evidências que pesam a favor dessa crença, por exemplo, que eu várias vezes fui ao mercado depois das 20h e o encontrei aberto. Essas evidências estão sob meu alcance, ou seja, eu posso acessá-las e articulá-las junto com outras razões (poucos estabelecimentos

comerciais naquela área fecham às 20h durante a semana, etc.) para dar suporte à minha crença e agir de acordo com ela. Se, no entanto, a dona do mercado decidiu fechar mais cedo hoje por uma razão pessoal, e se eu não tenho como ter acesso a essa razão, eu não tenho culpa por continuar a acreditar que o mercado ficará aberto às 20h. Se eu prometi à minha esposa que compraria algo no mercado voltando da faculdade, e se eu chegasse lá e estivesse atipicamente fechado nesse horário, ela não estaria justificada em me culpar – não há nada que eu pudesse razoavelmente ter feito.

A ideia de que as evidências e as razões relevantes devem ser *acessíveis* ao sujeito para que ele possa adquirir justificção epistêmica é conhecida como *internalismo de acesso*. Esse é um internalismo *sobre justificção* – e, se aceitarmos que a justificção é condição necessária para o conhecimento, endossar um internalismo sobre justificção implica endossar também um internalismo sobre conhecimento (seria possível, ademais, ser internalista sobre justificção, mas rejeitar que conhecimento implica justificção, e assim adotar uma postura diferente quanto ao conhecimento. Veremos isso no próximo capítulo). O internalismo é consequência imediata de uma concepção deontológica da justificção, e se chama assim porque diz que as evidências devem ser internas à perspectiva epistêmica do sujeito. “Perspectiva epistêmica” pode soar estranho, mas é um termo técnico que captura perfeitamente a ideia de que os itens relevantes para a posição epistêmica estão ao alcance do sujeito, assim como muitos itens na sua perspectiva atual estão literalmente ao seu alcance. Há muito debate sobre quão ampla é a perspectiva epistêmica de uma pessoa: se, por exemplo, ela compreende apenas os itens presentes na consciência atual (o que você está vendo, ouvindo, pensando, etc. agora), ou se ela compreende também itens que podem ser acessados pela memória, por raciocínios que a pessoa seria capaz de realizar em condições adequadas ou até mesmo pelo testemunho de outras pessoas. Quão mais exígua for a ideia de perspectiva epistêmica, mais restritiva, naturalmente, será a versão

de internalismo resultante (e menos conhecimento a pessoa de fato terá de acordo com essa epistemologia).

Embora o internalismo de acesso seja consequência imediata da deontologia, ele a princípio pode ser motivado por outras vias. Isso é importante porque há muitos autores que acreditam que a deontologia é uma teoria problemática. É claro, *deve implica pode*, mas dizer que eu *devo* respeitar certas normas quando considero a manutenção das minhas crenças pode ser problemático porque não é óbvio que posso escolher sobre o que acreditar. Considere, por exemplo, uma crença qualquer sua que você mantém atualmente, sobre o local em que você se encontra. Olhe ao seu redor e forme uma crença (ou explicitamente uma crença que você já tinha) sobre as cores das paredes que o cercam. Agora *tente* negar honestamente essa crença, *tente* formar uma crença incompatível com ela e levar essa nova crença a sério. Você vai ver que isso é impossível, mesmo que eu lhe prometa um milhão de reais sem abatimento no imposto de renda caso você consiga crer nisso!

Então, se a deontologia é uma teoria problemática, ou ao menos contestável, que outra razão poderíamos oferecer em favor do internalismo? Uma hipótese plausível é considerar como usamos o conceito de conhecimento em contextos conversacionais. Se, por exemplo, eu lhe pergunto onde está a Professora A., e você me responde que ela não vem ao campus nesta semana, parece-me que você está comprometido com poder justificar essa sua resposta. Se eu perguntar por quê, e se você dizer “ela não vem ao campus porque vi na minha bola de cristal”, vou pensar que você está brincando ou que é um lunático se estiver falando seriamente, mas de qualquer modo não vou levar a sério sua resposta. É claro, enunciados diferentes, em contextos diferentes, vão ter graus de risco diferentes e vão exigir maior ou menor cuidado nas suas justificações. Por exemplo, se eu falo em um bar com meus amigos que eu sei que certo filósofo alemão é um enganador e que seus leitores perdem tempo e queimam neurônios à toa, talvez alguns dos meus amigos dêem risada e a coisa acabe por aí. Se eu falo isso em

uma sala de aula ou em um seminário de pesquisa, além de comprar briga com alguns colegas, eu vou ter que dar boas razões para mostrar que essa alegação ousada é verdade. De qualquer modo, parece correto dizer que, em contextos conversacionais, atribuições de conhecimento (seja para si, seja para os outros) exigem justificações, e que, portanto, essas justificações devam ser acessíveis ao sujeito que atribui conhecimento.

Em certa medida, a ideia nessa perspectiva, é a mesma que encontramos nas teorias deontológicas: para estar justificado a crer, é preciso acessar evidências e razões apropriadas, i.e., evidências e razões que dão o devido suporte à verdadeira da crença alvo de conhecimento. Isso não significa, é claro, que, para saber determinada proposição, é preciso que a pessoa saiba que sabe, isto é, que ela obtenha um conhecimento “reflexivo”. Poucos internalistas hoje em dia aceitariam essa exigência. Por outro lado, o internalismo baseado nas nossas práticas conversacionais não se compromete com tudo aquilo sobre normas e deveres – o que é vantajoso, pois, como vimos, não parece ser possível escolher sobre as nossas crenças, pelo menos em um amplo conjunto de casos.

Estrutura da justificação

Agora já temos um pouco mais de clareza sobre o que é o conhecimento, pelo menos segundo a imagem predominante na maior parte da história da epistemologia – uma crença verdadeira justificada. Já o conceito de *justificação* foi explicado como o acesso a razões e evidências apropriadas, que são apropriadas na medida em que dão suporte à verdade da crença alvo de conhecimento. Essas razões e evidências devem estar ao alcance do sujeito, na sua perspectiva epistêmica, por assim dizer. Essa é uma apresentação bastante geral que satisfaria quase todos os proponentes da imagem tradicional – mas, por isso mesmo, deixa alguns aspectos importantes de fora.

Em particular, como exatamente articulam-se as nossas justificações? Vamos imaginar uma crença qualquer que eu tenho no momento:

(8) Eu tenho que ir ao campus amanhã.

Essa crença, suponhamos, é justificada por outra crença:

(9) Há uma reunião marcada para amanhã.

Agora nós poderíamos perguntar: o que faz com que 9 seja justificada? Posso citar outra crença:

(10) Eu li há pouco um e-mail a respeito assinado pela coordenadora.

Mas o que faz com que essa terceira crença seja justificada? Talvez outra crença:

(11) Eu lembro de ter lido esse e-mail.

Como proceder a partir daí? Que outras razões eu posso oferecer em favor da minha crença expressa em 11? Se a minha justificação para crer em 8 é dependente da minha justificação para crer em 11, e se eu não posso justificar 11, então eu não estou justificado na minha crença inicial de que eu tenho que ir ao campus amanhã. Aqui há basicamente três caminhos possíveis: podemos dizer que (i) minha cadeia de justificações pára em um ponto que é justificado por si mesmo, e que, portanto, não requer justificações ulteriores; (ii) minha cadeia de justificação mantém-se em razão de uma harmonia com outras crenças justificadas, formando uma grande cadeia de justificações interdependentes; e (iii) minha cadeia de justificação continua ao infinito.

Seguramente, a primeira opção foi a resposta padrão por toda a epistemologia, tendo sido inaugurada com mais clareza nos trabalhos de Aristóteles sobre conhecimento e permanecido a

corrente principal desde então. Ela recebe o nome de *fundacionismo* porque assume que a nossa justificação epistêmica – e, portanto, o nosso conhecimento – está fundado em itens cuja verdade é autoevidente. Os dois melhores candidatos são as nossas experiências sensíveis imediatas e descrições dessa experiência sensível. Aparentemente, para maior parte da tradição, esse é o tipo de coisa sobre o qual não é possível crer erradamente – mas, como veremos na nossa discussão sobre a natureza da percepção, esse assunto merece ser examinado com mais calma.

Desde meados do século passado, a segunda opção têm ganhado alguns sopros de fôlego. Esse é o chamado *coerentismo* porque alega que é condição necessária e suficiente para a justificação de uma crença que ela seja coerente com outras crenças. Talvez uma descrição mais fiel é que uma crença, por si só, não é justificada, mas apenas o conjunto do qual ela faz parte pode ser avaliado dessa maneira. Isso não é completamente descabido, pois, afinal, ao depararmos com uma crença que não se encaixa com as nossas outras crenças, por assim dizer, e notarmos que há um conflito, ou uma falta de coerência, temos razões suficientes para abandonar pelo menos uma das crenças conflitantes. O problema usualmente levantado, é claro, é que um conjunto de crenças *falsas* pode ser perfeitamente coerente, então a relação de dar suporte à crença alvo de conhecimento, que é essencial para o conhecimento, tornar-se-ia um mistério.

A última alternativa é o *infinitismo*, que recebe esse nome pois rejeita a intuição de que haveria algo de errado com uma cadeia infinita de justificações. É claro, nós não podemos percorrer uma cadeia infinita, haverá um ponto que devemos parar, seja por questões de tempo ou de capacidade mental, mas isso não quer dizer, segundo o infinitista, que a nossa cadeia de justificações seja deficiente. O problema da concepção infinitista é que a justificação surge como que do nada – não por acaso é a alternativa menos explorada (o que não quer dizer que não haja alguns heroicos proponentes dessa posição por aí).

Determinar a estrutura da justificação é uma dificuldade aguda, e ela é tangente a várias outras dificuldades epistemológicas. Em especial, notemos que, se não optarmos por nenhuma das três alternativas, e se aceitarmos que a minha justificação para crer em uma proposição qualquer tem que ser ela mesmo justificada, e também que conhecimento implica justificação, então estamos comprometidos com uma tese (bastante contraintuitiva) de que, no final das contas, não temos conhecimento algum. Nessa juntura, é importante que você considere as opções salientadas acima e pondere qual parece correta. É claro, ignore o fato de que maioria dos filósofos optou por uma em detrimento de outra – isso não é uma boa razão para escolher um posicionamento filosófico, nunca! Ao invés disso, considere as razões que se pode apresentar em favor de uma ou contra outra e, quando escolher uma posição, considere as melhores razões que alguém pode apresentar *contra* ela – e então explique porque essas razões não são boas o suficiente para abandoná-la. Quando você conseguir fazer isso com destreza, você estará fazendo algo essencial à atividade filosófica genuína.

Considerações finais

Neste capítulo, passei em revista as condições necessárias que, conjuntamente, são suficientes para a posse de conhecimento, pelo menos segundo certa imagem recebida, possuir uma crença verdadeira justificada. Também apresentamos uma concepção de justificação chamada de deontológica, segundo a qual um sujeito está epistemicamente justificado se ele respeita certas normas, isto é, acessar as evidências e razões que conferem suporte à crença alvo de conhecimento. A ideia de um internalismo acessibilista surge daí, mas pode ser defendida por outra via, a saber, o modo como usamos alegações de conhecimento em contextos ordinários, cotidianos. Por fim, apresentei muito brevemente a questão acerca da *estrutura* da justificação, um ponto acerca do qual voltaremos mais adiante – será que nossas crenças justificam-se me uma cadeia linear que

eventualmente pára em um ponto que não precisa de justificação, ou será que as nossas crenças justificam-se umas às outras de modo circular e coerente, ou ainda, será ainda que nossas crenças sucedem-se umas às outras em uma cadeia infinita de justificações? Mas o desafio mais urgente agora é outro: será que conhecimento é mesmo crença verdadeira justificada?

Leituras recomendadas

O primeiro capítulo de Dutra (2010), que contém leituras recomendadas e atividades, trata de alguma das questões apresentadas acima. No segundo capítulo do seu excelente livro introdutório, Richard Fumerton trata de alguns dos tópicos expostos aqui, além de alguns mais que serão vistos no próximo capítulo (Fumerton, 2014). Rodrigues (2013) também oferece uma boa apresentação da análise tripartite. Flores (2012) aprofunda a questão sobre justificação epistêmica e a sua estrutura. Para uma boa apresentação básica do internalismo e do externalismo, veja Rodrigues (2006), e, para uma crítica pontual e sofisticada ao internalismo, veja Valcarenghi (2008).

A revolução epistemológica

O impacto de Gettier

Era o começo dos anos sessenta nos Estados Unidos, para muitos a década de ouro. Surgiam as grandes bandas de rock, a revolução sexual começava a ganhar força, o movimento dos direitos civis conquistava cada vez mais espaço, e o jovem Edmund Gettier publicava o trabalho mais relevante da história da epistemologia. É verdade, alguns podem discordar e mencionar as ideias de Kant ou de Platão como mais influentes, mas há um fato que ninguém pode contestar: o trabalho de Gettier teve o maior impacto por páginas escritas. Com apenas três páginas e centenas de milhares de menções por todo mundo, seu único artigo *É Crença Verdadeira Justificada Conhecimento?* (publicado primeiro em espanhol em uma revista mexicana, e apenas por acaso descoberto por um pesquisador americano e republicado em inglês em 1963!) mudou a história da epistemologia. A produção torrencial que se sucedeu e as novas perspectivas que emergiram são os desdobramentos da revolução iniciada por Gettier. Assim, é surpreendente que Gettier seja frequentemente ignorado na lista dos grandes filósofos da história – talvez porque não tenha uma barba espetacular nem seja estrábico – mas o que é certo é que ele é o grande caso de sucesso-de-um-hit-só na epistemologia.

Mas o que foi, afinal, que Gettier fez precisamente? Lembremos onde paramos no capítulo anterior: a tradição filosófica aceitou, com boas razões, é verdade; que conhecimento equivale a

crença verdadeira justificada, e que a especificação dessas condições significa uma análise do próprio conceito de conhecimento. Lembremos também que entendemos o conceito de justificação como o acesso às evidências e razões apropriadas, isto é, que dão suporte à verdade da crença alvo de conhecimento. Resumidamente, o que os contraexemplos de Gettier mostraram é que é possível que um sujeito tenha uma crença verdadeira justificada *mas não tenha conhecimento*. Ou seja, é possível que um sujeito satisfaça as três condições necessárias para o conhecimento sem que contudo estejamos inclinados a dizer que seu estado mental é de conhecimento. Ou ainda, em outras palavras, que conhecimento não é analisado em crença verdadeira justificada! Assim, em três curtas páginas Gettier refutou uma tradição que vigorava incontestada desde Platão. Mas como exatamente?

Os casos de Gettier

Os contraexemplos de Gettier apoiam-se em algumas suposições que mais tarde foram abandonadas, seja na geração de novos contraexemplos ou na exploração de manobras que evitam a chamada “gettierização”, mas é importante entendê-las mesmo assim.

A primeira suposição é o *falibilismo*, a tese de que: *é possível estar justificado a crer falsamente*. O falibilismo é, a princípio, bastante plausível. Não é difícil pensar em vários casos em que estávamos justificados a crer em proposições falsas. Por exemplo, eu posso, em alguma distância razoável, ver uma pessoa que parece ser um amigo meu e formar a crença de que meu amigo está ali, mas olhando mais de perto, posso perceber que era só alguém muito parecido. Poucos diriam que eu não estaria justificado a crer que meu amigo está ali. Podemos selecionar também as centenas de casos de teorias científicas, que eram as mais bem aceitas nas suas épocas, mas que depois tornaram-se falsas. Ninguém diria que os cientistas competentes que acreditavam, por exemplo, na existência

do phlogiston como a explicação do que faz com que materiais mudem de massa quando queimam estavam injustificados a fazê-lo. Podemos repetir exemplos assim indefinidamente (tente, você mesmo, pensar em um caso desse tipo). O importante é que o falibilismo separa a justificação da verdade: estar justificado a crer *não implica* que a crença em questão seja verdadeira. Estar justificado a acreditar em uma proposição dá suporte à sua verdade, a torna provável ou ao menos razoável do ponto de vista do sujeito, mas não faz com que ela seja necessariamente verdadeira. Notemos em especial que grande parte das nossas crenças de dia-a-dia *poderiam* ser falsas, mas nós não diríamos que não estamos justificados a mantê-las por causa disso.

A segunda suposição é um tipo de *fechamento epistêmico*. A ideia é a seguinte: se eu estou justificado a crer em uma proposição qualquer (vamos abreviá-la e chamar de p), e seu deduzo (infiro, concludo, etc.) outra proposição q , a partir de p , então eu estou justificado a crer que q . O fechamento parece correto, quase incontestável: se eu estou justificado a acreditar que está chovendo na minha cidade, eu estou justificado a acreditar que está chovendo em algum lugar. Se eu estou justificado a acreditar que o mercado fica aberto das 9h às 21h, então eu estou justificado a acreditar que ele estará aberto às 10h. Se eu estou justificado a acreditar que você vai trazer mais dois amigos para o jantar na nossa casa, eu estou justificado a acreditar que você vai vir para o jantar na nossa casa. E assim por diante.

O fechamento epistêmico acima na verdade é *um tipo* de fechamento epistêmico, há outros. Esse é um princípio que procura capturar nossas intuições sobre um conceito particular, nesse caso, a justificação. Note, por exemplo, que se você acha que o princípio de fechamento sobre justificação (descrito acima) é correto, e se a justificação é condição necessária para o conhecimento, você certamente também defenderá uma versão de fechamento sobre conhecimento. Algo do tipo: se eu sei uma proposição p , e se deduzo (infiro, concludo, etc.) q a partir de p , então passo a saber q . Esse

segundo princípio, o fechamento sobre conhecimento, não é tão obviamente verdadeiro – e, como veremos, um dos desdobramentos da revolução epistemológica gettieriana é a sua contestação. Mas por hora basta ter em mente as duas suposições acima.

Agora estamos em condições para descrever os contraexemplos de Gettier. O artigo original conta com dois, mas podemos reproduzir um para capturar o espírito do problema (com algumas modificações, é claro):

Imagine que você está concorrendo a uma promoção com seu colega de emprego, Jonas. Mais cedo, você recebeu diretamente do seu próprio chefe a seguinte informação: Jonas vai ganhar a promoção. Já Jonas lhe falou que ele tem 10 moedas no bolso da calça. Com base nisso, você forma a crença de que p : Jonas vai ganhar a promoção e Jonas tem 10 moedas no bolso da calça. A crença em p depende dos testemunhos de seu chefe e de Jonas – e, supondo que não haveria porque qualquer um deles mentir a respeito, podemos concluir que a sua justificação para crer que p é adequada. Da proposição p você deduz a seguinte proposição, chamemo-la de q : quem vai ganhar a promoção tem 10 moedas no bolso. Se p é bem justificada, pelo princípio de fechamento da justificação, q também o é. Em outras palavras, você está justificado a acreditar que quem vai ganhar a promoção tem 10 moedas no bolso. Vamos supor que, de fato, sua crença em q é verdadeira, pois quem vai ganhar a promoção de fato tem 10 moedas no bolso – mas, e agora vem a virada dramática, sem você saber, seu chefe estava lhe testando, e você é o candidato escolhido pela promoção. Além disso, sem que você notasse, há 10 moedas no bolso de sua calça. E esse é o veredito: *você tem uma crença verdadeira justificada de que quem vai ganhar a promoção tem 10 moedas no bolso da sua calça, mas você sabe disso?*

Talvez você não tenha sido convencido pelo exemplo acima, então vamos considerar outro no mesmo espírito. Imagine que você está em diante de uma paisagem e olha o que parece ser um cachorro sentado à média distância. Você passa a crer, com base nisso, que há um cachorro ali. Contudo, o que você estava vendo era uma pedra –

mas logo atrás dela de fato há um cachorro. Então quando você acredita que há um cachorro ali, sua crença é verdadeira e justificada, porque você a baseou na sua visão de algo que parecia com um cachorro. Mas você *sabe* que existe um cachorro ali? Parece que não.

Outro exemplo é o seguinte: imagine que você tem um relógio de ponteiros muito acurado na sua casa. Ele está na sua família há gerações e nunca exibiu nenhuma razão para desconfiar da sua confiabilidade. Mas um dia ele pára exatamente às 22h. No dia seguinte, pela manhã, você consulta o horário rapidamente e nota que os ponteiros marcam 10h (porque eles pararam nessa posição). Você forma a crença de que são 10h. Agora, surpresa, sua crença é verdadeira porque são de fato são 10h. Você tem uma crença verdadeira justificada na evidência oferecida pelo relógio (que ocorre de estar quebrado). E então, você tem *conhecimento* de que são 10h? Parece que não.

Você pode notar que esses dois últimos exemplos acima não envolvem *deduzir* uma proposição de outra que já é justificada por outros meios. Com efeito, isso mostra que é possível gerar casos de gettier que não dependam de inferências: tanto o caso do cachorro quanto o caso do relógio são casos de conhecimento perceptual. Você vê e forma uma crença, e essa crença é “gettierizável”. Isso mostra que a suposição do fechamento epistêmico sobre justificação não é essencial, mas ainda assim é uma concepção que gerou um debate imenso e um interesse por razões independentes. Já a outra suposição parece indispensável: sem o falibilismo, os sujeitos não estariam justificados às suas crenças iniciais (de que Jonas vai ganhar a promoção, etc., de que há um cachorro ali e de que agora são 10h). Se eles não estão justificados a essas crenças, é errado dizer que eles possuem uma crença verdadeira justificada que não equivale a conhecimento, pois suas crenças não são justificadas. Em resumo, portanto, Gettier mostrou que, se aceitarmos que há espaço, por menor que seja, entre justificação e verdade, de tal sorte que você tenha um sem ter o outro; então é possível pensar em um cenário gettierizado da sua situação.

Como os epistemólogos reagiram à descoberta de que conhecimento não equivale a crença verdadeira justificada? Como quando há revoluções políticas, a revolução causada por Gettier abalou os pressupostos da tradição e abriu espaço para novas perspectivas. Na epistemologia pós-Gettier, foram cinco tipos de reação aos contraexemplos, que vou listar abaixo em uma ordem dos mais conservadores aos mais revolucionários para manter a analogia política. É claro, essa é uma mera analogia – nenhum dos proponentes das teorias descritas abaixo concebe-se seriamente como um “reacionário” ou “progressista”. De qualquer modo, este mapeamento pode ser visto como um resumo dos programas que surgiram na epistemologia tradicional pós-Gettier.

- Reacionários: afirmam que a análise tripartite está correta, mas que não é possível estar justificado a crer em uma proposição falsa.
- Conservadores: afirmam que a análise tripartite está correta, mas que está incompleta, pois conhecimento é crença verdadeira justificada acrescida de uma quarta condição.
- Moderados: afirmam que a análise tripartite está correta, mas que é preciso que crença, verdade e justificação estejam articulados de uma maneira diferente.
- Progressistas: negam que a análise tripartite está correta, pois conhecimento é crença verdadeira acrescida de uma terceira condição que não é necessariamente a justificação internamente acessível.
- Revolucionários: negam que a análise tripartite está correta, pois conhecimento não é um conceito complexo que pode ser analisado em outros conceitos mais simples.

Reacionários e conservadores: infalibilismo e derogabilidade

A primeira alternativa listada acima é o infalibilismo clássico, e consiste na rejeição do falibilismo. Essa via pretende resolver os casos de Gettier mantendo que conhecimento é analisado em crença verdadeira justificada, mas negando que, em cada um daqueles casos, as pessoas tivessem crenças justificadas para começo de conversa. Eu chamo essa posição de *reacionária* algo artificialmente para demarcar

que ela é uma posição radical, radicalmente conservadora podemos dizer. Ela é reacionária por duas razões: primeiro, ela remonta à ideia de Descartes de que conhecimento implica certeza – pois, segundo Descartes, se você pode colocar em dúvida uma parte do seu conhecimento, então você não tem conhecimento. Em segundo lugar, e mais importante, o infalibilismo clássico tem como consequência que, se é possível que estejamos errados acerca de uma proposição qualquer em que acreditamos, então nossa crença não é justificada. Se ela não é justificada, então não é conhecimento. Pense, por exemplo, na sua justificação para crer em algo ao seu redor, digamos, que você está segurando um livro ou um leitor de livros digitais. Você parece bem certo disso – mas pense mais um pouco. Você eliminou devidamente a possibilidade de estar enganado sobre isso, digamos, sonhando ou alucinando? Muitos diriam que não, alguns diriam até que seria impossível eliminar essas possibilidades. Assim, para o infalibilista, na medida em que frequentemente não eliminamos todas as possibilidades de erro acerca das nossas crenças de dia-a-dia, não estamos justificados a ter várias dessas crenças e, por isso, não temos tanto conhecimento quanto podemos pensar que temos. Para que o infalibilismo fosse menos descabido, deveria mostrar como que algumas de nossas crenças de dia-a-dia, como aquilo que estamos percebendo neste momento, não poderiam falsas, mas nenhum infalibilista tradicional conseguiu mostrar como isso pode ser o caso.

Nem todos os conservadores são reacionários descarados. Alguns conservadores mantêm uma fachada sutilmente progressista para o grande público, mas são veladamente reacionários. Pense na ascensão recente do *pseudoliberalismo* no Brasil, cujos proponentes opõem-se ao aborto, ao casamento gay e à legalização das drogas, mas aceitam invariavelmente o direito à posse de armas de fogo. Um legítimo liberal defenderia o direito de uma mulher lésbica fazer um aborto e defender com rifles de guerra sua propriedade em que planta maconha – mas isso é uma digressão. Política à parte, a segunda estratégia mantém-se próxima ao reacionarismo epistemológico do infalibilismo clássico, mas de modo não tão explícito. As chamadas

teorias da derogabilidade afirmam que o que falta na análise de conhecimento é uma quarta condição. Eu classifiquei essa alternativa como mais conservadora do que as outras (e menos do que o infalibilismo clássico) porque ela não nega o espírito geral da análise triparite do conhecimento, afirma apenas que falta algo, e que esse algo pode ser descrito como uma condição nova. Em geral, essa quarta condição é entendida da seguinte maneira: *não há nenhuma informação que, se fosse acrescida às crenças de que o sujeito já dispõe, faria com que sua crença inicial perdesse justificação*. A perda de justificação recebe o nome técnico de *derrogação* – daí o nome das teorias nessa segunda estratégia. Podemos notar que os sujeitos nos casos de Gettier são tais que, se viessem a saber que o chefe estava mentindo sobre quem ia ganhar trabalho, que aquilo que parece um cachorro na verdade é uma pedra e não um cachorro, e que o relógio está quebrado, perderiam justificação para crer e isso explica porque não têm conhecimento.

O diagnóstico é interessante, e é claro que essas teorias têm muito em comum com a ideia de que a coerência de um conjunto de crenças é necessária e suficiente para a justificação, como vimos no capítulo anterior. Agora, o problema é o seguinte: será que as teorias da derogabilidade são compatíveis com a intuição de que é possível estar justificado a crer em uma proposição falsa – isto é, será que elas são compatíveis com o falibilismo? Veja, se você acredita em uma proposição falsa qualquer – que, por exemplo, você tem aula amanhã à tarde – então há várias proposições falsas relacionadas que, se fizessem parte do seu conjunto de crenças, poderiam derrogar a sua justificação para crer. Por exemplo, que há um aviso no seu e-mail dizendo que haverá aula amanhã à tarde. Se você conferir seu e-mail, constatará que não existe tal aviso e, portanto, deveria perder justificação para crer na proposição inicial. Mas se esse é o caso – parece que a teoria da derogabilidade é incompatível com o falibilismo! Veja, não é por acaso que essa teoria está muito próxima do infalibilismo clássico.

Uma via para os proponentes das teorias da derogabilidade é considerar a viabilidade independente do falibilismo. O que significa dizer, afinal de contas, que meu estado epistêmico é *falível*, mesmo quando conhecimento *implica* verdade? Essa é uma questão interessante, e alguns epistemólogos contemporâneos têm explorado as consequências de rejeitar o falibilismo em termos muito específicos que veremos adiante.

Moderados: epistemologia da virtude

A terceira alternativa responde ao desafio de Gettier mantendo os termos da análise tripartite, mas ela os reinterpreta alegando que falta uma conexão específica entre esses termos para que os problemas sejam evitados. Essa terceira estratégia é a chamada *epistemologia da virtude* – e, mais especificamente, é a tese de que o que falta nos casos tipo Gettier é que a crença alvo de conhecimento seja verdadeira *porque* resulta de um exercício das virtudes epistêmicas dos sujeitos. Isso merece ser destrinchado.

Considere que os sujeitos nos casos de Gettier têm crenças justificadas, mas que são *acidentalmente* verdadeiras, ou seja, elas não são verdadeiras *porque* os sujeitos exerceram suas virtudes de raciocínio, exame de evidências, observação, etc., e sim porque houve fatores de sorte que as tornaram incidentalmente verdadeiras. Talvez o caso mais claro para entender esse ponto é o do relógio: o sujeito forma a crença de que são 10h ao olhar para o relógio, mas ele não faz isso de modo suficientemente cuidadoso (pois, com um momento de atenção, ele poderia notar que os segundos não se mexeram). Ele não foi virtuoso na formação da crença relevante, pelo contrário, ele foi temerário.

É claro, é preciso ter mais cuidado com o modo como vamos entender a noção de *virtudes epistêmicas*. Aqui é importante considerar como usamos o conceito de virtude quando, por exemplo, descrevemos um exercício particular como virtuoso. Imaginemos um arqueiro: dizemos que o arqueiro agiu de modo

virtuoso quando não apenas ele acertou em cheio o alvo, mas porque ele acertou em razão das suas habilidades, que conquistou com muito treino e paciência. Ademais, note que, se ele está em condições favoráveis para exercer suas habilidades – por exemplo, se o tempo é bom, se o alvo está bem iluminado e se não há muito vento – e se ele as exerce com sucesso, não importa que *poderia facilmente* estar nevando ou chovendo, o que dificultaria o seu exercício. Esse tipo de sorte é irrelevante para a destreza do arqueiro, a sorte de estar no ambiente correto. Há outro tipo de sorte, no entanto, que seria prejudicial, a saber: a sorte de que uma rajada de vento pudesse desviar sua flecha do alvo.

A analogia, então, é a seguinte: para os proponentes da epistemologia da virtude, o conhecimento é um ato virtuoso. Isso quer dizer que a crença de um sujeito é conhecimento se, e somente se, ela é verdadeira *em razão* da sua justificação. Mas aqui, *justificação* não é entendida necessariamente como o acesso a evidências e razões apropriadas, mas como o exercício virtuoso das suas habilidades epistêmicas em condições favoráveis. Esse exercício é, em certa medida *interno* ao sujeito, pois depende dele – e, nessa concepção mais relaxada de ‘interno’, fica claro que a epistemologia da virtude defende uma versão enfraquecida de internalismo. Isso não quer dizer que, necessariamente para o defensor dessa epistemologia, o sujeito que sabe determinada proposição *sabe que sabe*. Apenas que ele é responsável pela conquista do seu estado epistêmico.

O comentário sobre os tipos de sorte que são relevantes também pode ser encaixado nessa analogia. Se você têm uma crença verdadeira por sorte e não por mérito – por exemplo, quando, no caso original de Gettier, você por acaso recebeu a promoção no seu emprego, ou quando por acaso havia um cachorro atrás da pedra, ou quando por acaso o relógio marcava 10h – então você não obteve conhecimento (o verbo aqui é importante: conhecimento é *obtido*, ou melhor, *conquistado*). Agora, se o exercício das suas habilidades epistêmicas é influenciado por sorte “ambiental”, por assim dizer – isto é, a sorte de estar em um ambiente adequado, que permite o

exercício bem sucedido das suas habilidades, quando você muito facilmente poderia estar em um ambiente desfavorável – então não há interferência na conquista de conhecimento.

Por fim, devemos notar que há certa justiça histórica em situar a epistemologia da virtude no justo meio entre conservadores e revolucionários, afinal de contas, uma inspiração dessa concepção é a ética aristotélica, segundo o qual, para conquistar a vida boa, é preciso exercer as virtudes que possuímos. Apesar disso, não é claro se a epistemologia da virtude é mesmo o *justo meio*. Ela é, com efeito, conceitualmente atraente e por causa disso conquista cada vez mais espaço desde os anos 90 – mas a questão da sorte ambiental que mencionamos acima pode ser problemática, como veremos ao estudarmos quem eu venho chamando de progressistas na seção seguinte.

Progressistas: externalismo

Em política, os progressistas defendem mudanças substanciais contra uma tradição herdada. Na nossa analogia, os progressistas defendem mudanças substanciais quanto à análise tripartite. Eles alegam que conhecimento não equivale a crença verdadeira justificada – não, ao menos, de acordo com a interpretação do conceito de justificação que apresentamos aqui (e que é geralmente pressuposta). Esses são os *externalistas* e, como o nome sugere, eles negam a tese internalista de que o conhecimento é necessariamente algo que está acessível ao sujeito, por assim dizer, na sua perspectiva epistêmica.

Nós vimos no capítulo anterior que há pelo menos duas maneiras de defender o internalismo. Uma delas é através de uma concepção deontológica (estar justificado a crer é satisfazer, ou ao menos não violar, certos deveres epistêmicos – que devem, portanto, ser acessíveis ao sujeito) outra é através de como ocorrem atribuições de conhecimento em contextos conversacionais (pois, se atribuímos conhecimento a um sujeito, temos a responsabilidade de

explicar o *porquê* de ele ser detentor desse estado epistêmico, o que envolve apresentar razões e evidências). Vimos que a deontologia é a opção menos atraente para dar suporte ao internalismo, o que nos deixa com a segunda via, os usos falados do conceito de conhecimento. O externalista poderia muito bem alegar que esses usos não dão suporte à análise do conceito de conhecimento em crença verdadeira justificada, mas que dizem respeito a questões irrelevantes, como, por exemplo, simplesmente a maneira como usamos a linguagem. O modo como nós usamos o conceito de conhecimento nas nossas falas não é uma evidência definitiva de que o estado epistêmico de conhecimento tenha que estar de acordo com esse modo. Ou, em outras palavras, as condições de *posse* de conhecimento são uma coisa, as condições de *uso* são outra.

O externalista epistemológico enfatiza que uma pessoa pode ter conhecimento mesmo que ela não saiba explicar como ou porquê ela sabe, embora muitas vezes as duas coisas venham incidentalmente juntas. Isso dá espaço de manobra para dizer que conhecimento não implica justificção (compreendida nos termos do internalista). Nessa medida, o externalismo é uma concepção bastante progressista, pois se opõe à tradição epistemológica que, antes dos anos sessenta, foi majoritariamente internalista. O que, então, o externalista diz que é conhecimento?

A corrente principal afirma que conhecimento é uma crença verdadeira formada por um *processo confiável*. Claro, como você pode imaginar, o desafio agora é explicar o que faz com que um processo seja confiável. Geralmente, dizemos que uma coisa qualquer é confiável porque ela apresenta os resultados corretos nas circunstâncias adequadas. Por exemplo, um termômetro é confiável se ele permite constatar uma temperatura em circunstâncias normais. Se, logo antes de tirar a sua temperatura, você colocar um termômetro no microondas e ligar por 2min – por favor, não faça isso, especialmente se for um termômetro de mercúrio! – ele não vai dar o resultado correto. Ou seja, a propriedade de um processo, instrumento, etc. de ser confiável, a sua *confiabilidade*, depende do

contexto, por assim dizer, em que o processo ou instrumento está inserido. Outro exemplo é o seguinte: vamos imaginar que você tem um amigo, Mateus, que é bom em matemática. Mateus é tão bom em matemática que, se você perguntar o resultado de uma operação qualquer com números não muito grandes, ele vai saber responder com precisão mesmo depois de alguns segundos pensando. Podemos dizer que Mateus é *confiável* sobre operações matemáticas – mas isso não quer dizer que ele seja infalível. Se você perguntar quanto é 1333 ao quadrado, ele pode se atrapalhar. Mas dentro de certos limites, é seguro dizer que ele é confiável. Se, no entanto, Mateus estiver sonolento, ou cansado ou com uma forte febre, ele pode dizer o resultado errado até de uma operação simples como 57 dividido por três. A explicação é que o contexto mudou, o que afetou a performance de Mateus na resolução de problemas matemáticos.

O que podemos inferir dos casos acima é que, segundo o *confiabilismo* (às vezes chamado de *fiabilismo*), os processos que geram conhecimento são dependentes de questões externas ao sujeito, como o contexto em que ele se encontra. Por exemplo, em um contexto normal, em que não há nada que interfira nos seus processos de formação de crença, você forma uma crença verdadeira sobre algo ao seu redor – digamos, a cor das paredes ou do chão em que pisa – através de um processo confiável e, portanto, adquire conhecimento. *Mesmo que você não possa acessar exatamente o que faz com que sua crença seja conhecimento, isto é, mesmo que você não saiba dizer como ou porque você sabe.* Esse é um caso banal, porque é claro que você poderia dizer como sabe tal coisa, pois, afinal, você está vendo. Mas pense no seguinte exemplo: você olha a temperatura marcada pelo termômetro e constata que está 32°C neste ambiente. O termômetro é confiável e atua em funções adequadas – mas vamos imaginar que você não sabe disso, nem como exatamente funciona um termômetro. Ainda assim, você sabe que fazem 32°C, mesmo que a sua melhor razão seja “porque o termômetro está marcando isso”.

Exatamente quão amplo ou exíguo deve ser o contexto que influencia na formação de crença é assunto para muito debate. Por

exemplo: imagine que eu estou passeando por um lugar em que há vários celeiros falsos, celeiros que são apenas a fachada, mas que são vazios por dentro, e que não poderiam ser usados como celeiros de verdade. Imagine que, dos cem celeiros nesse lugar, 99 são falsos, e eu não faço a mínima ideia disso. Por acaso, eu paro justamente na frente do único celeiro real e penso para mim mesmo “este é um belo celeiro!”. Você acha que eu *sei* que esse é um celeiro real? O confiabilista diria que não, e a razão para isso é que eu estaria em um ambiente que faria com que meus processos de formação de crença – percepção, tato, etc. – não seriam confiáveis. É apenas por sorte que eu tenho uma crença verdadeira, pois se eu andasse um pouco mais e parasse na frente de outro celeiro, eu formaria uma crença falsa. É por isso que, no cenário dos celeiros falsos, eu não tenho conhecimento. Note que isso é incompatível com o veredito que um epistemólogo da virtude daria, pois ele diria que eu exerci minhas virtudes epistêmicas (percepção) de modo adequado e atingi uma crença verdadeira – de que aquele é um belo celeiro – por causa dessas virtudes. Mas nossa intuição diz que não tenho conhecimento, porque eu fui afetado pela sorte ambiental: por acaso estou diante de um celeiro real.

Agora considere um caso alternativo. Eu estou em um lugar muito parecido com o anterior, com a diferença de que há uma rua inteira em que só existem celeiros reais. Dos cem celeiros do condado, então, 10 são reais, e os outros 90 são falsos. Vamos supor que eu ainda não sei disso, e por acaso me encontro na rua dos celeiros reais, dentro do condado dos celeiros falsos. Se eu formo a crença “este é um belo celeiro” enquanto estou nessa rua, minha crença vai ser verdadeira, ainda que o contexto mais amplo seja desfavorável. Então, você diria que eu tenho conhecimento nesse segundo caso? Ou que eu tive apenas sorte? Esse é um problema que o proponente do confiabilismo tem que conseguir responder. Outro problema é o seguinte: suponhamos que Jonatan esteja na sala de sua casa e que lá tenha um termômetro confiável. Ao observar esse termômetro, Jonatan adquire a crença de que (1) o termômetro na sala marca 22°C

e está 22°C. A partir de (1), Jonatan chega à 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 que (1). Isso permite que ele deduza (2). Agora, passados alguns dias, Jonathan faz o mesmo procedimento reiteradas vezes e conclui que (3) o termômetro sempre marca a temperatura corretamente. Jonathan também está autorizado a realizar esse passo sem maiores problemas. De (3), ele conclui que (4) *o termômetro é confiável* – o que parece problemático, visto que sua primeira observação era baseada em uma premissa como (4)!

Outra versão de externalismo é um pouco mais promissora do que o confiabilismo, e ela insiste numa ideia que já vimos lá atrás quando nos perguntamos porque mera crença verdadeira não pode ser conhecimento. Lembremos que a razão pela qual conhecimento exige algo a mais do que mera crença verdadeira é que uma crença pode ser verdadeira em função da sorte. O que Gettier mostrou, contra a tradição, é que uma crença verdadeira e justificada também é vulnerável à sorte. Então muitos externalistas trataram de propor *epistemologias antissorte*, tentando estabelecer o que o conhecimento tem de especial para que ele exclua a sorte, e qual tipo de sorte exatamente é incompatível com conhecimento.

Para ter uma ideia mais clara do que é a sorte epistêmica (isto é, a sorte relevante para o conhecimento), considere quando dizemos que algo foi sorte: você tem sorte de ganhar na loteria porque as chances de perder são muitas, e se você comprasse um ou outro bilhete teria perdido. Uma pessoa tem sorte de ter sobrevivido a um acidente porque muito facilmente poderia ter morrido. Em geral, a ideia é que um evento é uma questão de sorte se ele ocorre, mas poderia facilmente não ter ocorrido. O azar funciona de modo semelhante: uma pessoa tem azar se acontece algo negativo que dificilmente teria acontecido, por exemplo, um congestionamento

fora de hora que faz com que ela se atrase para a entrevista de emprego e perca a vaga.

O que isso nos diz sobre a sorte epistêmica? A ideia é, se uma crença é verdadeira, mas facilmente seria falsa, então ela não é conhecimento. Note que isso é exatamente o caso de todos os cenários gettierizados: quando você acredita que quem vai ganhar o emprego tem 10 moedas no bolso porque o seu chefe disse que Jonas ia ganhar o emprego, e Jonas disse que tem 10 moedas no bolso – sua crença seria facilmente falsa se você, que é quem de fato vai ganhar o emprego, tivesse nove ou onze ou nenhuma moeda no bolso. A mesma coisa acontece com a crença de que há um cachorro naquele campo (uma crença que você obteve ao ver uma pedra que parecia um cachorro naquela distância). Sua crença é verdadeira, mas seria facilmente falsa se o cachorro não estivesse lá – e ainda assim você ainda manteria essa crença. Assim também é com o caso do relógio: se você olhasse para o relógio um minuto antes ou depois das 10h, você teria uma crença falsa. A moral da história é que, em linhas gerais, epistemologias antissorte dizem que conhecimento é uma crença verdadeira que não poderia facilmente ser falsa, e para avaliar casos específicos, são descritos situações alternativas em que o sujeito teria essa mesma crença, mas ela seria falsa.

Explicar essa ideia nos seus detalhes dá um pouco mais de trabalho e requer algumas qualificações. Por exemplo: imagine que Inocêncio chega um dia em casa e vê sua casa pegando fogo. Nesse primeiro cenário, ele forma a crença de que sua casa está pegando fogo com base na sua visão, e não parece haver nada de errado com seu estado epistêmico, pois ele não poderia facilmente errar na sua crença. Agora imagine que, em um cenário alternativo, Inocêncio ouve de seu vizinho mentiroso que sua casa está pegando fogo. Nesse segundo cenário, vamos imaginar, o vizinho estaria mentindo (como de costume), e Inocêncio, sendo muito inocente, acreditaria nisso. Então ele estaria facilmente enganado sobre sua crença de que a casa está pegando fogo, porque ele acreditaria nessa proposição também quando a recebesse pelo testemunho mentiroso de alguém.

Quer dizer que ele não sabe, no primeiro cenário? Parece-me que não, e o importante aqui é distinguir *como* ele adquiriu ambas as crenças. No primeiro cenário, o processo ou método pelo qual ele obteve a crença de que a casa está pegando fogo foi a sua visão da casa em chamas; no segundo cenário, o testemunho do mentiroso.

As epistemologias antissorte têm uma boa explicação do que acontece de errado nos casos em que há sorte ambiental: o sujeito forma uma crença verdadeira que muito facilmente poderia ser falsa (como no caso do celeiros falsos). Mas elas têm uma fragilidade, pois é possível imaginar um caso em que o sujeito forme crenças verdadeiras sem risco de serem falsas, mas que, ainda assim, relutaríamos em dizer que caracterizam a posse de conhecimento. Imagine o seguinte: Zezinho é uma pessoa com muitas crenças, como qualquer um de nós, mas com uma coisa de especial: ele tem um anjo da guarda epistêmico. Esse anjo, quando vê que Zezinho tem uma crença falsa – digamos, de que tem um elefante na sala ao lado – torna a crença de Zezinho verdadeira por manipular a realidade (imagine que o anjo é onipotente, ou quase isso). Então todas as crenças de Zezinho, por mais disparatadas que sejam, e dentro dos limites da lógica; são verdadeiras – e não apenas isso, elas não seriam facilmente falsas. O problema é o seguinte: Zezinho satisfaz a condição antissorte com a qual estamos lidando, mas parece muito claro que ele não tem conhecimento.

Revolucionários: conhecimento primeiro

No espectro epistemológico que esboçamos aqui, o último grupo que falta é extremamente revolucionário. Todos os outros partidos aceitavam a ideia geral de que devemos analisar o conhecimento em conceitos mais simples, e apenas sugeriam certas modificações tópicas a essa ideia (algumas conservadoras, algumas progressistas) para lidar com casos tipo os de Gettier. Nenhuma das propostas anteriores, contudo, é inteiramente livre de problemas conceituais, e logo se pôde confirmar que todas elas (e também as

suas variações que não examinamos aqui) são vulneráveis a gettierizações, ou pelo menos a consequências profundamente contrainuitivas, como no caso do infalibilismo clássico. Isso levou os proponentes da *epistemologia do conhecimento primeiro* (também chamada de *epistemologia de prioridade do conhecimento*) a considerarem o seguinte: se todas as tentativas de analisar o conceito de conhecimento em conceitos mais simples sem recorrer ao próprio conceito de conhecimento falharam em conquistar consenso (como a tradição pré-Gettier havia conquistado), então há boas razões para pensar que o que Gettier mostrou não foi apenas que conhecimento não é equivalente a crença verdadeira justificada, mas que talvez a própria suposição de que é possível analisar o conhecimento esteja errada! O que quer dizer que é uma epistemologia de *conhecimento primeiro*? A ideia é que, ao contrário da tradição, o conhecimento não é analisado em conceitos mais simples, de modo que, por assim dizer, o conhecimento não é logicamente posterior à crença verdadeira acrescida de mais alguma coisa. Conhecimento vem *primeiro* porque é com base no conhecimento que obtemos nossas crenças justificadas, e não o contrário!

Mas será que o conceito de conhecimento pode fazer parte da nossa epistemologia sem ser analisado? Pense em um exemplo mais banal. Você sabe o que é vermelho, não é? Você sabe discriminar vermelho de roxo, de verde, de azul e assim por diante. Mas se você fosse definir o que é vermelho – ou mais especificamente que faz com que um objeto *pareça* vermelho para você – então talvez você dissesse que, bem, *é ter um tipo de cor*. Mas o que mais seria preciso? Segundo a onda de filósofos revolucionários, você não precisa analisar o conceito de vermelho em nenhum outro para saber o que é vermelho. E conhecimento seria semelhante.

Essa é uma perspectiva radicalmente diferente das anteriores, e pode ser difícil de ver o seu real significado. A ideia básica é a seguinte: o conhecimento é um estado mental factivo, ou seja, é um estado na mente de um sujeito que *implica* verdade. Por exemplo, se eu sei que hoje faz sol, a verdade da proposição *hoje faz sol* faz parte

do meu estado mental. Isso significa que a epistemologia do conhecimento primeiro baseia-se na rejeição da ideia tradicional de que “a mente está na cabeça”. Meus estados mentais envolvem partes do mundo também, e não poderiam ser entendidos de modo adequado sem essa relação. Nessa perspectiva, é *porque* eu tenho conhecimento que eu posso adquirir outras tantas crenças que são justificadas a partir do meu conhecimento, entendido como o conjunto total das minhas evidências. É com base nas evidências que eu possuo – no meu conhecimento – que eu justifico as minhas crenças. Então, para o proponente da epistemologia de conhecimento primeiro, ter uma evidência para crer é uma relação epistêmica forte, que envolve a própria verdade da crença. Esse é um uso atípico do conceito de *evidência*, pois, tradicionalmente, maior parte dos epistemólogos pensou que é possível ter evidências para crer e ainda assim ter crenças falsas.

O resultado acima é especialmente importante para resolver os problemas de Gettier porque, se o conhecimento é um estado mental factivo, isto é, que implica verdade, e se o conhecimento é a base que serve de justificação das nossas crenças, então não podemos estar justificados a crer em proposições falsas. Essa pressuposição, que mais cedo chamamos de falibilismo, é justamente uma condição necessária para a geração de cenários de tipo Gettier. Ou seja, a epistemologia do conhecimento primeiro rejeita o falibilismo, e com isso evita o surgimento de casos de tipo Gettier. Mas agora, é claro, a questão que falta responder é: como explicar a impressão de que podemos estar justificados a crer em proposições falsas? A resposta é que, quando o falibilista pensa assim, ele confunde *justificação* com *desculpa*. Você pode estar *desculpado* por crer em uma proposição falsa – portanto, por não basear sua crença em conhecimento – se não há nada que você poderia ter feito. Ninguém culparia você se o mundo simplesmente não cooperou com as suas crenças, por assim dizer. Mas isso não quer dizer que você está *justificado* a crer. Só porque sua crença não tem um caráter epistêmico negativo (você estar desculpado, afinal,

é bem melhor do que você ser irracional), não quer dizer que sua crença tem um caráter positivo, de ser justificada.

É claro, alguém também poderia dizer que o conhecimento não é um estado mental, porque, afinal de contas, quando estamos em um estado mental qualquer (como *com fome* ou *com frio* ou *acreditando de que vai chover*), podemos saber que estamos nesse estado, mas não pode ser assim com o conhecimento porque ele envolve parte do mundo. Em outras palavras, alguns estados mentais são *luminosos*. Talvez a ideia metafórica ajude: esses estados são como uma luz no fundo da sua consciência que acende quando você instancia eles. A epistemologia de conhecimento primeiro é baseada na ideia de que conhecimento é um estado mental, então esse é um ataque sério, porque o conhecimento não é um estado luminoso.

A resposta a esse desafio consiste em mostrar como, para qualquer estado mental, é possível que você esteja nele e não saiba que está. Considere o seguinte cenário: de manhã bem cedo, você decide que vai passar cada momento até o meio-dia dizendo para si mesmo se você está com frio ou não. Você começa cedo, quando a temperatura é geralmente mais baixa, e acaba ao meio dia, quando o sol está a pico. No começo desse exercício, você estava com frio e, vamos imaginar, que no fim você estará com calor. Enquanto você está com frio, há momentos anteriores e momentos posteriores que vão fazer com que sua crença ‘eu estou com frio’ não seja facilmente falsa. Então você não estaria facilmente enganado sobre isso, e parece que tem conhecimento nesses casos. Mas vai haver um momento em que você está na transição do frio para o calor, um momento em que, se você dizer ‘eu estou com frio’, vai proferir uma crença que seria sim facilmente falsa, porque no momento imediatamente posterior ela seria falsa. Então, vai haver um momento em que você está com frio ou com calor em que você não sabe qual o seu estado mental. Isso mostra que há estados mentais que não são *luminosos*, e que a objeção acima não é fatal à epistemologia do conhecimento primeiro.

Como você pode ter visto, a analogia política que eu sugeri aqui vai longe. Não só podemos traçar as diferenças entre os reacionários, os conservadores, os moderados, os progressistas e, por fim, os revolucionários no campo da epistemologia contemporânea; mas também identificamos um fenômeno conhecido como o *paradoxo da ferradura*. Esse paradoxo afirma que concepções radicalmente opostas na verdade se assemelham, tal como os pontos finais na curvatura de uma ferradura. Você pode ter notado, lá no começo, que a posição mais reacionária que eu apresentei consistia na rejeição do falibilismo. Esse é um fenômeno que nós também encontramos no pensamento político: se você tiver o desprazer de conversar com algumas pessoas radicais e inflexíveis nas suas posições políticas, verá que eles têm um comportamento muito parecido mesmo que seus ideais venham de pontos diametralmente opostos politicamente. Por isso, não foram poucos os regimes autoritários na história recente da humanidade, tanto de esquerda quanto de direita, cujas práticas opressoras foram virtualmente indistinguíveis. Se você se opor a um desses radicais, mesmo que seja de modo bem arrazoado, prontamente ouvirá a acusação de que é um representante do outro extremo. É claro, essa grosseria jamais se traduziria no civilizado debate epistemológico e é apenas ilustrativa do fato de que tanto a reação mais conservadora aos problemas de Gettier quanto a mais revolucionária compartilham a tese de que o falibilismo deve ser rejeitado.

Considerações finais

Neste capítulo, eu procurei apresentar a refutação de Gettier da epistemologia tradicional, que é o caminho para entendermos como se desenvolveu a maior parte da epistemologia contemporânea depois dos anos 60. Você pode ver que a dialética de apresentação de teorias e teste por contraexemplos imaginados tornou-se o pão e o queijo dos epistemólogos, e isso se deve ao impacto que os contraexemplos de Gettier provocaram. Ainda

assim, até aqui muitos assuntos importantes foram deixados de fora, como o ceticismo, a rejeição dos princípios de fechamento, o contextualismo epistemológico e a questão da natureza da percepção. Antes de lidarmos com esses tópicos nos capítulos seguintes, pare um pouco e tente imaginar um caso tipo Gettier – isto é, um caso em que uma pessoa acredita verdadeira e justificadamente sem ter conhecimento. Em geral, como você pode ter notado, casos gettierizados têm a seguinte estrutura: uma pessoa forma uma crença a princípio justificada. Por uma questão de azar, sua crença torna-se falsa (por isso casos de Gettier pressupõem que seja possível estar justificado a crer em uma proposição falsa) – mas, por uma tacada de sorte, essa crença torna-se verdadeira.

Leituras recomendadas

O artigo clássico de Gettier (2005) é uma leitura mandatória. Pollock (2016) oferece alguns comentários interessantes sobre os problemas de Gettier. O verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, escrito por John Greco e Ernest Sosa, sobre epistemologia da virtude é uma apresentação claríssima dessa posição e de suas vertentes (Greco e Sosa, 2015). Em um livro já clássico, Sosa apresenta sua versão de epistemologia da virtude e a defende de algumas das objeções usuais (Sosa, 2013). Fumerton (2014) examina variedades de externalismo no quinto capítulo desse livro. O exame é preciso e claro, mas deixa de fora variedades de epistemologia antissorte desenvolvidas recentemente. O'Brien também examina algumas versões clássicas de externalismo no seu livro introdutório (O'Brien, 2013). Para uma rigorosa apresentação do confiabilismo, veja Perini-Santos (2018). Em Pritchard (2016), encontra-se uma tentativa de cruzar a fronteira entre a epistemologia da virtude e a epistemologia antissorte. Timothy Williamson articula as teses centrais da epistemologia do conhecimento primeiro no seu artigo de apresentação, com leituras recomendadas (Williamson, 2017).

Ceticismo

A questão cética

Claramente o conceito mais controverso de toda epistemologia contemporânea é o de conhecimento, e há muito debate acerca da sua definição: o que, afinal de contas, é conhecer? Mas há uma pergunta ainda mais perturbadora, e ela esteve no nosso horizonte desde o início das nossas investigações, seja ela: *será que temos algum conhecimento?* O ramo da epistemologia que estuda essa pergunta é o ceticismo, e ele não é propriamente novo. Com efeito, o problema cético nasceu na antiguidade clássica e foi um dos pontos fulcrais do debate epistemológico na modernidade. É trabalho dos historiadores entenderem como esse problema surgiu, quem fez a pergunta cética, com quem essa pessoa discutia, e com quais razões respondeu afirmativa ou negativamente a essa questão, isso se ofereceu alguma resposta. Como no resto deste livro, a nossa estratégia não é primariamente histórica, mas sim temática – queremos entender *o que* exatamente significa perguntar se possuímos conhecimento, independente de *quem* pergunta. Se, ao entendermos melhor a própria questão cética e os seus desdobramentos, também adquirirmos algum conhecimento histórico, tanto melhor – mas isso é apenas secundário.

No sentido mais amplo, ceticismo – do grego, *sképsis*, significando ‘inquerito’ – é a área da epistemologia que visa responder, afirmativa ou negativamente, à questão acima. No sentido lato, pois, até mesmo aqueles que defendem que temos

algum conhecimento e que partem para a pergunta sobre a natureza desse conhecimento seriam céticos – mas isso pode confundir-nos desnecessariamente. Em um sentido exíguo e mais interessante do termo, céticos são aqueles que defendem a posição de que *não temos conhecimento algum*, e eles podem baseá-la em vários argumentos diferentes. Atualmente, não há muito céticos nesse sentido, e maior parte dos epistemólogos acredita que é desejável evitar a conclusão cética. Assim, qualquer teoria do conhecimento que se comprometa com o ceticismo deve estar errada. Dessa maneira, céticos são geralmente interlocutores *imaginados* que usamos para testar nossas teorias. Mesmo assim, existe uma preocupação em “responder ao cético”, o que na verdade significa mostrar que de fato temos conhecimento, isto é, que a posição cética é falsa, mesmo que não tenhamos um cético *real* em mente. É nesse sentido que falamos “do cético” abaixo.

O escopo do ceticismo

A pergunta sobre o escopo, ou amplitude, do problema cético tem duas facetas. Por um lado, qual o conhecimento o ceticismo põe em dúvida exatamente? Por outro, essa dúvida é geral ou particular? Para responder à primeira questão, podemos começar lembrando da divisão intuitiva que apresentamos no primeiro capítulo, seja ela, a divisão entre conhecimento prático, conhecimento direto e conhecimento proposicional. Qual desses três tipos de conhecimento o ceticismo põe em dúvida?

Parece claro que o conhecimento prático não pode ser o alvo do ceticismo. Se alguém levantasse uma questão sobre se eu sei fazer qualquer coisa, o jeito fácil de responder a esse desafio seria fazendo uma coisa qualquer. Isto é, se o cético perguntasse se eu tenho algum conhecimento prático, a melhor maneira de resolver isso é fazendo algo, dando um nó nos meus cadarços ou recitando o alfabeto talvez. Inclusive, para que o desafio faça sentido, é preciso que eu *saiba como interpretar* as palavras proferidas pelo cético, então o próprio

cético já assumiria que eu tenho algum conhecimento prático, o que responderia a sua pergunta. Por isso, o desafio cético não mira o nosso conhecimento prático.

Poderia ser o caso, então, que o cético atacasse o conhecimento direto (ou por contato)? Certamente é possível duvidar de que eu conheço uma pessoa, um lugar, um objeto – para qualquer pessoa, lugar e objeto. Eu poderia estar enganado sobre ter entrado em contato direto com essas coisas, e então, segundo o cético, eu não as conheceria. Em resposta, eu poderia dizer o seguinte: “sim, você pode pôr em dúvida que eu estive em tal lugar ou que eu falei pessoalmente com tal pessoa, mas você não pode pôr em dúvida que eu tenho a *impressão* de ter estado em tal lugar ou de ter falado pessoalmente com tal pessoa”. Quando o ceticismo é direcionado às coisas com que temos contato (pessoas, lugares, objetos), uma resposta recorrente é demarcar um subconjunto de coisas que seriam imunes à dúvida. Assim, visto que o argumento cético frequentemente é de que você *poderia* estar errado sobre aquilo com que tem contato e que, portanto, não tem conhecimento direto dessas coisas; essa resposta consistiria em especificar o tipo de coisa acerca das quais não podemos estar errados. Como mencionamos no primeiro capítulo, isso gira em torno da concepção de percepção que defendemos. Se você cede à pressão cética de que você poderia estar enganado sobre o que está vendo ou ouvindo presentemente, então você precisa mudar a sua concepção de percepção e dizer que o que você está de fato percebendo não são as coisas externas (acerca das quais você poderia se enganar, pois elas poderiam não estar aí), mas suas impressões dessas coisas. Como veremos no capítulo seguinte, essa é uma medida desesperada, e com consequências desagradáveis. De qualquer maneira, essa é apenas uma maneira de entender o desafio cético.

Por fim, o cético pode querer ameaçar o seu conhecimento proposicional, o seu *saber que*. Ele pode alegar que você não sabe, por exemplo, que você está lendo um livro agora porque poderia estar enganado: você poderia ter dormido ao ler essas páginas e ter

sonhado que está lendo um livro. Nessa maneira de interpretar o desafio levantado pelo cético, também encontramos o argumento de que você *poderia* estar enganado e que, portanto, sua crença de que você está lendo um livro não é conhecimento. Esse argumento é à primeira vista idêntico ao anterior, pois ambos afetam algo que você está percebendo, embora na verdade o cético acerca do conhecimento direto atacaria o seu contato com o livro que tem em mãos, e o cético com respeito ao conhecimento proposicional atacaria a crença de que você tem um livro em mãos, mais precisamente, a sua justificação ou o seu fundamento para mantê-la. Ainda assim, é importante diferenciar os dois tipos de ceticismo, pois os argumentos em favor de cada um, e os argumentos em resposta a cada um são um pouco diferentes. Neste capítulo, vamos tratar do ceticismo acerca do conhecimento proposicional, para apenas depois tratar do ceticismo sobre conhecimento por contato – embora muito frequentemente epistemólogos não dediquem um tratamento diferenciado para nenhum desses dois tipos.

Por outro lado, a pergunta sobre o escopo do ceticismo versa sobre a generalidade ou particularidade do problema – isto é, o ceticismo é sobre um conhecimento *particular* ou *todos* os nossos conhecimentos? Até é possível falar em ceticismo *local*, *moderado* e *geral*, mas tipicamente, o ceticismo põe em dúvida *tudo que parece conhecimento*. Cotidianamente, às vezes falamos do cético como uma pessoa que duvida de certas coisas – como da eficácia da homeopatia, por exemplo – mas em um uso filosófico do termo, o cético não está interessado em saber se você sabe que o céu é azul ou se você sabe que tem um livro em mãos, mas se você tem *qualquer conhecimento* que aparenta ter. No processo de argumentar contra o seu suposto conhecimento, ele escolhe uma proposição que pode servir de exemplo tal que, se é possível colocá-la em dúvida, é possível colocar *todo* o seu conhecimento em dúvida. Assim normalmente o cético seleciona uma proposição em que estamos nas melhores condições de saber, uma proposição que estaríamos confiantes em dizer que sabemos, como aquilo que

estamos percebendo presentemente. Caso contrário, se ele colocar em dúvida uma proposição acerca da qual não diríamos que temos conhecimento, seu argumento seria muito pouco eficiente. Não é por acaso que argumentos céticos partem de considerações sobre o que uma pessoa parece saber nas melhores condições possíveis, com atenção e clareza de pensamento, para concluir que ela não tem conhecimento algum.

Os argumentos céticos

Como, então, o cético pode dar suporte à sua tese de que não temos conhecimento? Podemos explicitar um pouco mais o argumento cético que usamos acima articulando-o da seguinte maneira:

(I1) Se você sabe que está lendo um livro, então você não poderia estar errado acerca disso.

(I2) Você poderia estar errado acerca disso.

Logo, (C) Você não sabe que está lendo um livro.

Antes de avaliar esse argumento, há uma maneira mais simples de representá-lo que ignora os aspectos irrelevantes, por exemplo, que é *você* e não *eu* ou *qualquer outra pessoa* a quem o suposto conhecimento é atribuído, e também que se trata do conhecimento de que *você está lendo um livro* ou de *qualquer outra proposição*. Por isso, podemos reescrevê-lo da seguinte maneira:

(I1) Se S sabe que p , então S não poderia estar errado acerca de p .

(I2) S poderia estar errado acerca de p .

Logo, (C) S não sabe que p .

Aqui nós substituímos o sujeito por ‘S’ e a proposição supostamente conhecida por ‘ p ’ para simplificar um pouco as coisas. Se você preferir, dê um nome a S e use uma proposição qualquer no lugar de p sempre que p aparecer. De qualquer forma, essa é uma maneira de reconstruir o argumento cético que apela à intuição

infalibilista que apresentamos no capítulo anterior (por isso as premissas são nomeadas ‘I1’ e ‘I2’). Veja: segundo a primeira premissa, para que você tenha um conhecimento proposicional qualquer, você não poderia estar errado sobre isso, mesmo que esse erro pareça inteiramente irrelevante. Essa é a condicional infalibilista. A segunda premissa é uma afirmação de que, afinal de contas, você poderia estar errado sobre p . Você poderia estar sonhando, ou alucinando, ou ter sido transportado enquanto você dormia para uma sala de realidade virtual que simula, sem que você perceba, a experiência de que p . Agora, é justamente por causa da intuição infalibilista que esse primeiro argumento cético não é muito forte: muitos autores diriam que o infalibilismo está errado, pois você pode saber de algo sem ser capaz de excluir *todas* as possibilidades de engano. Podemos dizer que você deve excluir *algumas* possibilidades de engano, de que você esteja sonhando ou alucinando, por exemplo, mas isso não é o mesmo que dizer (como quer o infalibilista) que, para saber, você deve estar absolutamente certo de que não está enganado. Assim, seria muito fácil barrar o argumento acima negando I1.

Isso nos leva a um segundo argumento cético, um argumento que se apoia em premissas menos controversas do que o infalibilismo. Como mencionamos acima, você não precisa eliminar *todas* possibilidades de engano, apenas aquelas que são relevantes para o conhecimento que atribuímos a você. Por exemplo, se você sabe que p , é necessário que você não esteja alucinando que p , nem que você esteja sonhando que p ou delirando que p . Então o cético diria que, se você estivesse sonhando, alucinando, etc. que p , sua situação seria tal que lhe parecia *exatamente como* se você soubesse que p . Pense bem: quando você está sonhando que algo aconteceu de tal-e-tal maneira, não lhe parece exatamente igual a como quando você está percebendo que algo aconteceu de tal-e-tal maneira? Claro, nos nossos sonhos frequentemente ocorrem coisas estapafúrdias, mas mesmo assim, enquanto você sonha, *você*

acredita nelas! O mesmo talvez ocorra se você estivesse alucinando – você poderia confundir a alucinação com a realidade, e nada no seu estado alucinatório, pelo menos segundo o cético, o permitiria discriminar alucinação de realidade. É isso que chamamos de *hipóteses cétricas* (que abreviaremos por HC): descrições de cenários em que você estaria enganado sobre o que aparenta saber, como um sonho ou uma alucinação. Desse modo, de acordo com uma hipótese cétrica, você não poderia discriminar o estado de saber que p do estado de estar sonhando ou alucinando que p . Assim temos material para um novo argumento cético:

- (F1) Se S sabe que p , então S sabe que HC é falso.
 (F2) S não sabe que HC é falso.
 Logo, (C) S não sabe que p .

Há maneiras mais elegantes de escrever esse mesmo argumento, pois quando dizemos que uma proposição é falsa, queremos negá-la. Assim temos como reescrevê-lo da seguinte maneira, sem mudança de sentido:

- (F1) Se S sabe que p , então S sabe que não-HC
 (F2) S não sabe que não-HC
 Logo, (C) S não sabe que p .

O argumento de F1 e F2 a C é mais fraco do que o argumento infalibilista, porque ele destaca apenas que não sabemos que hipóteses cétricas são falsas, não que devemos eliminar *todas* as possibilidades de engano. Claro, em defesa do nosso conhecimento, talvez seja possível dizer que algumas hipóteses cétricas não precisam ser eliminadas – mas é preciso mostrar o porquê dessa resposta. Ademais, dizer que um argumento é “mais fraco” não significa desqualificá-lo, pelo contrário, significa dizer que ele faz suposições menos controversas ou onerosas do que o argumento com o qual o comparamos. E podemos ver também que a conclusão em C é a mesma – ou seja, a posição cétrica é avançada com

suposições mais aceitáveis e com o mesmo impacto. É por causa disso que argumentos céticos são tão cativantes: eles parecem partir de premissas incontestáveis para chegar a conclusões inaceitáveis, e o desafio que colocam ao epistemólogo é: como podemos evitar essas conclusões? Talvez um epistemólogo com inclinações céticas diria que as conclusões céticas não são tão absurdas – mas daí ele também teria o trabalho de explicar porque parecemos ter tanto conhecimento no dia-a-dia sem de fato tê-lo. De qualquer forma, as dificuldades postas pelos argumentos céticos atingem o cerne das nossas intuições sobre nossos estados epistêmicos, e resolvê-las requer um exame detalhado.

Uma resposta ao ceticismo: a rejeição do fechamento epistêmico

O argumento de F1 e F2 a C parece bastante intuitivo – você mesmo pode pensar em casos menos fantasiosos do que aqueles que envolvem hipóteses céticas para testar a plausibilidade desse tipo de argumento. Por exemplo: se eu sei que Martina está no quarto, eu sei que ela não está na sala. Mas eu não sei que ela não está na sala (imagine que eu não fui conferir), então eu não sei que ela está no quarto. Outro exemplo seria o seguinte: se você sabe que a prova é na quinta que vem, você sabe que ela não é na quarta que vem (supondo que haverá apenas uma prova na semana que vem). Mas se você não sabe se a data da prova não foi alterada para quarta, você não sabe que ela será na quinta. Antes de avançarmos, pense você mesmo em algumas vezes que você raciocinou de maneira semelhante.

O princípio que subjaz à premissa F1, assim como aos raciocínios acima, é o *princípio do fechamento epistêmico*, e ele recebeu um destaque imenso na epistemologia contemporânea. Você pode lembrar que Gettier faz uso de um princípio semelhante sobre a justificação, enquanto aqui o que está em jogo é o fechamento não da justificação, mas do *conhecimento*. Esse princípio

foi descrito de muitas maneiras diferentes, algumas mais plausíveis do que outras. Veja, por exemplo, esta tentativa de capturar a noção de fechamento epistêmico:

(PFE-1) Se S sabe que p , e p implica q , então S sabe que q .

Não é preciso muito para ver que PFE-1 é a formulação menos atraente do fechamento epistêmico. Vamos imaginar que eu sei que o meu colega João é calvo. A proposição 'João é calvo' implica a seguinte proposição 'João é herdeiro de uma carga genética que causa calvice' – mas eu posso não saber nada sobre genética para saber que João é calvo, basta contemplar sua careca lustrosa. Se o ceticismo fosse baseado em um princípio como PFE-1, seria muito fácil evitar a conclusão de que não temos conhecimento, e isso faria um espantinho da posição cética. Assim, logo foram feitos alguns ajustes no princípio para que ele se tornasse mais plausível:

(PFE-2) Se S sabe que p , e S sabe que p implica q , então S sabe que q .

Essa é uma versão mais interessante do fechamento epistêmico, pois ela afirma que o conhecimento é fechado pela implicação *conhecida*. Veja, parece claro que, se você sabe que João é calvo, e sabe que isso implica que João é herdeiro de uma carga genética que causa calvice, então você sabe essa última proposição também. Essa é uma maneira de evitar o contraexemplo acima quanto a PFE-1. Apesar disso, PFE-2, sofreu ataques decisivos. Para mostrar que PFE-2 também é vulnerável, basta considerar um caso em que o sujeito tem conhecimento de que p com base em uma fonte incontroversa de conhecimento (digamos, a percepção em um cenário normal), sabe a relação de implicação entre p e q , mas forma sua crença de que q com base em uma fonte não-confiável. Imagine que eu sei que estou em uma sala de aula neste momento com base na minha visão. Imagine, além disso, que eu sei que, se estou em uma sala de aula, então estou no campus. Imagine que, enquanto eu observo os alunos realizando uma prova, eu começo a cochilar

silenciosamente (como já estive tentado a fazer várias vezes...) e acabo dormindo e tendo um breve sonho em que sonho que estou no campus. Nesse cenário, não parece sensato dizer que eu obtive conhecimento de que estou no campus com base no meu sonho. Eu não sei que estou no campus, enquanto sonho, apesar de saber que estou numa sala de aula e que, se estou numa sala de aula, então estou no campus. Isso mostra que PFE-2 é falso, o que nos leva a uma formulação ainda mais robusta do fechamento epistêmico, capaz de barrar esse tipo de problema.

(PFE-3) Se S sabe que p e S sabe que p implica q , concluindo q a partir de p , então S obtém conhecimento de que q .

Esse novo princípio evita os problemas anteriores, mas ainda assim há uma enorme disputa acerca da sua suposta verdade. Há duas maneiras de contestar que PFE-3 seja correto: podemos apresentar contraexemplos ao princípio, isto é, casos de conhecimento que não o satisfazem, e podemos oferecer uma análise do conceito de conhecimento que implica a sua falsidade.

A primeira estratégia pode ser esboçada nos seguintes termos. Imagine que você está no zoológico e olha uma zebra no cercadinho das zebras. Você lê o que diz na plaquinha de identificação do animal e forma a crença de que ali há uma zebra. Você plausivelmente obtém conhecimento de que ali há uma zebra. Mas será que você sabe que não é uma mula habilmente pintada? Veja – essa segunda proposição (‘aquele animal não é uma mula habilmente pintada’) é implicada pela primeira (‘aquele animal é uma zebra’), e podemos até mesmo afirmar que você sabe que uma implica a outra. Mas as razões que você tem para crer, a sua justificação, que é uma zebra não parecem ser boas o suficiente para crer que não é uma mula habilmente pintada. Para saber isso, você precisaria saber um pouco sobre fisionomia animal, talvez consultar um especialista, ou quem sabe procurar atentamente por rastros de tinta. Mas de qualquer

forma não parece correto dizer que você sabe que não é uma mula habilmente pintada.

O que o contraexemplo acima parece mostrar que é possível saber que p , concluir competentemente que q a partir de p , sem, contudo, obter conhecimento acerca de q . Isso refutaria PFE-3. No debate contra o cético, mostrar que PFE-3 é um princípio falso é importante porque esse princípio é pressuposto pelo cético para mostrar que não temos conhecimento, de tal sorte que o argumento cético seria baseado em pelo menos uma premissa falsa. Mas esse resultado pode trazer consigo consequências desagradáveis – por exemplo: eu posso saber que hoje eu tenho aula, deduzir a partir disso que, se hoje eu tenho aula, então eu sei que não vou fazer uma rápida viagem à Lua e voltar. Mas, se o conhecimento não é fechado pela implicação conhecida, eu posso não saber que vou fazer uma rápida viagem à Lua e voltar. Muitos diriam que isso parece profundamente contraintuitivo, então seria necessário colocar certas restrições aos casos em que o fechamento epistêmico falha.

Ademais, notemos que o contraexemplo acima é convincente apenas se assumirmos uma concepção *internalista de conhecimento*, segundo a qual conhecimento implica crença verdadeira justificada (em que a justificação consiste em razões e evidências acessíveis ao sujeito). Isso é porque sua justificação para crer que é uma zebra não se transfere para a implicação conhecida de que não é uma mula habilmente pintada. Isso não implica, contudo, que o conhecimento não seja fechado pela implicação conhecida, apenas que a justificação não o é – pois ainda é possível aceitar o contraexemplo e negar que conhecimento implique justificação. Dessa forma, é possível responder ao ataque contra o PFE-3 alegando que o contraexemplo da zebra assume um internalismo sobre conhecimento, que pode ser rejeitado. Em um caso assim, você saberia que é o animal não é uma mula habilmente listrada, mesmo que não tenha as razões acessíveis para eliminar essa possibilidade – digamos, você acredita nisso, com base no seu conhecimento de que é uma zebra, e você não estaria facilmente enganado a respeito

disso (porque, afinal de contas, não são muitos zoológicos que arriscariam sua reputação empregando um truque assim).

Outra estratégia para mostrar que PFE-3 não é correto foi apresentada pela *teoria do rastreamento*, uma predecessora das epistemologias antissorte que apresentamos anteriormente. A teoria do rastreamento aceita que conhecimento implica crença verdadeira – mas, como as demais teorias externalistas, nega que implique justificção. Ao invés da justificção, a teoria do rastreamento afirma que: se p fosse falso, S não acreditaria que p . Essa condição é chamada de *rastreamento*, pois a crença de S rastreia a verdade de p . Veja como essa parece plausível: Como eu sei que as paredes da minha casa são verdes (o que é um extremo mau gosto, mas a casa já veio assim quando alugamos)? Não é apenas porque é verdade que elas são verdes e porque eu acredito nisso, mas porque a minha situação é tal que, se elas fossem de qualquer outra cor, eu não acreditaria que elas são verdes. Você sabe que está lendo um livro porque, além de ter uma crença verdadeira, se você tivesse lendo uma revista, você não acreditaria que está lendo um livro. Maria sabe que hoje é seu aniversário porque, se não fosse, ela não acreditaria nisso. Eu sei que aqui tem duas mãos (digo isso enquanto olho para minhas mãos levantadas diante de mim) porque, se não houvesse duas mãos aqui, eu não acreditaria nisso. E assim por diante.

Agora, notemos uma coisa curiosa: de acordo com o último exemplo acima, eu sei que aqui tem duas mãos. A proposição ‘aqui tem duas mãos’ implica que eu não estou vivendo uma realidade virtual em que há duas mãos diante de mim. Vamos chamar essa possibilidade da realidade virtual (em que tudo seria *exatamente* como eu percebo agora) de hipótese cética, ou simplesmente HC. Se quiser, pode imaginar um cenário como no filme *Matrix*. Então ‘aqui tem duas mãos’ implica que HC é falsa, ou simplesmente, ‘não-HC’. Em outras palavras: se aqui tem duas mãos, então não-HC. Mas será que eu posso *saber que não-HC*? Ou seja, será que eu posso *saber que HC é falsa*? Segundo a condição de rastreamento, eu sei que não-

HC se: se não-HC fosse falsa, eu não acreditaria que não-HC. Dizer ‘não-HC seria falsa’ é a mesma coisa que dizer que HC seria verdadeira. Então, a pergunta que se põe é a seguinte: se HC fosse verdadeira, no que eu acreditaria? Já que estamos supondo que HC é uma hipótese cética em que tudo seria exatamente igual a como me aparece, sem que minhas crenças sobre o mundo exterior fossem verdadeiras, então, se eu tivesse de fato em uma realidade virtual como em Matrix (isto é, se HC fosse verdadeira) eu *não acreditaria que estou em uma realidade virtual*. Ou seja, se HC fosse verdadeira, eu acreditaria que não-HC. Logo, eu não posso saber que não-HC é o caso! Mais esquematicamente, pode ser reescrito da seguinte maneira:

- (1) Se S sabe que p , então, se p fosse falso, S não acreditaria que p .
 - (2) Se S sabe que não-HC, então, se não-HC fosse falso, S não acreditaria que não-HC.
 - (3) Ou seja, se S sabe que não-HC, então, se HC fosse verdadeiro, S não acreditaria que não-HC.
 - (4) Contudo, se HC fosse verdadeiro, S continuaria acreditando que não-HC.
- Portanto, (5) S não sabe que não-HC.

O argumento acima pretende mostrar que é perfeitamente possível saber uma proposição mundana qualquer, como ‘aqui tem duas mãos’ e não saber a implicação conhecida dela, de que ‘não estou em um cenário cético’. Ou seja, o conhecimento não é fechado pela implicação conhecida. Isso refutaria PFE-3 e barraria a conclusão cética. Maravilhoso, não? Mas será que essa é uma boa estratégia para resolver o problema cético?

Note que essa segunda estratégia não é baseada em contraexemplos (como era a primeira), mas em uma análise do conceito de conhecimento. Ainda assim, ambas compartilham de um mesmo problema. Se o conhecimento não é fechado pela implicação conhecida, então é possível pensar em casos epistemologicamente indigestos. Por exemplo, imagine que eu passo

pelo condado dos celeiros falsos, em que um a cada cem celeiros é verdadeiro. Sem saber que estou nesse condado, eu paro justamente em frente ao único celeiro real. Dessa vez, vamos imaginar que o único celeiro real é *azul*, e que todos os outros celeiros falsos são vermelhos. Então eu formo a crença: *este é um belo celeiro azul*. Eu sei disso, porque, se ele não fosse azul e fosse de qualquer outra cor, eu não acreditaria que ele é azul. No entanto, eu *não sei que é um belo celeiro*, porque, se fosse um celeiro falso, eu continuaria acreditando nisso! É surpreendente que eu saiba que este é um belo celeiro azul e não saiba que é um belo celeiro. Podemos pensar em vários casos assim. Eu sei que minha mulher está aqui na minha frente, segundo a teoria do rastreamento, mas eu não sei que ela não é uma impostora alienígena. Isso parece correto?

Antes de avançarmos para alternativas à rejeição do fechamento epistêmico, considere esses resultados e pondere se você acredita que é uma medida plausível rejeitar o fechamento epistêmico para evitar o ceticismo.

O contexto importa

Talvez possamos dar um passo atrás e pensar nos seguintes termos: será que a dúvida cética *sempre* faz sentido? Quer dizer: será que independente do contexto em que ela surge, ela é capaz de atacar o nosso conhecimento de dia-a-dia? Considere o seguinte: imagine que você está no meio dos seus afazeres – lavando a louça, ou conversando com seus amigos, ou vendo televisão ou qualquer outra coisa que você faça no seu dia-a-dia – e então surge o cético e pergunta “mas como você *sabe* que tem conhecimento?”. Talvez sua intuição seja de que essa figura não é apenas inconveniente, mas que, além disso, essa pergunta não faz sentido em contextos ordinários, isto é, durante o curso normal do seu dia-a-dia.

O *contextualismo* é uma teoria epistemológica que busca capturar essa intuição. A ideia geral é que conceitos epistêmicos são sensíveis ao contexto, assim como alguns conceitos não-epistêmicos.

Considere esta analogia: se você é um homem de 1,75m de altura, está acima da média de altura no Brasil e pode ser considerado *alto* por aqui. Se, no entanto, você tem a mesma altura e mora na Holanda (o país com a maior média de altura do mundo, em que crianças chegam facilmente à sua altura), você não será considerado alto. Outra analogia é a seguinte: imagine que você olha para uma parede e diz que ela é amarela com base na sua sua visão. No dia-a-dia, em condições normais, ninguém diria que atribuir a qualidade de ser amarela à parede com base na sua visão seria uma alegação falsa. Se, no entanto, o contexto fosse uma aula de física, dizer que a parede é amarela seria incorreto, pois a impressão de cor amarela é causada pelas ondas com determinada frequência que refletem da superfície da parede – a parede é de todas as outras cores, exceto o amarelo. Segundo o contextualista, o conceito de conhecimento é sensível ao contexto da mesma maneira que outros conceitos, como altura e cor.

Uma das versões de contextualismo, o *contextualismo do atribuinte*, alega que atribuições de conhecimento são dependentes do contexto no seguinte sentido: atribuir conhecimento requer a eliminação de possibilidade de erro, mas quais possibilidades devem ser eliminadas depende do contexto em que a atribuição ocorre. Imagine que, no curso do seu dia-a-dia, você diz que sabe que está tomando chá preto. Para que essa autoatribuição de conhecimento seja verdadeira, é preciso que você seja capaz de eliminar a alternativa relevante de que esteja tomando chá verde, por exemplo. Esse é um contexto ordinário, em que as exigências são mínimas, como a discriminação entre chá preto e chá verde. Ninguém plausivelmente lhe perguntaria “mas como você sabe que isto que você está tomando não é uma nova erva sintética que se assemelha chá preto?”. No caso acima, o sujeito de atribuição (a quem a atribuição é feita) coincide com o sujeito atribuinte (quem faz a atribuição), mas eles podem não coincidir. Imagine que você diz que Márcio sabe que seria incorreto fazer isso ou aquilo. Em um contexto de dia-a-dia, a sua atribuição é verdadeira se, além de ter uma

crença verdadeira, Márcio acredita que fazer isso ou aquilo é incorreto com base em raciocínios seguros ou em fontes confiáveis. Mas em um contexto mais exigente, em que você é uma testemunha de um crime e que Márcio é um suspeito, por exemplo, sua atribuição de conhecimento está sob maior escrutínio, então você precisa apresentar razões mais adequadas em seu favor.

Segundo o contextualista, uma hierarquia de contextos com nível crescente de exigência epistêmica permite explicar a razão pela qual o problema cético é tão cativante – mas sem abrir mão do nosso conhecimento de dia-a-dia. A pergunta sobre se possuímos *qualquer* conhecimento, e não conhecimentos particulares (como de que o céu é azul ou de que a Terra orbita o Sol) caracteriza a entrada no contexto epistemológico, em que o nível de exigência é máximo. É nesse contexto que nasce a preocupação cética, pois nenhuma resposta afirmativa – de que possuímos conhecimento – pode satisfazer esse nível de exigência. *No contexto epistemológico* é correto afirmar que não temos conhecimento, mas isso não muda o fato de que *nos contextos ordinários* temos muitos conhecimentos.

A estratégia contextualista é interessante porque permite defender que o conhecimento é fechado pela implicação conhecida, desde que não ocorra uma mudança indevida de contexto. Nos contextos ordinários, se eu sei uma dada proposição, e sei que ela implica outra, eu obtenho conhecimento da proposição implicada. Se, no entanto, a proposição implicada é tal que suscita uma questão cética, como a proposição de que não estou sonhando, então entramos no campo minado que é o terreno epistemológico, e essa mudança de contexto afeta a verdade da minha autoatribuição de conhecimento.

Será que essa é uma boa estratégia para barrar o problema cético? Notemos que, embora o contextualista negue que o cético esteja certo no contexto ordinário, ele não nega que o cético está correto no contexto epistemológico. Essa concessão ao cético pode ser indigesta, pois ela parece dar ao cético o que não é do cético: dizer que o cético está certo sobre a nossa falta de conhecimento não é resolver o problema cético! Se esse fosse o caso, uma maneira de acabar

definitivamente com o problema cético seria fechar os departamentos de filosofia mundo afora, demitir os epistemólogos e mantê-los constantemente vigiados para que não começassem a fazer perguntas.

Além disso, há problemas com a premissa na qual o contextualista baseia seu argumento, pois ele alega que o conhecimento é um conceito sensível ao contexto, no sentido de que, em diferentes contextos, a mesma atribuição de conhecimento pode ter valores de verdade diferentes conforme a exigência de cada contexto. No entanto, é possível defender a tese de que o conceito de conhecimento *não varia* de contexto para contexto (ele é invariante), o que varia é a *propriedade* ou *adequação* de uma atribuição de conhecimento. Por exemplo, uma alegação qualquer pode ser *verdadeira* e *inapropriada* por causa do contexto em que ela é feita. Crianças pequenas frequentemente colocam seus pais em situações desconfortáveis por alegarem verdades indelicadas ou inapropriadas na frente de visitas. Uma alegação também pode ser *falsa* e *apropriada* – por exemplo, por tudo que sabemos sobre a história das ciências, é muito provável que as nossas teorias científicas atualmente aceitas sejam refutadas no futuro, pois as melhores teorias científicas do passado também foram refutadas. Mas atualmente é apropriado dizer que nossas melhores teorias são adequadas, mesmo que talvez elas sejam falsas. Assim também pode ser com o contexto de conhecimento: em um contexto ordinário, é apropriado (ou adequado) dizer que você sabe que as paredes são brancas porque você as vê assim. Mas se estivéssemos em um contexto mais exigente, a apropriação da alegação estaria em xeque, você deveria explicar como a sua visão elimina a possibilidade de estar sonhando, por exemplo. Isso não quer dizer que você *não sabe* que as paredes são brancas, apenas que, quanto mais exigente o contexto, mais arriscado é *alegar* conhecimento. Assim nós explicamos o mesmo fenômeno que motiva o contextualismo sem comprometermo-nos com a teoria contextualista ela mesma, o que solapa o seu suporte.

Considerações finais

Como você pôde notar, o problema cético não é fácil de ser resolvido – e esse é apenas *um* dos problemas céticos. Há várias tentativas de atacar os princípios em que ele se baseia ou alguma de suas suposições que não foram explicitamente declaradas, mas a ideia por trás dessas estratégias é a mesma: problemas céticos funcionam como um teste em que avaliamos as nossas intuições epistemológicas. Se nossas intuições levam a uma conclusão cética, é porque algo deve ser revisto, e cabe ao epistemólogo identificar qual a fonte do problema para poder evitá-lo. Vimos duas estratégias nesse sentido: a rejeição do princípio de fechamento – que, embora engenhosa, leva-nos a consequências desagradáveis – e o contextualismo, que concede que o cético está correto em dizer que não temos conhecimento *no contexto epistemológico* – isso, no entanto, também pode ser contestado como não resolvendo o problema. No capítulo seguinte, trataremos do problema da percepção, e lá identificaremos maneiras que podem nos permitir barrar o problema cético.

Leituras recomendadas

Duas apresentações básicas sobre o ceticismo são encontradas em Nunes (2015) e Thomas (2006). Recomenda-se também o nono capítulo do livro de O'Brien (2013). O verbete sobre epistemologia da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, por Matthias Steup (2012) trata do problema do ceticismo e também de alguns assuntos que vimos anteriormente. O artigo clássico em que Dretske apresenta os contraexemplos ao princípio de fechamento é essencial (Dretske, 2009). Para um comentário acerca da posição de Dretske e sua relação com contextualismo, veja Williges (2013). Uma apresentação clássica do contextualismo epistemológico encontra-se em Lewis (2012).

Percepção

Percepção como fonte de conhecimento

Você deve ter notado que muitos dos exemplos em que descrevemos casos de conhecimento genuíno são baseados na percepção. Isso ocorre porque a percepção é nossa principal via de acesso ao mundo exterior. Pense em tudo que você acredita presentemente e em tudo que você lembra. Dentre essas coisas, algumas delas (ou até mesmo maioria) intuitivamente contariam como conhecimento. Dentre esses seus conhecimentos, a grande maioria dele é sobre o mundo exterior – algumas coisas são sobre seus estados internos (o que você está sentindo ou pensando agora, por exemplo), mas grande parte são sobre coisas que independem de você, coisas que estão lá fora. Seus conhecimentos sobre o mundo exterior, sejam eles presentes, sejam eles guardados em memórias, parecem em última análise depender da sua percepção. Essa é a visão tradicional segundo a qual a percepção é a fonte primária ou principal do conhecimento que chamamos de *empírico*. Alguns defendem que também podemos ter acesso não-perceptual ao mundo exterior, que podemos conhecer como as coisas são sem recorrer à percepção, através dos nossos pensamentos – mas ninguém, exceto o cético, nega que a percepção seja uma fonte legítima de conhecimento.

A pergunta que devemos enfrentar, obviamente, é a seguinte: *como a percepção gera conhecimento?* Neste capítulo, vamos ver algumas teorias da percepção e ver como elas se relacionam com

outros tópicos abordados neste livro, como os tipos de conhecimento e o problema do ceticismo.

Perceber e perceber que

Quando atribuímos estados perceptuais a nós ou a outrem, podemos fazê-lo de duas maneiras que são, pelo menos na superfície gramatical, significativamente diferentes. Podemos dizer que eu *percebo algo* – seja com a visão, com a audição, com o tato e assim por diante –, mas podemos dizer também que eu *percebo que algo é o caso*. Em ambos os tipos de percepção, há um ponto comum, a saber, os meus órgãos sensoriais recebem informações sobre o mundo exterior, no que caracteriza o começo do processo perceptual, a recepção da experiência sensorial. Um exemplo do primeiro tipo é o seguinte: enquanto estou completamente engajado na atividade de treinar boxe com a “pera” (uma espécie de mini-saco de pancadas no formato de pera, que é preso a uma plataforma perpendicular ao chão na altura dos olhos), eu estou *percebendo* a pera para acertá-la. Para realizar essa atividade, é essencial não apenas que eu veja a pera, mas também que eu efetive contato em um ponto preciso para mantê-la oscilando no ângulo correto e na velocidade e aceleração corretas. Mas não é essencial que eu *acredite que* a pera está aqui neste momento e ali naquele outro momento, oscilando assim-e-assado – pelo menos não se eu sou proficiente nesse exercício. Aliás, se eu parar para pensar nessas coisas, plausivelmente, eu deixaria de realizar o meu exercício com sucesso. Portanto, parece correto dizer que, em um cenário como esse, eu *percebo* a pera sem *perceber que* a pera oscila assim-e-assado, pois eu não formo a crença correspondente à minha percepção.

O tipo de percepção descrita acima é por vezes chamado de “percepção objetual”, visto que eu *percebo um objeto*, mas não *percebo que o objeto tem essa ou aquela propriedade*. Às vezes também é chamada de “percepção não-epistêmica” – mas esse título é um tanto injusto. É claro que essa percepção não caracteriza

conhecimento proposicional, pois ela não implica *crença*. Por essa razão também, diz-se que a percepção objetual não pode ser verdadeira ou falsa, pois ela não descreve uma parte da realidade (por assim dizer), apenas registra informações externas na experiência sensorial. Mas disso não se segue que ela não seja epistêmica, visto que há outros tipos de conhecimento que podem explicar a interação entre o sujeito e o objeto. É claro, a ideia mais plausível aqui é que eu tenho um contato direto com a “pera”, e eu a conheço imediatamente. Outra via (não necessariamente incompatível com a anterior) de explicar como eu tenho conhecimento na minha percepção objetual é fazer uso das noções relativas ao *conhecimento prático*. Pois, no curso do meu exercício, eu sei *onde* e *quando* a pera está, e eu sei *como* interagir com ela, mesmo que eu não forme crença alguma enquanto faço isso. Se isso é correto, então é falso que a percepção objetual trata-se apenas da recepção de uma experiência sensorial sem articulação, como se meus órgãos sensoriais apenas estivessem recebendo informações do mundo exterior sem fazer nada. Pelo contrário, esse tipo de percepção constitui numa experiência sensorial *articulada pelo exercício das minhas habilidades práticas* – em outras palavras, um conhecimento prático. Portanto, a percepção objetual não precisa ser categorizada como não-epistêmica.

Outro tipo de estado perceptual que podemos atribuir a um sujeito é *perceber que*, também chamado de percepção proposicional porque depois do ‘que’ sempre há uma proposição, que é expressa por uma sentença declarativa. Neste momento, por exemplo, eu percebo que as paredes da minha casa são verdes. Essa percepção não é a mera atenção a um objeto (as paredes), pois implica também que eu atribuo uma qualidade (ser verde) a esse objeto. Portanto, a percepção proposicional implica *crença*, e nisso ela difere da percepção objetual. Além disso, considere o seguinte: faria sentido dizer “eu percebo que a parede é verde, mas estou enganado”? Claro, essa frase talvez soe absurda por ser enunciada em primeira pessoa, mas se eu disse que Martina percebe que a parede é verde,

mas está enganada – essa nova frase em terceira pessoa continua tão absurda quanto a anterior. Isso porque, quando estamos em um estado de percepção proposicional, o próprio estado implica a verdade da proposição. Em outras palavras, se eu *percebo que* a parede é verde, então ela é verde! Se eu esitvesse enganado, eu não estaria percebendo a parede, eu estaria sonhando ou alucinando. Por essa razão, a percepção proposicional é *factiva*, ela implica verdade.

Então um estado de percepção proposicional é tipicamente caracterizado como gerando uma crença verdadeira. Plausivelmente, essa crença verdadeira caracteriza um estado de *conhecimento perceptual* – e a base do conhecimento perceptual é a experiência sensória do mundo exterior. A partir dessas considerações, podemos levantar três problemas: em um nível mais fundamental, se a experiência sensória é apenas a recepção de informações pelos sentidos, e se, por causa disso, a experiência não pode ser verdadeira nem falsa, como pode ela implicar ou gerar uma *crença*? Em outras palavras, como é possível passar de um estado que é apenas experiencial para um estado que é normativo, isto é, que pode ser verdadeiro ou falso? Outro problema é o seguinte: quais são, afinal de contas, as coisas que podemos acessar através da percepção? É a percepção *sobre* a parede e suas qualidades, no nosso exemplo, ou sobre a minha experiência de ver a parede e suas qualidades? E, por fim, qual a relação entre percepção e ceticismo? Será possível apresentar uma teoria da percepção que evita o problema cético? No que segue, vamos tratar desses três problemas respectivamente.

Experiência e normatividade

Se a experiência sensória não pode ser avaliada como correta ou incorreta, mas apenas pode registrar informações sobre a realidade externa, então como ela pode gerar um estado de crença, visto que crenças podem ser verdadeiras ou falsas? Esse é um

problema conhecido como o *Mito do Dado*, pois ele emerge da suposição de que a experiência sensoria é *dada* pela afecção dos sentidos – uma ideia que remonta aos empiristas da Idade Moderna. Para entender melhor a dimensão desse problema, considere o seguinte: sabemos que a percepção gera conhecimento. Sabemos também que a percepção é um estado baseado em experiências sensoriais. Então como podem essas experiências ser a fonte do nosso conhecimento perceptual?

Uma resposta seria a seguinte: as experiências sensoriais que recebemos passivamente servem de justificação para nossas crenças perceptuais – estas sim, por sua vez, se tornam conhecimento. É claro, é preciso supor que as nossas experiências sensoriais ocorrem em contextos favoráveis (por exemplo, em que não estamos sofrendo alucinações ou sendo iludidos, etc.), caso contrário relutaríamos em dizer que elas geram conhecimento. Mas o que quer dizer que uma experiência *justifica* uma crença perceptual? Pense, por um momento, nas situações em que você tenta justificar, para si ou para outros, algo em que você acredita. Você pode dizer, por exemplo, “eu acho que hoje vai chover porque *o céu está fechado*”. Veja que o que vem depois do ‘porque’, a sua justificação para crença de que hoje vai chover, é a proposição que está em itálico acima. A proposição ‘o céu está fechado’ é algo em que você acredita, razão pela qual você a usa de justificação para sua crença de que hoje vai chover. Podemos repetir esse exercício indefinidamente: procure uma das coisas em que você acredita presentemente e tente justificá-la para si. Eu, por exemplo, estou pensando neste momento que Martina está braba comigo porque eu estou escrevendo há muitas horas. Minha justificação, novamente, é apresentada como uma proposição em que eu acredito. Você pode acreditar que este livro é tedioso porque não há piadas suficientes. Fulano pode acreditar que é um autor alemão é um grande filósofo porque ele escreve complicado. E assim por diante... O que isso mostra? Ora, que *apenas crenças justificam crenças*. Se esse é o caso, portanto, experiências perceptuais não podem *justificar* nossas crenças

perceptuais, pois experiências não são crenças – o que nos leva de volta ao ponto de partida.

Outra estratégia é a seguinte: quem sabe não são as experiências perceptuais que justificam nossas crenças, mas os *relatos* dessas experiências? Pense de novo nos exemplos anteriores. Você acredita que o hoje vai chover porque o céu está fechado. ‘O céu está fechado’ é uma proposição em que você acredita, como já vimos – mas talvez isso pode ser entendido como se você *relatasse para si mesmo* o “conteúdo” dessa experiência, a saber, que o céu está fechado. O mesmo acontece com todos os outros exemplos acima: que eu estou escrevendo há muitas horas é o conteúdo da minha experiência (que envolve também a minha memória), que eu posso relatar para mim mesmo. Que você sente uma carência de piadas neste livro é algo que você relata a si mesmo para justificar a sua crença de que este livro é tedioso. Fulano tem a experiência de que um autor alemão escreve complicado, o que ele relata para si mesmo na hora de justificar sua crença de que aquele é um bom autor. Esse processo de relatar serve para converter o conteúdo de uma experiência sensória em algo que possa servir de justificador das suas crenças (podemos chamar esse algo de “relato perceptual”). A vantagem dessa estratégia é que não contrariamos a observação anterior, de que apenas crenças justificam crenças, pois o relato perceptual é virtualmente o mesmo que uma crença perceptual. O problema óbvio agora é o seguinte: *o que justifica esse relato perceptual?* Em outras palavras: como seria possível assegurarmos de que o relato perceptual captura corretamente o conteúdo da experiência sensória? Com outro relato, e assim ao infinito? Ora, isso não pode servir, pois nunca justificaríamos as nossas crenças. Assim, voltamos novamente ao ponto de partida.

Uma maneira de resolver esse problema é rejeitar a pressuposição de que a experiência sensória seja recebida passivamente, que ela é “dada” ao sujeito que percebe. Essa pressuposição é o que dá origem ao nosso presente problema, pois ela afirma que existe um “dado” que serve de fundamento

epistêmico para nossas crenças, sem ser ele mesmo fundamentado em outras crenças. Nós vimos lá no segundo capítulo que essa concepção se chama *fundacionismo*, e que ela é a mais amplamente aceita na história da filosofia. Apesar disso, o fundacionismo incorre no problema de explicar como um dado que serve de justificador não-justificado pode cumprir o seu papel – o *Mito do Dado*. Mas o que significa rejeitar que a experiência seja dada – ou seja, rejeitar o fundacionismo?

Adotar essa postura significa defender que a percepção não é dada, a percepção ela mesma já é “articulada” como se fosse uma crença. Por exemplo, quando temos uma experiência de uma parede verde, nossa mente já impõem nossos conceitos de *parede*, *verde* e quaisquer outros que estejam envolvidos na aquisição do estado perceptual de ver a parede verde. É claro, ainda é preciso que nosso estado perceptual seja *causado* pelas experiências sensórias, mas essas experiências sensórias sem conceitos seriam ineficientes epistemicamente – isto é, elas não justificariam a crença de que a parede é verde, o que é essencial para o conhecimento de que a parede é verde. Essa se chama *conceitualismo* e remonta a Kant, o primeiro autor a articular uma posição que reconhece que a mera recepção de informações sobre o mundo exterior não poderia constar como conhecimento, e uma maneira de descrevê-la é com o slogan de que “o mundo vem com legendas”. O conceitualismo é naturalmente identificado como uma espécie de *coerentismo*, pois um estado perceptual qualquer é justificado por estar em uma relação com outros conceitos.

Notemos, contudo, que há um problema óbvio com o conceitualismo, pois nossas informações sensórias são riquíssimas em detalhes – mas o nosso repertório conceitual não o é. Por exemplo, ao ver a parede verde diante de mim, eu recebo informações muito específicas de textura, de variação de iluminação, de profundidade, de distância, mas eu posso não ser (como frequentemente não somos) capaz de colocar todas essas informações em palavras. Isto é, meus conceitos não capturam toda

a riqueza informacional da experiência sensória. Talvez o melhor que se possa fazer é usar um “conceito coringa”, o famoso *isto*. Eu posso não saber especificar através de conceitos, por exemplo, a diferença sutil entre dois tons de azul em uma pintura de Barnett Newman, mas eu posso dizer que *este azul* é diferente *daquele azul*. Esse seria, admitidamente, um conceito bastante atípico, pois, diferentemente de outros conceitos, ele só faz sentido quando associado a coisas específicas. Considere: o conceito *cavalo* abrange todos os cavalos, mas o conceito *isto* abrange o quê exatamente?

Por causa desse tipo de problema, é útil considerar as alternativas à estratégia de rejeição do mito do dado. Uma delas seria rejeitar a tese de que apenas crenças justificam crenças com base na distinção entre *as condições de uso do conceito de justificação* e *as condições de posse de justificação epistêmica*. É claro, quando usamos o conceito de justificação na nossa linguagem ordinária, através da introdução de particulas como “porque”, “visto que”, “dado que”, etc., sempre nos comprometemos a apresentar uma proposição que serve de razão para uma outra proposição – o que leva à tese de que apenas crenças justificam crenças. Mas é possível que a maneira como *usamos* esse conceito não seja exatamente fiel ao modo como nossas crenças adquirem justificação epistêmica, pois elas podem possuir propriedades epistêmicas positivas por serem formadas por processos confiáveis (no caso do confiabilismo) ou por excluírem a sorte (no caso das epistemologias antissorte).

Outra estratégia é a seguinte: é correto dizer que experiências sensoriais, na medida em que seriam dadas, não constituíram status epistêmico positivo, e que, portanto, deve haver uma contribuição ou atividade por parte do sujeito na aquisição de experiências sensoriais. Disso não se segue, contudo, que essa contribuição ou atividade deva ser *conceitual*. É necessário que as experiências sensoriais sejam articuladas de tal maneira a servir de fundamento epistêmico para nossos outros estados mentais, mas essa articulação pode ser realizada pelas nossas habilidades práticas. Nessa

concepção, é porque nós sabemos como interagir com o nosso ambiente de modo a ter experiências estáveis e inteligíveis que faz com que tenhamos estados perceptuais dignos do título de conhecimento. Dessa maneira, colocamos o nosso conhecimento prático na base da nossa aquisição de conhecimento perceptual – e com isso, *perceber que* torna-se fundamentado no ato de *perceber como*.

Conteúdo e intencionalidade da percepção

Quando dizemos que um estado mental tem um “conteúdo”, queremos dizer que ele é composto de alguma coisa, o que às vezes é diferente de dizer que ele é direcionado a alguma coisa. Nós chamamos essa segunda característica de intencionalidade, aquilo a que um estado mental “intenta” – do latim, *intendere*, apontar. Por exemplos: pensamentos são compostos de conceitos que categorizam objetos, conectivos lógicos, etc., mas pensamentos também são sobre várias coisas: meu pensamento de que a Índia é um país asiático é *sobre* a Índia, mas muitos diriam que ele não é composto pela Índia ela mesma. Meu estado perceptual atual, que surge da minha visão de uma pilha de roupas na cama é sobre as roupas e a cama, mas do que ele é composto? Quanto ao conteúdo de estados perceptuais, há duas grandes teorias divergentes.

A primeira delas parte de uma consideração como a seguinte: imagine que você um objeto, uma xícara de chá na sua frente. Você vê, toca ela, bebe o chá. Ninguém negaria que você *percebe* a xícara de chá nessas circunstâncias. Mas se você estivesse alucinando que há uma xícara de chá e que bebe dela (quando, de fato, não há tal coisa), tudo lhe pareceria exatamente igual. Então o que é que você percebe, já que a sua experiência sensorial seria rigorosamente a mesma nos dois casos? A resposta é que o conteúdo da sua percepção é algo que está presente tanto em uma percepção genuína quanto em uma ilusão. De modo um tanto mais esquemático, o argumento é o seguinte:

(AA1) Se um sujeito S percebe um objeto O, S tem uma experiência sensória de O.

(AA2) Se S tem uma alucinação de que O está ali, sem que O de fato esteja, S tem uma representação de O que é idêntica à experiência da percepção genuína.

Portanto, (AA3) em ambos os casos, S está em um mesmo tipo de estado perceptual.

(AA4) No primeiro caso, O está presente e, no segundo caso, O não está presente.

Portanto, (AA5) o conteúdo da percepção de S não pode ser O.

Portanto, (R) o conteúdo da percepção de S é a representação de O, que é comum à percepção genuína e à alucinação.

Essa é uma maneira de expressar o assim chamado *argumento da alucinação* ou *da ilusão*, pois, da observação de que você poderia estar alucinando um objeto, sua percepção seria a mesma. Esse argumento convenceu muitos filósofos, e levou ao postulado de que toda percepção é intermediada por uma entidade interna ao sujeito que percebe – as suas *representações* de um mundo exterior, que também são frequentemente chamadas de *dados dos sentidos* (ou *sense data*). O mundo exterior pode ser ou não conforme é representado, mas toda a percepção necessariamente passa por representações ou *sense data*, uma espécie de “máximo fator comum” entre percepção e alucinação. Assim, argumenta-se que a representação é o que determina a *intencionalidade* da percepção – é porque você tem determinada representação interna, com tais e tais propriedades, que sua percepção está direcionada ao mundo exterior.

Mas será que aquele é um bom argumento? É fácil ver como ele é problemático, o que torna ainda mais surpreendente sua ampla aceitação na história da filosofia: ou o argumento acima é uma petição de princípios, ou a conclusão não se segue das premissas. Da introdução de representações para explicar casos de alucinação, não se segue que as representações estejam presentes também em casos de percepção genuína. Ou seja, (AA3) não se segue de (AA1) e de

(AA2). É possível que representações ocorram *apenas quando* você está alucinando. É claro, (AA3) se seguiria, com efeito, se a percepção tivesse o *mesmo suporte epistêmico* que a alucinação, mas isso é o mesmo que dizer que a percepção verdadeira de O e a alucinação de O são do mesmo tipo – a saber, intermediados por representações. Nesse caso, (AA3) se seguiria de (AA1) e de (AA2) apenas se assumíssemos a conclusão (R) – o que é justamente o ponto de chegada desse argumento. Assim, torna-se explícito que o argumento em favor da introdução de representações que servem de interface entre o acesso do sujeito ao mundo é falacioso! Portanto, apesar de convencer maior parte dos filósofos da Idade Moderna – pois tanto racionalistas como Descartes quanto empiristas como Hume e idealistas como Kant assumiram que todo acesso epistêmico ao mundo exterior se dá por meio de representações – o argumento da alucinação é logicamente ineficaz.

Isso nos leva a uma teoria alternativa sobre o conteúdo e a intencionalidade de estados perceptuais. Essa teoria remonta à antiguidade clássica, mas, apesar disso, foi esquecida durante os tempos sombrios da epistemologia moderna. A ideia é que a percepção nos coloca em contato direto com *a realidade ela mesma*, sem o intermédio de representações ou *sense data* – por isso essa concepção é chamada de *realismo direto*. Uma das vertentes do realismo direto é o chamado *disjuntivismo epistemológico*, segundo o qual ou bem o sujeito está em um estado de percepção genuíno, em que há o contato com um objeto que é a causa do estado perceptual, ou bem o sujeito está em um estado de alucinação, que não confere propriedades epistêmicas positivas à experiência do sujeito. Ou seja: segundo o disjuntivista, não há um “máximo fator comum” entre percepção e alucinação – os dois estados são epistemicamente distintos.

Pode-se argumentar em favor do disjuntivismo com uma inferência à melhor explicação. Uma inferência à melhor explicação é uma tentativa de explicar um fato pela introdução de uma hipótese. O fato a ser explicado, nesse caso, é a diferença epistêmica

entre a percepção de um sujeito de que p e um sujeito alucinando que p , pois é claro que perceber oferece um melhor fundamento epistêmico do que alucinar. Se esse fato fosse explicado pela mera presença do objeto (ou estado de coisas) que é externo ao sujeito que percebe, então a explicação falharia em atender a ideia de que a posição epistêmica conquistada por um indivíduo é *algo que ele faz*. Essa ideia equivale à rejeição ao Mito do Dado, como vimos anteriormente. Portanto a diferença epistêmica entre perceber que p e alucinar que p é devida ao fato de que, quando uma pessoa percebe que p , p faz parte da sua percepção. Outra maneira de expressar essa ideia é que a percepção é factiva, isto é, perceber que p implica p , e que a proposição que se faz presente ao sujeito que percebe é o que confere qualidades epistêmicas positivas à sua crença perceptual. (É claro, algumas condições externas têm de estar satisfeitas, por exemplo, a presença em um ambiente favorável para o exercício de capacidades perceptuais).

Você pode ter notado que o disjuntivista epistemológico tem pelo menos uma vantagem diante do rival representacionalista: a distinção entre conteúdo e intencionalidade da percepção torna-se espúria. Minha percepção de que há uma xícara do café ao meu lado é *composta pela xícara de café e sobre a xícara de café*. Nessa perspectiva, intencionalidade e conteúdo se equivalem – portanto, a teoria disjuntivista tem a vantagem de ser teoreticamente mais elegante. Isso também explica porque perceber é diferente de crer. Mas mesmo assim ela tem alguns problemas, e talvez o maior deles seja o seguinte: como explicar que a percepção e a alucinação têm características epistêmicas diferentes, mas *parecem exatamente iguais*?

Diante desse problema, há duas estratégias: pode-se aceitar que percepção e alucinação pareçam exatamente iguais, ou pode-se negar que elas assim se pareçam. Para ser consistente com o disjuntivismo, a primeira estratégia tem de argumentar da seguinte maneira: apesar de parecerem iguais, percepção e alucinação são epistemicamente diferentes porque, se um sujeito percebe que p , sua

condição é tal que ele pode eliminar a possibilidade de estar alucinando. “Mas”, alguém poderia perguntar “como ele sabe de uma coisa dessas?”. A resposta é que, para algumas possibilidades de erro, é necessário poder discriminá-las da percepção genuína, enquanto, para outras, é suficiente estar em uma condição epistêmica que as elimine de modo não-discriminativo. Por exemplo, se eu percebo que há uma xícara de chá em cima da mesa, para que essa minha percepção seja conhecimento, é preciso que eu discrimine a minha percepção da possibilidade de ser um copo de chá ou de ser uma xícara de leite. Diferentemente, uma possibilidade como de que eu poderia estar alucinando não requer que eu seja capaz de discriminá-la da percepção atual – pelo simples fato de que nenhuma evidência que eu pudesse apresentar para eliminar essa possibilidade seria boa o suficiente. Assim, para saber que eu não estou alucinando, basta saber que eu estou percebendo uma xícara de chá!

A segunda alternativa consiste em dizer que, na verdade, percepção e alucinação não são nada parecidas – contra o que muitos filósofos tradicionais assumem. É claro, se pensarmos na percepção como um “retrato mental” de uma cena exterior a nós, pode parecer que uma alucinação pareça tão fiel, viva e detalhada como a percepção. Mas, aqui o disjuntivista poderia dizer que não somos obrigados a pensar na percepção como um retrato mental, pois essa concepção estática da percepção, por assim dizer, é uma maneira de reivindicar a intuição de que o conteúdo perceptual é representacional. A alternativa é conceber a percepção como um evento dinâmico que envolve a exploração do ambiente. Nessa nova perspectiva, perceber ocorre no tempo e, na medida em que alucinações não são complexas, detalhadas e interativas como objetos reais, é possível discriminar percepção de alucinação. Isso levaria o disjuntivista epistemológico a defender uma posição que é também um disjuntivismo *fenomenológico*, pois diz respeito a como as coisas nos aparecem, aos “fenômenos” da experiência sensível.

Percepção e ceticismo

Vimos anteriormente que o ceticismo é um dos problemas recorrentes da epistemologia, e agora podemos reavaliar o seu status diante das teorias da percepção que apresentamos acima. No capítulo anterior, o argumento cético foi apresentado da seguinte maneira: se eu sei que aqui está uma mão, então eu sei que não estou sonhando, ou alucinando, ou em um cenário de realidade virtual, ou enganado por um Gênio Maligno que, com todo seu empenho, faz com que minhas experiências sejam exatamente como se eu genuinamente percebesse as coisas ao meu redor, sem que, no entanto, eu de fato as perceba. Ora, mas eu não sei nenhuma dessas coisas – em outras palavras, eu não sei que não estou em um cenário cético, como descreve a hipótese cética. Portanto, eu não sei que aqui está uma mão. Mais esquematicamente, o argumento é este:

- (F1) Se S sabe que p , então S sabe que não-HC
 (F2) S não sabe que não-HC
 Logo, (C) S não sabe que p .

Muitas estratégias para barrar a conclusão C foram direcionadas à primeira premissa, que acima expressamos como F1. Mas e quanto à segunda premissa? Em particular, o que justifica F2? E como poderíamos rejeitá-la? De acordo com o que discutimos sobre o conteúdo da percepção, fica claro que a proposição de que não podemos saber que não estamos em uma hipótese cética é consequência direta de uma concepção representacionista da percepção, tal como introduzida a partir do argumento da alucinação ou ilusão. A ideia é a seguinte: se tanto em um caso de percepção genuína quanto em um caso de alucinação, meu conteúdo perceptual é o mesmo, então não é possível saber que não estou em um cenário cético porque, afinal de contas, se eu estivesse em tal cenário, meu estado perceptual seria idêntico. É por considerações assim que muitos filósofos, principalmente os herdeiros da tradição inaugurada por Descartes, consideraram que nossa percepção não

diz respeito a coisas (pessoas, objetos, lugares) complexos e externos a nós, mas a entidades que não podemos ter dúvida de que percebemos, como nossos próprios estados e eventos mentais – nesse caso, representações. O argumento pode ser melhor entendido da seguinte maneira:

(S₁) Se S percebe que p , então o conteúdo perceptual de S favorece p em detrimento de uma proposição incompatível, q .

(S₂) O conteúdo perceptual de S não favorece p em detrimento de uma proposição incompatível q .

Portanto, (S₃) S não percebe que p .

(Tese) Se S sabe perceptualmente que p , então S percebe que p .

Portanto (C) S não sabe perceptualmente que p .

O argumento tem premissas chamadas “S₁” e “S₂” porque, diferente do argumento cético baseado no princípio de fechamento, repousa sobre o princípio de *subdeterminação*, a tese de, se a nossa percepção é subdeterminada entre hipóteses rivais, então ela não confere justificção em favor de nenhuma das duas. A premissa que chamamos de Tese acima serve só para explicitar uma relação incontestável entre conhecimento perceptual e percepção. Precisamos dela para extrair a tese cética de que não temos conhecimento perceptual de que p – que podemos abreviar, para nossos propósitos, que não temos conhecimento de que p . Note que esse é um argumento bastante plausível em geral. Se eu estou vendo um tomate amarelado, mas se meu estado perceptual não permite discriminar entre um tomate amarelado e um caqui alaranjado, então eu não sei que há um tomate amarelado diante de mim.

No caso específico do argumento cético, substituímos ‘ p ’ por ‘não-HC’ e ‘ q ’ por ‘HC’, em que ‘não-HC’ significa que uma hipótese cética não é verdadeira (é falsa) e ‘HC’ significa que uma hipótese cética é verdadeira:

(S₁) Se S percebe que não-HC, então o conteúdo perceptual de S favorece não-HC em detrimento de uma proposição incompatível, HC.

(S₂) O conteúdo perceptual de S não favorece não-HC em detrimento de uma proposição incompatível HC.

Portanto, (S₃) S não percebe que não-HC.

(Tese) Se S sabe perceptualmente que não-HC, então S percebe que não-HC.

Portanto (C) S não sabe perceptualmente que não-HC.

A intuição representacionalista está motivando S₂ acima, pois essa premissa equivale à afirmação de que o conteúdo perceptual do indivíduo seria o mesmo independente de se ele legitimamente percebesse um estado de coisas qualquer ou estivesse em um cenário cético delirando esse mesmo estado de coisas. A vantagem do disjuntivismo como teoria epistemológica é justamente rejeitar essa premissa, pois perceber que p tem p como o conteúdo do estado perceptual, e isso é tudo que o indivíduo precisa para eliminar a possibilidade de estar em um cenário cético. Portanto, o disjuntivista sobre conteúdo perceptual pode airmar que o estado perceptual de S de fato favorece não-HC sobre HC – o que permite barrar esse problema cético.

Considerações finais

Aqui pretendemos apresentar considerações gerais sobre o tipo de resposta à pergunta sobre a natureza da percepção. Em primeiro lugar, como pode a percepção ser baseada em experiências sensoriais e gerar conhecimento, se essas experiências seriam recebidas passivamente enquanto o conhecimento é um estado normativo? Vimos que uma resposta está em rejeitar que nossas experiências sensoriais sejam recebidas passivamente, o que não necessariamente implica um conceitualismo (a tese de que a experiência é articulada por conceitos). Depois disso examinamos a tese representacionalista de que a percepção é composta de representações do mundo exterior e vimos que ela não é bem fundada – mas será que existem outras vias para defendê-la? Essas considerações levaram-nos ao disjuntivismo epistemológico, que

rejeita que a percepção seja composta de representações internas ao sujeito. Essa é uma estratégia bastante atraente para barrar o argumento cético de que não temos conhecimento do mundo exterior.

Leituras recomendadas

Uma introdução aos problemas gerais da filosofia da percepção é feita por Rodrigues (2014). Um esclarecimento acerca do debate entre conceitualismo e não-conceitualismo é encontrado em Pereira (2014). Abath (2014) examina a relação entre percepção e crença. A relação entre o argumento da ilusão e o disjuntivismo epistemológico é discutida em Carvalho (2015). O brilhante livro de J. L. Austin, *Sentido e Percepção* é o precursor da teoria disjuntiva da percepção que apresentamos aqui e merece ser lido na íntegra (Austin, 1993). Para uma excelente exposição de variedades de teorias sobre a percepção, veja o quarto capítulo de O'Brien (2013). Uma breve e clara discussão sobre as concepções de percepção avançadas por Bertrand Russell, um dos fundadores da epistemologia analítica, é encontrada em Grayling (2015). Sekuler e Blake (2016) também apresentam alguns dos problemas tratados aqui.

Autoconhecimento e conhecimento de outras mentes

Autoconhecimento e autoconsciência

Até aqui nós tratamos quase exclusivamente do conhecimento sobre o mundo exterior, isto é, o conhecimento sobre as coisas que estão “fora da cabeça”, por assim dizer. Deixamos em aberto questões a respeito do conhecimento sobre o mundo *interior*, ou melhor, o conhecimento sobre os nossos próprios estados mentais. Pense por um momento sobre os seus próprios pensamentos e sensações presentes, assim como as coisas de que você lembra. Plausivelmente, através de tornar-se consciente dos seus próprios pensamentos, você obteve *autoconhecimento*. Embora às vezes na linguagem ordinária usemos o termo para referirmo-nos a conhecimento das nossas capacidades, limitações, angústias, anseios e assim por diante, no contexto filosófico, ‘autoconhecimento’ refere-se tradicionalmente ao conteúdo mental, por exemplo, pensamentos, emoções e sensações. A pergunta latente, é claro, é a seguinte: como ocorre a obtenção do autoconhecimento?

Se seguirmos os passos da análise tradicional do conhecimento proposicional que apresentamos no segundo capítulo, parece claro que, ao investigar seus próprios pensamentos com um ato de autoconsciência, você obteve uma crença verdadeira. Por exemplo, a crença de que você acredita que está lendo um livro. Dizer que é uma crença sobre o que você acredita parece redundante, mas lembre-se

que estamos preocupados com o conhecimento que você tem *dos seus próprios pensamentos*. Para ficar claro, podemos chamar de crença de *primeira ordem* a sua crença de que está lendo um livro e crença de *segunda ordem* a sua crença de que você acredita que está lendo um livro. Tipicamente, o autoconhecimento é voltado para crenças de segunda ordem: ou seja, em algumas circunstâncias, sua crença de segunda ordem é um conhecimento. Aparentemente, seu processo de autoconsciência pode servir como a *justificação* para sua crença de segunda ordem, o que explica porque você adquire conhecimento através disso. Mesmo que não concordemos com a análise tripartite do conhecimento – segundo a qual conhecimento é crença verdadeira justificada –, podemos manter a estrutura geral da concepção esboçada acima em outras perspectivas teóricas. Por exemplo, se defendemos que conhecimento implica crença verdadeira formada por um processo confiável, parece correto dizer que a autoconsciência é um processo de formação de crenças verdadeiras a respeito de si mesmo. Crenças formadas por processos de autoconsciência equivalem a conhecimento porque a autoconsciência é um processo confiável, assim como a percepção gera conhecimento porque é um processo de formação de crenças verdadeiras sobre o mundo exterior. Ou quem sabe podemos defender que seu processo de autoconsciência é capaz de eliminar a possibilidade de que você esteja facilmente enganado quanto à sua crença de segunda ordem. Em todas essas concepções, o autoconhecimento não seria radicalmente diferente da percepção; a única diferença seria a “direção” do processo cognitivo, pois a percepção é direcionada para fora e o autoconhecimento é direcionado para dentro, por assim dizer. Mas será que essa é uma visão plausível?

Autoconhecimento é uma percepção?

Se o autoconhecimento é como o conhecimento perceptual, então, assim como na percepção, o processo de obtenção de autoconhecimento tem de ser baseado em uma experiência. Mas essa

experiência não pode ser sensória, pois os nossos conteúdos mentais não são como objetos que *causam* experiências nos nossos sentidos. Isso fragiliza a tese da semelhança entre autoconhecimento e percepção. Mas ainda assim talvez seja possível argumentar que há uma espécie de “sentido interno” que monitora nossas crenças e eventos mentais em geral, e que esse sentido, como os sentidos perceptuais (visão, audição, tato, paladar, etc.), dá origem ao processo cognitivo que resulta em conhecimento. Isso por si só não é absurdo, mas é um tanto oneroso porque requer o postulado de um sentido que, ao mesmo tempo, funciona como os demais sentidos perceptuais, mas é radicalmente diferente deles, porque “sente” crenças, e não objetos físicos. Ainda assim, pode-se dizer que a especificidade do sentido interno não é um problema, mas justamente o que faz com que o autoconhecimento seja diferente dos nossos outros processos cognitivos, de modo que o autoconhecimento é um processo *quase-perceptual*, pois é quase como a percepção, mas significativamente diferente quanto à natureza do seu objeto.

Contudo, alguns argumentos foram apresentados contra a ideia de que o autoconhecimento é um processo quase-perceptual. O mais famoso desses argumentos chama-se *argumento da autocegueira*. A consideração fundamental é a seguinte: se o autoconhecimento é como o conhecimento perceptual (ainda que os processos envolvidos não sejam exatamente do mesmo tipo), então é possível que uma pessoa seja *cega sobre seus próprios estados mentais*, assim como é possível que uma pessoa seja cega sobre os objetos físicos externos. Uma pessoa realmente cega não tem, por causa da sua cegueira, nenhuma limitação cognitiva ulterior – isto é, suas capacidades racionais, de inferência, deliberação, planejamento e assim por diante, podem ser tão boas quanto as de qualquer pessoa que enxergue perfeitamente. Ou seja, a teoria de que o autoconhecimento é quase-perceptual enseja a possibilidade de que uma pessoa seja *cega sobre seus próprios estados mentais sem falha de racionalidade*. Mas será que isso é mesmo plausível?

Vamos pensar no seguinte cenário: imagine que Jorge é autocego no sentido descrito acima, isto é, ele é incapaz de “perceber” seus próprios estados mentais. Seu “sentido interno”, está com algum problema e é incapaz de monitorar suas crenças, sensações, emoções, etc. A princípio, pode parecer que Jorge seria vulnerável a falar coisas absurdas do tipo: “está chovendo, mas eu não acredito que está chovendo”. Isso parece plausível porque Jorge vê a água escorrendo pela janela embaçada, vê as pessoas chegando em algum lugar usando capas de chuva molhadas, e vê que elas deixam seus guarda-chuvas no local apropriado, etc. De todas essas evidências Jorge conclui que está chovendo. Mas então ele repara que ele mesmo não está usando uma capa de chuva, nem que ele trouxe um guarda chuva consigo. Dessa observação sobre si mesmo, ele conclui que ele não acredita que está chovendo.

Mas notemos uma coisa importante: se Jorge é autocego *sem prejuízo à sua capacidade racional*, Jorge é capaz de notar que falar coisas como “está chovendo, mas eu não acredito nisso” é absurdo, autoderrotante, e que ele deveria evitar falar esses tipo de coisa. Com um pouco de atenção Jorge pode notar que, para todas as finalidades práticas, seria melhor se ele simplesmente agisse como se acreditasse que está chovendo. Como ele é perfeitamente racional, apesar de ser autocego, ele pode agir *exatamente* como quem tem conhecimento sobre seus próprios conteúdos mentais, isto é, ele pode agir exatamente como quem não é autocego. Assim, será que faz algum sentido dizer que alguém poderia ser de fato autocego e perfeitamente racional? Se você está inclinado a responder negativamente, é porque compartilha da intuição de que autoconhecimento não é um processo quase-perceptual.

O que argumento acima pretende mostrar é que o autoconhecimento é diferente do conhecimento perceptual, e essa diferença reside plausivelmente no fato de que os objetos da percepção são *independentes* do sujeito que os percebe. Pense em algo que você percebe atualmente, digamos, o chão sob seus pés. Se você tivesse em qualquer outro lugar, o chão continuaria aí como

você está vendo agora apesar da sua ausência. E assim com todas as outras coisas que você percebe, elas são independentes da sua existência. Mas parece que os “objetos” do autoconhecimento – entre aspas porque esses “objetos” não são objetos típicos, como uma xícara ou um sapato, mas sim o seu conteúdo mental – não são independentes de você mesmo. Se isso for correto, os objetos de autoconhecimento são *constitutivos* do seu ato de conhecer-se a si mesmo. Em outras palavras, não há nada que separe o sujeito que conhece do “objeto” conhecido, e uma teoria sobre o autoconhecimento tem de dar conta disso.

Para explicar como isso pode ser o caso, vamos voltar um pouco. Como você sabe quais são seus próprios pensamentos? Se eu lhe pergunto, por exemplo, se você acredita que vai chover amanhã, qual é a primeira coisa que você faz? Parece seguro dizer que sua primeira atitude não é “olhar para dentro” procurando pela sua crença de que vai chover amanhã (ou pela sua crença de que não vai chover), mas olhar para fora, precisamente para o mesmo tipo de coisa a que você atentaria para descobrir *se vai chover amanhã*. Diante da pergunta sobre se você acredita que vai chover amanhã, você vai avaliar as evidências para crer que vai chover amanhã – as nuvens, a previsão, a dor nas juntas (se você tem artrite). É com base em considerações desse tipo que alguns filósofos defendem uma chamada *condição de transparência*, segundo a qual o autoconhecimento de que eu acredito que determinada proposição é verdadeira é transparente às razões que eu tenho para acreditar na verdade dessa proposição. A ideia basicamente é a seguinte: ao considerar se *p* é o caso – no nosso exemplo, *p* é ‘vai chover amanhã’ –, se essas considerações forem favoráveis à verdade de que *p*, eu formo a crença de que eu acredito que *p*. É a partir da realização desse processo de deliberar com respeito à verdade de *p* e com a formação da crença de que *p* eu adquiero autoconhecimento.

Proponentes da condição de transparência argumentam, com base no raciocínio acima, que quando você declara um pensamento de segunda ordem – do tipo, eu acredito que *p* –, você faz algo

essencialmente diferente de uma descoberta empírica. Você não apenas constata algo com base em observações e evidências, como é o caso com descobertas empíricas. Você realiza um procedimento *racional*, a deliberação, com base no qual você se compromete com a verdade de uma proposição. Seu compromisso é prático, não apenas teórico ou observacional, pois agora é racional que você aja de acordo com a sua declaração.

Essa concepção é atraente, mas tem alguns problemas. Ela claramente parece funcionar para a autoatribuição de crenças, mas ela tem limites óbvios. Será que funciona também para preferências, por exemplo? Quando eu digo que eu sei que gosto de bolo de cenoura, o que seria dizer que eu tenho de “olhar para fora” para atestar a verdade disso? E quanto a sensações? Dizer que eu sinto frio e que eu sei disso é o tipo de coisa, a princípio, que eu descubro investigando minhas sensações, não o mundo exterior. Eu não vou saber que eu sinto frio pensando sobre as evidências para acreditar que eu sinto frio. Além disso, outra objeção frequentemente apresentada é a seguinte: queremos saber se um sujeito sabe que acredita que p , e queremos saber isso em determinado momento – digamos, no tempo t_1 . Dizer que ele realiza uma deliberação com respeito à verdade de p , e que essa deliberação pode levar à formação de uma crença de segunda ordem, não responde exatamente o problema. Porque, quando esse indivíduo finaliza sua deliberação com respeito a p , algum tempo se passou. Imaginemos que agora estamos no tempo t_2 . Pode ser que, em t_2 ele saiba que acredita que p ... mas e em t_1 ?! Além disso, se todo autoconhecimento é deliberativo, então autoconhecimento não parece ser uma coisa fácil de se conseguir, afinal muitas pessoas raramente param para considerar as evidências em favor de determinadas proposições – mas, ainda assim, seria um tanto exagerado dizer que elas não têm autoconhecimento.

A assimetria entre o eu e o outro

Agora considere por um momento não o seu conhecimento sobre si, mas o seu conhecimento sobre o que outras pessoas estão pensando ou sentindo. Por exemplo, quando você está conversando com alguém que responde rapidamente e que olha no relógio frequentemente, você sabe que essa pessoa está com pressa. Quando você encontra um amigo de muitos anos em um lugar inesperado, você pode saber que ele está feliz em encontrar-se consigo pela maneira como ele se comporta. Ou quando você está fazendo uma apresentação e algumas pessoas na platéia reagem de uma maneira tal que você logo sabe que elas discordam do que você está falando. Esses são alguns exemplos do conhecimento que podemos ter sobre *outras mentes*, que parece ser bastante diferente do conhecimento que temos sobre o nosso próprio conteúdo mental.

Intuitivamente, podemos explicar a diferença entre o conhecimento de si e o conhecimento de outras mentes através da tese do *acesso privilegiado*, segundo a qual o acesso que temos ao nosso próprio conteúdo mental é privilegiado: você parece estar numa posição melhor do que qualquer outra pessoa para saber o que você está pensando, pelo menos no caso de pensamentos conscientes atuais, pois nenhuma outra pessoa poderia acessar o que você está pensando do mesmo modo que você. A ideia de que existe um acesso privilegiado funciona nos dois sentidos, não apenas no que diz respeito ao autoconhecimento, mas também ao conhecimento dos conteúdos mentais de *outras pessoas* – pois, se apenas você tem um acesso privilegiado à sua própria mente, então você também não tem acesso privilegiado à mente das outras pessoas. Nos exemplos acima, tudo que você pode observar é o *comportamento* das pessoas (seu interlocutor olhando no relógio, seu amigo sorrindo, sua audiência reagindo de tal-e-tal maneira) e a partir disso *inferir* que eles estão em certos estados mentais específicos. Essa é a assimetria entre o autoconhecimento e o conhecimento de outras mentes. Mas que justificção podemos

apresentar em favor da tese do acesso privilegiado e, por conseguinte, em favor da assimetria entre autoconhecimento e conhecimento de outras mentes?

Alguns diriam que quando você tem um pensamento qualquer, é como se uma luz acendesse no fundo da sua mente. Por isso dizem que os nossos conteúdos mentais são *luminosos*: no momento em que temos um pensamento qualquer (ou sensação ou emoção), necessariamente temos o conhecimento de que temos esse pensamento – ou seja, um pensamento de primeira ordem implica um pensamento de segunda ordem que se classifica como conhecimento. Além da luminosidade, alguns diriam que o acesso que temos aos nossos próprios pensamentos é *infalível*, pois sempre que formamos um pensamento de segunda ordem ele é verdadeiro – ou seja, não podemos estar errados sobre os nossos próprios pensamentos. Considere por um instante uma crença qualquer sua. Parece possível que você possa estar errado sobre o que você mesmo acredita? Aparentemente não. E pelo próprio ato de formar uma crença, alguns diriam, você se torna consciente dela.

Se o acesso aos nossos conteúdos mentais for infalível, e se esses conteúdos forem luminosos – então a tese do acesso privilegiado é verdadeira. Além disso, o nosso autoconhecimento é radicalmente diferente do conhecimento de outras mentes, pois eu posso errar na atribuição de um pensamento a uma pessoa, eu posso errar na interpretação da sua reação quando eu falo algo, e eu posso errar ao supor que ela está se sentindo de determinada maneira. Então meu acesso ao conteúdo mental de outros é falível. Além disso, é claro que o conteúdo mental de outra pessoa não é luminoso *para mim*: pessoas nascem e morrem todos os dias sem que seus conteúdos mentais jamais se façam presentes à minha consciência.

Se esse for o caso, contudo, há um problema óbvio, pois como eu poderia saber sobre o que *outras pessoas pensam*?! Como, para começo de conversa, eu posso interpretar a maneira como uma pessoa reage como sendo causada ou explicada pela presença de um pensamento ou sensação específica? Voltemos um pouco. Vamos

imaginar que eu estou conversando com você e digo que estou com frio. À primeira vista, saber que eu sinto frio não lhe parece nada misterioso. Mas, pensando bem, como você sabe que o que eu sinto quando eu digo que estou com frio é o mesmo que você sente quando usa essas palavras? Lembre-se, só você tem acesso aos seus conteúdos mentais, então aquilo que você chama de frio pode muito bem ser o que eu chamo de calor, e você não tem como descobrir se existe alguma diferença. Você pode pensar, é claro, que o meu comportamento indica que de fato eu estou com frio, pois eu estou tremendo e rangendo os dentes, e meus ombros estão arqueados. Mas pense por um momento no seguinte: é verdade que, quando você está com frio, você se comporta dessa maneira, rangendo os dentes e tudo, mas que razões você tem para pensar que, quando eu estou com frio, eu me comporto dessa mesma maneira? Pode ser que eu reaja assim ao calor – e você não teria como acessar o que eu estou sentindo diretamente!

Alguns pensaram na seguinte saída a esse problema: você faz uma inferência por analogia. O que eu sinto quando digo que estou com frio é análogo ao que você sente quando você diz que está com frio – então, até que você tenha uma evidência do contrário, você está justificado a crer que eu estou com frio quando me comporto daquela maneira. Mas o problema dessa estratégia é óbvio: você só pode observar *uma* correlação entre a presença de um conteúdo mental (sentir frio) e a manifestação de um comportamento específico (ranger dentes, etc.), a saber, a sua própria. Nenhuma analogia baseada em uma única correlação é boa o suficiente para justificar uma inferência desse tipo. Então você *não pode saber* o que eu estou sentindo, não importa que a maneira como uso as palavras e os meus comportamentos sejam parecidos com a maneira como você as usa e os comportamentos que você manifesta.

Essa conclusão equivale a dizer que há uma barreira intransponível entre a minha mente e a mente de outras pessoas, e o nome que essa posição desoladora recebe é *solipsismo* (literalmente, a ideia de que há apenas uma única mente: a minha).

O problema do solipsismo é na verdade mais profundo do que parece, pois, se for verdade que eu posso acessar apenas uma única mente, então não apenas eu não sei sobre o que você está pensando e sentindo, mas eu não sei sequer *se você tem uma mente* (não por acaso nunca houve um congresso de solipsistas)! Se isso for correto, quando eu vejo as pessoas indo para seus trabalhos, meus alunos fazendo perguntas em sala de aula e até mesmo membros da minha família, por tudo quanto eu sei, é possível que eles sejam robôs sem sentimento que foram programados para reagir aos meus comportamentos. Como você pode notar, levar às últimas consequências a ideia de acesso privilegiado tem a consequência descabida de que não é possível saber que existem outras mentes, um tipo específico de ceticismo. Como eu argumentei antes, se as nossas suposições levam-nos ao ceticismo, que é uma tese por si só inaceitável, então somos obrigados a revê-las. Uma sugestão óbvia é que devemos rejeitar a ideia de acesso privilegiado – mas será que isso funciona?

Uma maneira de dar sustentação à rejeição ao acesso privilegiado consiste em rejeitar uma suposição fundamental que tem guiado todo o debate até aqui, a saber, que existe algo que separa a nossa mente do nosso corpo. Se a nossa mente e o nosso corpo não são separados – isto é, se eles são uma e a mesma coisa – então observar o comportamento de alguém é suficiente para saber quais são os seus estados mentais. Por exemplo, se eu estou conversando com um amigo e digo que acredito que o Uruguai tem mais chances de ser campeão desta Copa do Mundo do que o Brasil, e se meu amigo reage com uma expressão de desgosto, então é claro que eu estou acessando diretamente o fato de que ele não concorda comigo. Isso resolve nossos problemas, pois, na medida em que não há dúvida de que vemos corpos se comportando de tal-e-tal maneira, podemos evitar o solipsismo e o ceticismo sobre outras mentes!

Essa estratégia é conhecida como *behaviorismo filosófico* (que é sutilmente diferente do behaviorismo psicológico, que não nos interessa no momento). Behavioristas, em filosofia, afirmam que a

mente reduz-se ao comportamento de uma pessoa. Mas essa não é uma tese muito amplamente aceita, por várias razões. Em primeiro lugar, eu só posso conhecer minha própria mente observando meus comportamentos, e isso parece profundamente contraintuitivo. Quando eu penso que o almoço vai atrasar, não parece ser o caso que eu preciso observar meu próprio comportamento para saber disso. Eu não preciso observar se eu estou agindo de acordo com esse pensamento – eu simplesmente sei que eu penso que o almoço vai atrasar! É exatamente por isso que apresentamos a tese do acesso privilegiado no começo desta seção, pois ela relamente parece muito intuitiva.

No entanto, o behaviorismo implica que eu apenas posso saber sobre o que eu estou pensando através do meu comportamento. Além disso, há muitos pensamentos possíveis que podem ser manifestados pelo mesmo comportamento – em outras palavras, nossos comportamentos são *subdeterminados* por pensamentos diferentes. Por exemplo, se você observa alguém na estação de ônibus consultando o relógio e andando de um lado para o outro, talvez você pense que essa pessoa pensa que o ônibus está atrasado. Mas também pode ser o caso que ela não tenha crença alguma sobre o horário do ônibus, e que seja naturalmente ansiosa (como eu), ou ainda que esteja simplesmente agindo por cacoete. Para virtualmente qualquer comportamento observável, você pode imaginar uma plethora de pensamentos possíveis distintos que explicariam o comportamento em questão. Isso sugere fortemente que o behaviorismo filosófico é uma teoria inadequada.

Parece claro que acabar de uma vez por todas com a assimetria entre autoconhecimento e conhecimento de outras mentes não é uma estratégia viável. Talvez, então, a suposição errônea que nos levou à conclusão cética sobre outras mentes não seja a tese de acesso privilegiado por si só, mas sim a interpretação de que esse acesso dá-se de modo infalível e que os nossos conteúdos mentais sejam luminosos.

Uma estratégia é pensar que os processos que empregamos para obtenção de autoconhecimento são aprimoráveis, e que podemos falhar em executá-los em certas circunstâncias, pois não é incomum que falhemos na interpretação dos nossos próprios pensamentos, e às vezes precisamos passar por algumas experiências significativas para entender melhor a maneira como nossas ações e pensamentos se relacionam. Além disso, é um exagero dizer que nossos conteúdos mentais são luminosos, pois frequentemente agimos com base em certos pensamentos sem termos consciência disso, e apenas quando algo inesperado ocorre é que desviamos a atenção das ações em que estamos engajados para os pensamentos subjacentes a elas. Por essas razões, uma maneira interessante de pensar o nosso acesso privilegiado é como um *conhecimento prático*. Acessar nossos pensamentos é algo que aprendemos a fazer, assim como aprendemos a amarrar os nossos sapatos. A analogia vai mais longe: quando somos pequenos e não temos a coordenação manual necessária para amarrar os sapatos, essa parece uma tarefa hercúlea – mas ela se torna um tanto mais fácil na medida em que praticamos, até um momento em que nos tornamos proficientes, e então parece uma tarefa absolutamente trivial. Minha sugestão é de que o mesmo ocorre com o autoconhecimento: para qualquer adulto competente, sem dúvidas parece imediato acessar seus próprios pensamentos e demais conteúdos mentais, mas essa aparência engana, pois ela só emerge quando dominamos a prática de acessar nossa própria mente.

Será que há algum espaço para a assimetria entre o eu e o outro nessa perspectiva? Ela de fato sugere que há uma assimetria, mas que essa assimetria não é bem definida nem tem lugar fixo. Esse é o caso porque conhecer outras mentes, assim como conhecer a si mesmo, é uma questão de *prática*. Há certas pessoas, aquelas com quem estamos mais acostumados a conviver, que sabemos com facilidade sobre o que elas estão pensando e sentindo. Pense você mesmo em alguém com quem você tem proximidade, e note como frequentemente não é preciso palavras para acessar seus conteúdos

mentais com bastante acurácia. Além disso, a possibilidade de que certos comportamentos não condizam com os pensamentos que atribuímos a outras pessoas torna-se relevante apenas na medida em que há razões para duvidar da verdade das nossas atribuições, isto é, apenas na medida em que há casos em que há problemas de ordem prática que impeçam o convívio. Por exemplo, se eu digo que estou com frio e se você pergunta se é preciso desligar o ar condicionado e eu respondo “você está maluco? Está muito quente aqui!”, então você tem toda razão para suspeitar que eu sequer sei o que significa ‘estar com frio’.

Considerações finais

Aqui apresentamos duas problemáticas sobre o autoconhecimento. A primeira delas é sobre a natureza desse processo cognitivo: como, afinal de contas, obtemos conhecimento sobre nós mesmos? A segunda delas é: se há acesso privilegiado aos nossos conteúdos mentais, então estamos velados ao acesso aos conteúdos mentais de outros? Ao considerarmos as respostas da primeira questão e observarmos que tanto a teoria quase-perceptual do autoconhecimento quanto a teoria da transparência têm seus problemas, talvez seja importante pensar em uma terceira via que surge naturalmente da nossa resposta à segunda questão. Se temos acesso privilegiado à nossa mente porque somos proficientes em lidar conosco mesmos, então talvez o autoconhecimento não seja como a percepção de objetos com propriedades – como a percepção de uma parede verde – nem o resultado de uma deliberação racional acerca das evidências para acreditar em certa proposição, mas a *prática* de deliberar sobre as evidências para acreditar nessa ou naquela proposição. É importante notar que essa via também não exclui que o autoconhecimento seja parecido com a percepção – pois podemos entender a percepção como um *conhecimento prático* também, como vimos no capítulo anterior.

Leituras recomendadas

Um mapeamento perspicuo das teorias sobre autoconhecimento é encontrado em Medeiros (2013). Para uma excelente apresentação da condição de transparência, veja Silva Filho (2013). Silva Filho também a defende de algumas das objeções apresentadas acima, mas sem considerar a hipótese de que autoconhecimento seja conhecimento prático. O quinto capítulo do livro escrito por Eric Matthews sobre filosofia da mente discute solipsismo e conhecimento de outras mentes com base na disputa entre materialismo e dualismo (Matthews, 2007). O décimo terceiro capítulo do livro de Dan O'Brien também trata do assunto de outras mentes e conhecimento de si (O'Brien, 2013).

Bibliografia

- Abath, A. (2014). Crença e Percepção. In J. Branquinho & R. Santos (Eds.), *Compêndio em Linha de Problemas da Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Austin, J. L. (1993). *Sentido e Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Carvalho, E. M. de. (2015). O argumento da ilusão/alucinação e o disjuntivismo: Ayer versus Austin. *Sképsis*, (12), 85–107.
- Dretske, F. (2009). Operadores Epistêmicos. *Intuitio*, 2(3), 400–418.
- Dutra, L. H. de A. (2010). *Introdução à Epistemologia*. São Paulo: UNESP.
- Flores, T. A. (2012). A noção de justificação epistêmica como conceito de avaliação epistêmica. *Ágora Filosófica*, 1(1), 179–197.
- Fumerton, R. (2014). *Epistemologia*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Gettier, E. (2005). É a crença verdadeira justificada conhecimento? Disponível em: https://criticanarede.com/epi_gettier.html
- Grayling, A. C. (2015). Percepção e conhecimento. Disponível em: <https://criticanarede.com/agraylingpercepcaoconhecimento.html>
- Greco, J., & Sosa, E. (2015). Epistemologia da virtude. *Intuitio*, 8(1), 325. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/19738>
- Lewis, D. (2012). Conhecimento esquivo. Disponível em: <https://criticanarede.com/esquivo.html>
- Matthews, E. (2007). *Mente: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed.

Medeiros, E. V. De. (2013). *Teorias da introspecção e psicologia moral*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/78157>

Nunes, Á. (2015). O que é conhecimento? Disponível em: <https://criticanarede.com/anunesoqueeoconhecimento.html>

Nunes, Á. (2015). O problema do ceticismo. Disponível em: <https://criticanarede.com/anunesoproblemadoceticismo.html>

O'Brien, D. (2013). *Introdução à teoria do conhecimento*. Lisboa: Gradiva.

Oliva, A. (2011). *Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.

Pereira, R. H. de S. (2014). Não-conceitualismo. In J. Branquinho & R. Santos (Eds.), *Compêndio em Linha de Problemas da Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Perini-Santos, E. (2018). Fiabilismo. In R. Santos & P. Galvão (Eds.), *Compêndio em Linha de Problemas da Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Pollock, J. (2016). O problema de Gettier. Disponível em: <https://criticanarede.com/conhecimento.html>

Pritchard, D. (2016). Epistemologia da virtude anti-sorte. *Intuitio*, 9(1), 148–181.

Rodrigues, L. E. (2014). Percepção. In J. Branquinho & R. Santos (Eds.), *Compêndio em Linha de Problemas da Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Rodrigues, L. E. (2013). Conhecimento. In J. Branquinho & R. Santos (Eds.), *Compêndio em Linha de Problemas da Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Rodrigues, L. E. (2006). Internismo e externismo fundacionalistas: o que são? Disponível em: https://criticanarede.com/epi_internalismo.html

Russell, B. (2001). *Os Problemas da Filosofia*. Coimbra: Almedina.

- Sekuler, R., & Blake, R. (2016). Percepção. Disponível em: https://criticanarede.com/fil_aparenciareal.html
- Silva Filho, W. (2013). *Sem ideias claras e distintas*. Salvador: EDUFBA.
- Silva, R. (2013). Cepticismo. In J. Branquinho & R. Santos (Eds.), *Compêndio em Linha de Problemas da Filosofia Analítica*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Sosa, E. (2013). *Epistemologia da virtude*. São Paulo: Loyola.
- Steup, M. (2012). Epistemologia. *Investigação Filosófica*, E2(artigo digital 3).
- Thomas, J. (2006). Conhecimento e cepticismo. Disponível em: https://criticanarede.com/epi_cepticismo.html
- Valcarenghi, E. C. (2008). O internalismo pode integrar uma análise correta do conceito de conhecimento? *Kriterion: Revista de Filosofia*, 49(117), 39–66. <http://doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100003>
- Williamson, T. (2017). Epistemologia de Prioridade do Conhecimento. *Pensando - Revista de Filosofia*, 8(15), 338–349.
- Williges, F. (2013). Conhecimento, ceticismo e alternativas relevantes em Dretske. *Sképsis*, (9), 40–85.