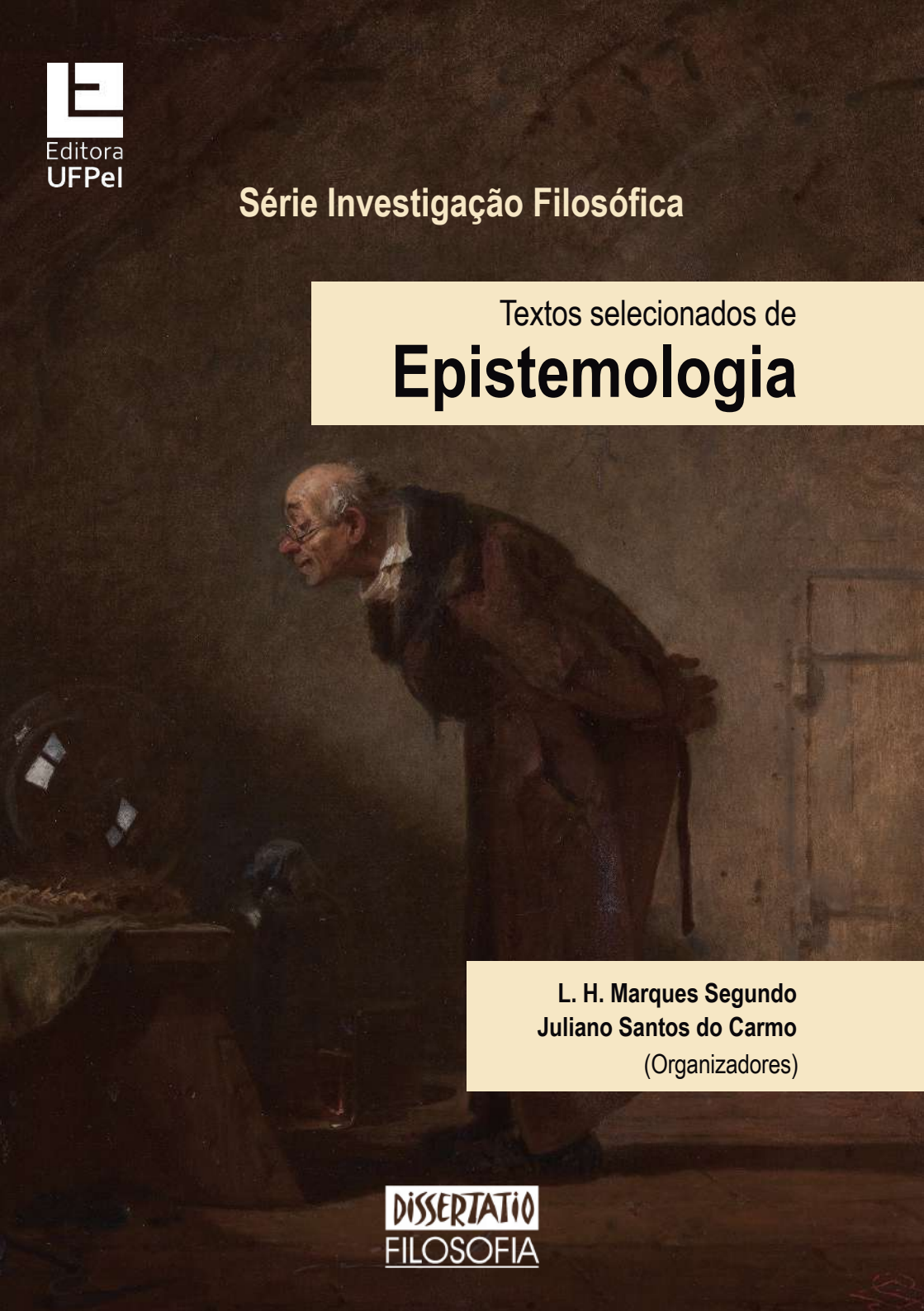
Editora
UFPel

Série Investigação Filosófica

Textos selecionados de

Epistemologia



L. H. Marques Segundo
Juliano Santos do Carmo
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

TEXTOS SELECIONADOS DE EPISTEMOLOGIA

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE EPISTEMOLOGIA

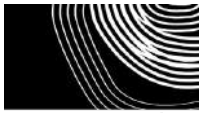
Luiz Helvécio Marques Segundo
Juliano Santos do Carmo
(Organizadores)

Pelotas, 2021

REITORIA
Reitora: Isabela Fernandes Andrade
Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva
Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira
Representantes das Ciências Agronômicas: Victor Fernando Büttow Roll
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues
Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORA DA UFPEL
Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)



CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do ***Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia*** do Departamento de Filosofia da UFPel e do ***Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (https://plato.stanford.edu/), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE
Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA
Marco Aurélio Scarpino Rodrigues (Revisor em Língua Portuguesa)
Rafaela Nobrega (Diagramadora/Capista)

ORGANIZADORES DO VOLUME
Luiz Helvécio Marques Segundo (UFSC)
Juliano Santos do Carmo (UFPel)

TRADUTORES E REVISORES
Aluizio Couto (UFMG)
Delvair Custódio Moreira (UFMA)
Felipe Castelo Branco Medeiros (PUCRS)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Luiz Paulo da Cas Cichoski (UFMT)
Matheus Rui (UFSC)

CRÉDITO DA IMAGEM DE CAPA
SPITZWEG, Carl. The Alchemist. Source: Wikimedia Commons

GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluízio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

© Série Investigação Filosófica, 2021

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

Universidade Federal do Amapá
Departamento de Filosofia
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores. A autorização para a tradução dos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* neste volume foi obtida pelo *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*.

Primeira publicação em 2021 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de epistemologia.
[recurso eletrônico] Organizadores: Luiz Helvécio Marques Segundo, Juliano Santos do Carmo – Pelotas: NEPFIL Online, 2021.

487p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-38-6

1. Filosofia. 2. Epistemologia I. Marques Segundo, Luiz Helvécio. II. Carmo, Juliano Santos.

COD 100

Para maiores informações, visite o site wp.ufpel.edu.br/nepfil

SUMÁRIO

Sobre a série Investigação Filosófica **15**
Introdução **17**

(I) O valor do conhecimento **24**
1. Problemas acerca do valor 25
2. Confiabilismo e problema de Mênon 26
3. Epistemologia da virtude e o problema do valor 33
4. Entendimento e valor epistêmico 39
5. O valor do conhecimento prático 42
6. Outras abordagens ao valor do conhecimento 44
7. Concepções forte e fraca de conhecimento 46
8. O valor da crença verdadeira 48
9. O valor do conhecimento estendido 52
Referências 55

(II) A ética da crença **69**
1. Ética da crença: uma breve história 69
1.1 Origens do debate 69
1.2 A ética da crença antes do século XIX 72
2. Normas doxásticas 73
2.1 Tipos de normas: prudenciais, morais e epistêmicas 73
2.2 Estrutura das normas: hipotéticas vs. Categóricas 75
2.3 Graus de acesso reflexivo 76
2.4 Relações entre normas doxásticas 77
3. A crença, seus objetivos e nosso controle sobre ela 80
3.1 A natureza da crença 80
3.2 O(s) objetivo(s) da crença 82
3.3 Conhecimento como a norma da crença 84

3.4 Controle de crenças 86
4. Evidencialismo: um panorama 87
4.1 Rigoroso vs. Moderado 87
4.2 Sincrônico vs. Diacrônico 88
4.3 Evidência e sua posse 89
5. Variedades de evidencialismo 90
5.1 Evidencialismo prudencial 90
5.2 Evidencialismo moral 91
5.3 Evidencialismo epistêmico 93
6. Variedades de não-evidencialismo 94
6.1 Não-evidencialismo prático 94
6.2 Não-evidencialismo conservador 97
6.3 Não-evidencialismo fideísta 98
7. A ética da aceitação 100
Referências 101

(III) Evidência 111
1. Evidência como aquilo que justifica a crença 114
2. Agentes racionais respeitam a sua evidência 120
3. Evidência como um guia para a verdade 130
4. Objetividade, publicidade e intersubjetividade 139
Referências 154

(IV) Epistemologia Social 160
1. Pano de fundo 161
2. Uma taxonomia da epistemologia social 164
3. Primeiro ramo: testemunho e desacordo 167
3.1 Condições de justificação para a crença testemunhal 167
3.2 Aprendendo pelo testemunho de especialistas 172
3.3 Pode o "silêncio" dar apoio à crença justificada? 173
3.4 Desacordo entre partes 175
4. Segundo ramo: a natureza e a epistemologia dos agentes coletivos 179
4.1 A existência e variedade de agentes doxásticos enquanto grupo 179
4.2 Problemas de agregação de crenças 182
4.3 Abordagens à justificação de grupo 184

5. Terceiro ramo: instituições e sistemas 190
5.1 A epistemologia social da ciência 190
5.2 Democracia e epistemologia social 192
5.3 Verdade, liberdade de expressão e a internet 201
5.4 Determinação da verdade e o processo legal 205
5.5 Epistemologia social moral 207
Referências 210

(V) Problemas epistemológicos do testemunho 216
1. A natureza do testemunho e sua vulnerabilidade epistemológica 217
2. Evidência de fundo e o problema da vulnerabilidade 221
3. Uma regra padrão para o testemunho 226
4. Transmissão de conhecimento 231
5. Reducionismo e antirreducionismo 234
6. Abordagens reducionistas ou a posteriori 239
6.1 Evidência de fundo e aprendizagem 240
6.2 Uma posição reducionista mínima 241
6.3 Estrutura inferencial 1: uma análise bayesiana 242
6.4 Estrutura inferencial 2: inferência a favor da melhor explicação 243
7. Defesas a priori do testemunho e oposição ao reducionismo 244
7.1 Permissão a priori 245
7.2 Autoconfiança 247
7.3 As bases morais da epistemologia do testemunho: a perspectiva do aval 248
8. Questões adicionais 251
8.1 Justiça epistêmica: “silenciamento”, preconceito e teoria das virtudes 251
8.2 O favorecimento do testemunho a uma epistemologia social 251
Referências 257

(VI) Desacordo 269
1. Desacordo e crença 270
2. Desacordo sobre crenças vs. desacordo sobre ações 271
3. Resposta ao desacordo vs. nível subsequente de confiança 274
4. Desacordo com superiores, inferiores, pares e desconhecidos 276
5. Desacordo entre pares 281
5.1 A Perspectiva do peso equivalente 282
5.2 A Perspectiva inflexível 286

5.2.1 Negando a anulação 286
5.2.2 Negando a tese do Peso Equivalente 292
5.2.3 A perspectiva das razões corretas 293
5.3 A Perspectiva Justificacionista 295
5.4 A Perspectiva da evidência total 297
5.5 Outras questões 300
5.5.1 Autoderrota 300
5.5.2 Questões formais 302
5.5.3 Desacordos atuais e desacordos possíveis 303
5.5.4 A irrelevância do desacordo entre pares 304
6. Desacordo e quantidade 305
7. Desacordo e ceticismo 307
Referências 310

(VII) Contextualismo epistêmico 320
1. Um pouco de história por meio do pano de fundo 321
2. Clarificação 324
3. Apoio ao CE 326
3.1 Um puzzle cético 327
3.2 A forma geral da solução contextualista 328
3.3 Algumas formas específicas de CE 330
3.4 Casos cotidianos 335
3.5 Outros casos, outras diferenças – loteria, Gettier e fechamento 338
4. Reações críticas e respostas contextualistas 339
4.1 Algumas objeções iniciais 339
4.2 CE e ceticismo 342
4.3 A teoria do erro do CE 344
4.4 Questões linguísticas 350
4.5 Questões adicionais – modais epistêmicos, pensamento, preservação e transferência de informação, raciocínio prático e relatos de atitudes 352
4.6 Alguns tratamentos invariantistas dos dados 353
4.6.1 Fatores pragmáticos 354
4.6.2 Pressuposições psicológicas de atribuição de conhecimento 355
4.6.3 Saliência, argumentos conflitantes e efeitos de foco 356
5. Mais argumentos a favor do CE, com algumas respostas não-contextualistas 357
5.1 Falibilismo e atribuições de conhecimento concessivas 357

5.2 Conhecimento e asserção 359
5.3 O papel social das atribuições de conhecimento 361
6. Perspectivas similares ao CE 363
Referências 365

(VIII) Transmissão de justificação e garantia 376
1. Introdução 377
2. Transmissão epistêmica 381
3. Falha de transmissão epistêmica 386
3.1 Falha trivial de transmissão versus não-transmissibilidade 386
3.2 Variedades de argumentos não-transmissíveis 388
4. Transmissibilidade como solucionadora de dúvidas 397
5. Aplicações 398
5.1 Provas moorianas e o debate sobre a justificação perceptual 399
5.2 O paradoxo de McKinsey 407
Suplementos 412
A. Transmissão de justificação proposicional versus transmissão de justificação doxástica 412
B. Formalizações bayesianas do template de dependência de informação 414
Referências 420

(IX) Representações formais da crença 426
1. Preliminares 427
1.1 Epistemologia Formal vs. Epistemologia Mainstream 427
1.2 Os objetos da crença 428
1.3 A Estrutura dos Objetos da Crença 429
2. Teoria da probabilidade subjetiva 431
2.1 A Estrutura Formal 431
2.2 Interpretações 433
2.3 Justificações 435
2.4 Regras de Atualização 437
2.5 Ignorância 439
2.6 Crença Qualitativa 441
3. Outras abordagens 444
3.1 Teoria Dempster-Shafer 444
3.2 Teoria da Possibilidade 448

3.3 Teoria do Ranqueamento 453
3.4 Teoria da Revisão de Crenças 463
3.5 Raciocínio não-monotônico 469
Referências 472

Sobre os tradutores e revisores **480**

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A *Série Investigação Filosófica* é uma coleção de livros de traduções de verbetes da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que se intenciona a servir tanto como material didático, para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia, quanto como material de estudo, para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bons materiais em português para indicarmos aos estudantes, e há uma certa deficiência na graduação brasileira de Filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, em relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Sendo assim, tentamos suprir essa deficiência, introduzindo essas traduções ao público de Língua Portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial, meramente pela glória da Filosofia. Aproveitamos para agradecer a John Templeton Foundation por financiar a publicação de vários dos livros de nossa série, incluindo este, e eximi-la de quaisquer opiniões aqui contidas, as quais são de responsabilidade de seus devidos autores. [*This publication was made possibile through a support of a grant from John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.*]

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados, além de, posteriormente, terem sido revisadas por especialistas nas respectivas áreas. Todas as traduções dos verbetes foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford*, razão pela qual o agradecemos imensamente. Sua disposição em contribuir para a ciência brinda os países de Língua Portuguesa com um material filosófico de excelência, disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim, contribuindo para nosso

maior princípio, a ideia de transmissão de conhecimento livre, além de, também, corroborar nossa intenção, a de promover o desenvolvimento da Filosofia em Língua Portuguesa e seu ensino no país. Aproveitamos o ensejo para agradecer, também, ao editor da UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos, ainda, a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem a dedicação voluntária desses colaboradores, nosso trabalho não teria sido possível. Esperamos, com o início desta Série, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da Filosofia em Língua Portuguesa.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (NEFIL/UFPEL)
Editores da *Série Investigação Filosófica*

INTRODUÇÃO

Presumo que o leitor, ao abrir este volume, já tenha certa familiaridade com alguns dos tópicos centrais discutidos na epistemologia tradicional: o problema da natureza do conhecimento e os contraexemplos *à la* Gettier; as principais teorias sobre a estrutura da justificação epistêmica (fundacionismo, coerentismo e talvez infinitismo) e sua natureza (internismo e externismo); algo sobre as principais fontes de conhecimento e justificação (percepção, memória e inferência); e alguns desafios céticos (os tropos pirrônicos, o gênio maligno cartesiano, o problema da indução).

Os artigos coligidos neste volume apresentam alguns problemas e discussões ainda escassos nos manuais introdutórios mais tradicionais e também alguns tópicos um pouco mais avançados para os quais o estudante naturalmente é conduzido. Vários desses tópicos são transversais, de modo que ajudarão o leitor numa compreensão mais alargada da epistemologia como um todo.

Para situar o leitor quanto aos tópicos presentes nesse volume, farei, no que segue, uma breve apresentação de cada questão central a ser tratada em cada um dos artigos.

Comecemos pelo **valor do conhecimento**. A questão central aqui é a de saber o que, afinal de contas, confere valor ao conhecimento? A tradição filosófica tem considerado, pelo menos desde Platão, que o conhecimento é mais valoroso do que a mera crença verdadeira. Mas em virtude de quê? Suponha que a finalidade epistêmica da crença seja a verdade. Suponha também que conhecimento seja crença verdadeira justificada (não-gettierizada). Ora, se a nossa meta epistêmica é a verdade, presumivelmente o conhecimento tem valor instrumental. Mas a crença verdadeira também nos permite alcançar a verdade. Sendo assim, contrário à nossa suposição inicial, o conhecimento não parece ser de fato mais valoroso que a mera crença verdadeira. Uma analogia talvez ajude a clarificar. Numa partida de futebol o que conta é o resultado. Supondo que esse resultado seja a vitória, o que importa são os gols. Se o time A ganha o jogo com um gol contra do time B e vence o campeonato, os jogadores ainda assim considerarão a sua vitória valorosa, uma

vez que a meta (fazer gols) foi cumprida.

Se permanece a intuição de que o conhecimento é mais valoroso que a mera crença verdadeira, resta-nos explicar o que exatamente confere esse valor. Talvez, assim como alguns possam não ver mérito na vitória do time A, possamos dizer que a mera crença verdadeira não possui mérito. Ou talvez tenhamos de abandonar o pressuposto de que o conhecimento seja apenas um meio para se alcançar um fim. Essas são algumas (de muitas outras) reflexões suscitadas pelo valor do conhecimento.

Passemos à **ética da crença**. Suponha que você empreste suas economias dos últimos anos a um amigo, que promete te devolver com juros dentro de um ano. Seu amigo, sendo um completo amador em finanças, perde todo o dinheiro em aplicações duvidosas e você acaba por tomar um calote. Seu amigo se desculpa dizendo que "o mercado é imprevisível". É natural que a sua resposta seja, "Imprevisível é o caramba, você um irresponsável!". A sua indignação, podemos presumir, se baseia em duas considerações. Primeiro, seu amigo não deveria acreditar que era capaz de fazer futuro no mercado financeiro (dado ser apenas um entusiasta de rede social); segundo, ele não deveria ter baseado sua ação em uma crença para a qual ele não dispunha de boas evidências. Talvez ele até tentasse amenizar sua ira dizendo que "Caso meus investimentos tivessem dado certo você não estaria reclamando". E você poderia notar que ainda assim ele teria sido um irresponsável. Não importa o resultado, um sujeito nunca deveria acreditar em algo para o qual carece de evidências.

O exemplo acima sugere uma conexão íntima entre normas epistêmicas e normais morais. Por exemplo, se um sujeito não tem permissão epistêmica para acreditar numa dada proposição (por exemplo, que suas aplicações renderam muito dinheiro), então ele não tem permissão moral para agir com base nessa crença. Ou até algo mais forte: se lhe faltam razões para crer numa dada proposição, então seria imoral caso ele insistisse na crença. Esse tipo de consideração anima as discussões entre os eticistas da crença. Será que de fato há esse tipo de conexão entre epistemologia e ética? Haverá algum tipo de crença cuja aquisição seja permitida na falta de algum tipo de credencial epistêmica? Se sim, em que condições não será o sujeito irresponsável ao formar crenças na ausência de evidências?

O nosso próximo tema é a própria **evidência**. Como vimos anteriormente, ter evidência a favor de uma crença é geralmente considerado uma condição *sine qua non* para que essa crença seja razoável. Em geral, quando temos evidência suficiente a favor de uma crença, dizemos que essa crença é provavelmente

verdadeira. Por exemplo, suponha que eu acorde, abra a janela, veja o dia ensolarado e forme a crença de que hoje não choverá. A minha crença perceptual de que o dia está ensolarado (a minha evidência) aumenta a probabilidade da minha crença de que hoje não choverá. Assim, podemos também dizer que a minha crença está justificada. Mas além de outras crenças, que tipos de coisa exatamente contam como evidência? Impressões digitais, gravações de áudio, relatos de terceiros, documentos históricos? À primeira vista poderíamos dizer que tudo isso. No entanto, na medida em que presumimos que dispor de evidências a favor de uma crença aumenta a sua probabilidade, deveríamos considerar que toda evidência é proposicional em caráter, uma vez que só proposições podem aumentar (ou diminuir) a probabilidade de outras proposições (e, por conseguinte, de uma crença).

Dito isso, deveríamos também supor que uma proposição só pode contar como evidência para um sujeito se for também o conteúdo de um estado mental ocorrente desse sujeito? E se for esse caso, isso não tornaria a evidência privada a ponto de que seja evidência apenas para tal sujeito? Essa talvez não seja uma consequência muito bem vinda, uma vez que a evidência é também considerada como algo de caráter público e que confere objetividade à investigação em geral – mas sobretudo à investigação científica. Os epistemólogos interessados na evidência têm de lidar com problemas desse tipo: oferecer uma caracterização de evidência que leve em consideração aquilo que comumente se considera evidência em contextos cotidianos e científicos e ao mesmo tempo se adeque às melhores concepções de justificação e conhecimento disponíveis no mercado.

Os dois tópicos seguintes dizem respeito à epistemologia social, que, diferentemente da epistemologia tradicional, tem como foco os fenômenos epistêmicos que ocorrem ao nível coletivo. Nesse sentido, a investigação filosófica da dimensão social do conhecimento, envolve o reconhecimento da dependência epistêmica que temos uns dos outros, das normas subjacentes à circulação e ao compartilhamento de informação e da avaliação das diversas fontes dispersoras de informação.

O **testemunho** talvez seja o mais explorado dos tópicos na epistemologia social até o presente momento. Ao contrário das fontes de conhecimento geralmente mais exploradas na epistemologia – percepção, memória e inferência – o testemunho depende não apenas dos mecanismos cognitivos do indivíduo, mas da palavra dos outros. Depende da sinceridade das pessoas, seus compromissos com a verdade, da dinâmica dos canais de informação, etc. Em que condições a palavra dos outros pode ser tomada como fonte de conhecimento e justificação? Será o testemunho uma fonte fundamental de conhecimento e justificação, ou será que a nossa justificação

pelo testemunho depende em última instância de outras fontes, como a percepção?

O **desacordo** é outro tópico central na epistemologia social. Suponha que Afonso acredita que a política ambiental de seu município está equivocada quanto à canalização do rio principal da cidade. Afonso pensa que a canalização do rio terá impactos ambientais com consequências drásticas para a população. Adeodato pensa diferente. Ele vê a canalização como positiva e com pouquíssimo impacto ambiental. Ambos são biólogos, têm acesso aos mesmos dados sobre o rio, sobre a população, etc., são igualmente competentes e possuem a mesma capacidade cognitiva. Qual é a reação razoável que deveríamos esperar de cada um deles depois de reconhecido o desacordo? Adeodato deveria abandonar sua crença e adotar a crença de Afonso (ou vice-versa)? Ou será que ambos deveriam suspender o juízo sobre o impacto da canalização do rio? Ou quem sabe cada um continuar com sua crença inicial? Além dessas questões, os epistemólogos procuram determinar em que condições há desacordo genuíno; quais são os fatores relevantes de desacordo; o que faz dois agentes serem considerados pares epistêmicos, dentre muitas outras.

Passemos a um tópico mais amplo, o **contextualismo epistêmico**. Uma maneira de introduzi-lo é através de sua resposta ao argumento cético quanto ao mundo externo. Relembremos o argumento do cérebro numa cuba. (P1) Não sei que não sou um cérebro numa cuba. (P2) Se sei que tenho mãos, então sei que não sou um cérebro numa cuba. (C) Logo, não sei que não tenho mãos. Esse argumento é pervasivo, pois funciona para qualquer crença que tenhamos sobre o mundo externo. Cada uma de suas premissas é plausível, embora a sua conclusão seja inaceitável. As tentativas mais tradicionais de se resolver esse impasse consideravam ou a rejeição de P1 ou de P2, alternativas que não se mostraram tão satisfatórias. O contextualismo, por sua vez, abandona um pressuposto mais fundamental, o **invariantismo**, ou seja, a tese segundo a qual o valor de verdade de "S sabe que **p**" não varia através de contextos conversacionais e não depende dos interesses práticos do sujeito. O contextualista, por outro lado, pensa que os padrões para o conhecimento variam de acordo com o contexto do atribuidor de conhecimento. Haverá contextos em que padrões moderados estarão em operação de modo que frases do tipo "S sabe que **p**" serão verdadeiras; e haverá contextos em que os padrões serão demasiado exigentes a ponto de "S sabe que **p**" ser falsa. É importante notar que a frase "S sabe que **p**" pode ser verdadeira num contexto e falsa em outro porque ela na verdade expressará proposições diferentes em contextos diferentes. Nesse sentido, frases de atribuições de conhecimento funcionam como frases em que ocorrem indexicas, por exemplo, "Eu sou o chefe", que expressará proposições diferentes dependendo de

quem a proferir. Em suma, para o contextualista, “S sabe que **p**” só expressa uma proposição porque há um índice contextual implícito na frase; se a explicitássemos, seria algo como “S sabe que **p** no contexto C”.

A estratégia contextualista para lidar com o quebra-cabeça cético é a seguinte. Em contextos ordinários, cotidianos, sabemos proposições como **tenho mãos**, pois, em geral, os padrões para o conhecimento não são exagerados. Por exemplo, num contexto conversacional normal em que alguém diz “Tenho mãos”, depois de sofrer um acidente com fogos de artifício, não exigimos que essa pessoa elimine a possibilidade de estar sonhando, estar sendo enganado por um gênio maligno ou ter sido raptado por um cientista comunista que lhe transformou em um cérebro numa cuba. Uma possibilidade relevante aqui talvez fosse a de ele estar confuso, ter perdido de fato as mãos e estar sentido um membro fantasma. Sendo assim, a conclusão do argumento cético só é verdadeira num contexto em que uma hipótese cética seja uma alternativa relevante e tenha de ser apropriadamente eliminada, não ameaçando, por isso, nossas atribuições de conhecimento em contextos ordinários. Nesse caso, o argumento cético seria um tipo de falácia do equívoco: as premissas dizem respeito à atribuição de conhecimento num contexto exigente, mas a sua conclusão nega conhecimento ao sujeito num contexto ordinário, menos exigente.

A solução contextualista ao desafio cético, embora interessante não está isenta de dificuldades e críticas. Será que ela é capaz de explicar de fato a força do argumento cético? Ao fazer menção ao argumento cético não estaria o contextualista elevando os padrões para o conhecimento e, assim, impedindo de uma vez por todas as atribuições em contextos ordinários? Os contextualistas têm respostas a essas perguntas. Além disso, eles oferecem exemplos de casos comuns que dão apoio à tese contextualista a despeito do sucesso (ou não) de sua resposta ao argumento cético.

Nosso próximo tópico é a **transmissão de garantia ou justificação**. Considere novamente o argumento cético apresentado acima. Uma estratégia não muito popular (mas que teve interessantes defesas) foi a rejeição de P2, o que implica a rejeição do princípio de fechamento: se S sabe que **p** & sabe que **p** implica **q**, então S sabe que **q**. Diversos exemplos foram oferecidos – como o da zebra e a mula disfarçada – na tentativa de motivar o abandono do fechamento. Vejamos. Embora um sujeito saiba perceptualmente que há uma zebra no zoológico, e saiba que se o animal é uma zebra então não é uma mula disfarçada de zebra, a sua evidência perceptual parece não ser suficiente para que ele saiba que o animal não

é uma mula disfarçada. Alguns epistemólogos pensam que esse tipo de exemplo não refuta o fechamento, mas sim algum tipo de princípio de transmissão: embora as premissas de um argumento possuam justificação ou garantia para o sujeito, tal justificação (ou garantia) não é transmitida para a conclusão do argumento. Tudo o que o fechamento diz é que se o sujeito sabe as premissas, então também sabe a conclusão, mas não especifica que tenha de saber **em virtude** de saber as premissas. Assim, um argumento dedutivo pode falhar em transmitir a garantia das premissas à conclusão devido ao sujeito já dispor de outras evidências a favor dessa conclusão; ou até mesmo porque a sua garantia para as premissas já pressupusesse que ele tivesse garantia para a conclusão. Por exemplo, o sujeito não pode saber que o animal não é uma mula disfarçada a partir das premissas de que o "animal é uma zebra" e que "se é uma zebra, então, não é uma mula disfarçada", porque talvez a sua crença de que o animal é uma zebra já pressuponha em alguma medida que ele tenha uma crença garantida de que zoológicos não expõem mulas disfarçadas de zebras.

A tentativa de especificar as condições de transmissão e falha de transmissão de garantia, além de interessante por si só, pode iluminar e ajudar na solução de vários **quebra-cabeças filosóficos**. Por exemplo, a infame prova de Moore – "Eis aqui uma mão; logo, há um mundo externo" – parece ser um caso claro de falha de transmissão. Outra interessante aplicação é na tentativa de solução do paradoxo de McKinsey. O paradoxo se dá devido à plausibilidade das seguintes teses – (A) S sabe *a priori* qual é o conteúdo de seus estados mentais, e (B) o conteúdo de vários estados mentais é parcialmente determinado pelo mundo externo – que tem a implicação implausível (C) S sabe *a priori* várias coisas sobre o mundo externo, algo que claramente exige a experiência empírica. Ao invés de ter de abandonar A ou B, pode-se argumentar que a garantia que o sujeito tem ao acessar seus próprios estados mentais e ao reconhecer que se ele tem uma crença empírica então seu conteúdo é parte do mundo externo não é transmitida para a sua crença sobre o mundo externo. O diagnóstico preciso dessas falhas dependerá das formulações adequadas dos vários tipos de falha de transmissão.

Por fim, passemos à **representação formal das crenças**. Esse é sem dúvida o tópico mais técnico a aparecer neste volume. É um tópico pertencente à epistemologia formal, o ramo da epistemologia que aplica técnicas formais da matemática e da lógica na construção de modelos para a análise dos fenômenos epistêmicos. Uma maneira simples de entendermos esse tipo de abordagem é espiando a abordagem bayesiana. Os bayesianos pensam que uma crença não é

um estado doxástico tudo-ou-nada: ou S acredita que **p** ou não acredita que **p**. Em geral as nossas crenças exibem graus: S acredita com mais força em **p** e com menos força que não-**p**, por exemplo. Os bayesianos representam esses graus de força de uma crença através de valores numéricos, valores entre 0 e 1 (0 representa que o sujeito está certo da falsidade da proposição e 1 representa sua certeza quanto à verdade da proposição). Por exemplo, se acredito muito fortemente que o atual presidente da República das Bananas é demente, podemos representar esse grau de crença como algo próximo de 1; e nesse caso, o meu grau de crença de que ele é são tem de ser próximo de 0. Se eu não sou capaz de me decidir sobre sua sanidade, o meu grau de crença é 0,5. Isso permite com que, através da teoria de probabilidades, calculemos o grau de crença que o sujeito deveria adotar depois de adquirir um determinado conjunto de evidências, por exemplo. Representar as crenças formalmente, como fazem os bayesianos, nos permite abordar certos problemas que de outro modo poderiam parecer mais simples ou mesmo intratáveis do ponto de vista da epistemologia tradicional. Há decerto outras formas de se representar a crença que não o bayesianismo, algumas incompatíveis, outras complementares. O leitor terá a oportunidade, com esforço e aplicação, de entendê-las no verbete presente nesta edição.

***

Esse volume é resultado da colaboração de vários filósofos, estudantes e professores que muito gentilmente se prontificaram a traduzir e revisar os verbetes a fim de que o estudante disponha de algum material de pesquisa de qualidade em língua portuguesa. Este projeto não seria possível sem o apoio do Grupo Investigação Filosófica, da Dissertatio/Editora UFPel e da John Templeton Foudation.

L. H. Marques Segundo
Ouro Preto, agosto de 2021.

(I) O Valor do Conhecimento*

Duncan Pritchard, John Turri e J. Adam Carter
Tradução: *Aluízio Couto*
Revisão: *L. H. Marques Segundo*

O valor do conhecimento sempre foi um tópico central em epistemologia. Desde os tempos do *Mênon* de Platão, os filósofos têm se perguntado: por que o conhecimento é mais valioso do que a mera crença verdadeira? O interesse pela pergunta aumentou nos anos recentes, com teóricos propondo uma gama de respostas. Mas alguns rejeitam a premissa da pergunta e afirmam que o valor do conhecimento é "inundado" pelo valor da crença verdadeira. E outros argumentam que *status* distintos do conhecimento, como a justificação ou o entendimento, são distintivamente valiosos. Chamaremos à questão geral do porquê o conhecimento é valioso de **problema do valor**.

---

* Pritchard, J. T.; CARTER, J. A. The Value of Knowledge. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/knowledge-value/. Acesso em: 12 out. 2021.

The following is the translation of the entry on The Value of Knowldge by Duncan Pritchard, John Turri and J. Adam Carter, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/knowledge-value/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-value/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

1. Problemas acerda do valor

No *Mênon*, de Platão, Sócrates levanta o seguinte problema: por que o conhecimento é mais valioso do que a mera crença verdadeira? Chamemos a isso de o **problema de *Mênon*** ou, antecipando distinções feitas abaixo, de **o problema primário do valor**.

Inicialmente, poderíamos apelar para o fato de que o conhecimento parece ser, do ponto de vista prático, mais útil do que a crença verdadeira, o que então traça essa diferença de valor. Mas, como Sócrates nota, isso pode ser posto em causa, dado que "uma crença verdadeira de que de que este é o caminho para Larissa o levará para Larissa da mesma forma que o conhecimento de que este é o caminho para Larissa". A Solução de Platão foi a de que o conhecimento é formado de um modo especial que o distingue da crença: o conhecimento, diferentemente da crença, deve estar "amarrado" à verdade, tal como as míticas estátuas amarradas de Dédalo. Como resultado, o conhecimento está mais bem ajustado para guiar a ação. Por exemplo, caso saibamos, e não apenas tenhamos a crença verdadeira, de que este é o caminho para Larissa, é menor a probabilidade de que sejamos perturbados pelo fato de que, inicialmente, o caminho parece estar conduzindo à direção errada. A mera crença verdadeira poderia ser, nesse ponto, abandonada, uma vez que poderíamos perder toda confiança de que este é o caminho correto a seguir.

O problema primário do valor tem sido diferenciado do **problema secundário do valor** (PRITCHARD, 2007, §2). O problema secundário do valor diz respeito à razão pela qual o conhecimento é mais valioso, de um ponto de vista epistêmico, do que **qualquer** subconjunto próprio de suas partes. Posto de outro modo, por que o conhecimento é melhor do que qualquer condição epistêmica aquém do conhecer? Isso inclui, mas não se restringe, à mera crença verdadeira. Para ilustrar a distinção, considere uma possível solução para o problema primário do valor: conhecimento é crença verdadeira justificada, e crença verdadeira justificada é melhor do que a mera crença verdadeira, o que explica por que o conhecimento é melhor do que a crença verdadeira. Se correta, essa hipótese responde de forma bem-sucedida ao problema primário do valor. No entanto, é preciso mais elaboração para responder ao segundo problema do valor. Por exemplo, é preciso mais elaboração para explicar por que o conhecimento é melhor do que a crença justificada.

Obviamente, de acordo com muitas teorias padrão do conhecimento, o conhecimento não é definido como crença verdadeira justificada. Por exemplo, de acordo com alguns teóricos, conhecimento é crença verdadeira justificada não

anulada (LEHRER; PAXON, 1969); segundo outras abordagens bastante discutidas, conhecimento é crença verdadeira não acidental (UNGER, 1968), sensitiva (NOZICK, 1981), segura (SOSA, 1999), causada de modo apropriado (GOLDMAN, 1967), ou produzida por virtude intelectual (ZAGZEBSKI, 1996). Isso nos coloca em posição de apreender o que alguns teóricos chamam de **problema terciário do valor**. O problema terciário do valor diz respeito à razão pela qual o conhecimento é **qualitativamente melhor** do que qualquer condição epistêmica aquém do conhecimento. Repare que se o conhecimento fosse apenas quantitativamente melhor do que aquilo que se situa ligeiramente aquém dele, em um *continuum* epistêmico fictício, por exemplo, a razão pela qual os epistemólogos dão tanta atenção a este ponto particular do *continuum* seria um mistério.

Por que o conhecimento tem esse "valor distinto", não compartilhado por aquilo que está ligeiramente aquém dele (PRITCHARD, 2009, p, 14)?

Nem todos os teóricos aceitam que os problemas do valor são genuínos. Por exemplo, à luz da bibliografia sobre o problema de Gettier, alguns teóricos negam que o problema secundário do valor seja genuíno. Nessa perspectiva, o que quer que seja adicionado à crença verdadeira justificada para bloquear exemplos de Gettier não aumenta o valor da situação intelectual do agente: não faz diferença se temos uma crença verdadeira justificada à prova de exemplos de Gettier em vez de uma mera crença verdadeira justificada (KAPLAN, 1985). Claro, exemplos de Gettier são peculiares e presumivelmente raros, e assim ter uma crença verdadeira justificada à prova de exemplos de Gettier é algo quase sempre confundido com a posse de uma mera crença verdadeira justificada. Isso poderia levar alguns teóricos a erradamente tomar o valor da última pelo valor da primeira. Outros teóricos negam que o problema primário do valor seja genuíno. Por exemplo, segundo uma abordagem, conhecimento é apenas crença verdadeira (SARTWELL, 1991). Se o conhecimento é crença verdadeira, então o conhecimento não pode ser melhor do que a crença verdadeira, dado que nada pode ser melhor do que si mesmo. Entretanto, a definição de conhecimento como crença verdadeira não tem sido muito aceita.

2. Confiabilismo e o Problema de *Mênon*

A primeira onda contemporânea de trabalhos sobre o problema do valor ocupou-se em grande medida da seguinte questão: se o problema apresentava

uma dificuldade distinta para abordagens confiabilistas do conhecimento, ou seja, perspectivas que, essencialmente, definem o conhecimento como crença verdadeira formada de maneira confiável. Em particular, o ponto era que o confiabilismo seria incapaz oferecer uma resposta até mesmo ao problema primário do valor.

Uma demonstração bastante clara do que está em jogo aqui é dada por Linda Zagzebski em alguns trabalhos (2003a), além de estar presente, também, em outros autores (DePAUL; ZAGZEBSKI, 1996; JONES, 1997; SWINBURNE, 1999, 2000; RIGGS, 2002a; KVANVIG, 2003; SOSA, 2007, cap. 4; CARTER; JARVIS, 2012). Em primeiro lugar, Zagzebski argumenta que a confiabilidade do processo pelo qual algo é produzido não acrescenta automaticamente valor ao produto. Dessa forma, não podemos assumir que a confiabilidade do processo pelo qual uma crença verdadeira é produzida irá acrescentar valor àquela crença verdadeira. Em defesa de sua afirmação, ela faz uma analogia com uma xícara de café. Ela afirma que uma boa xícara de café produzida por uma máquina confiável, isto é, uma máquina que regularmente produz boas xícaras de café, não tem mais valor do que uma xícara igualmente boa de café produzida por uma máquina de café não confiável.

Além disso, prossegue a objeção, a crença verdadeira é, em aspectos relevantes, similar ao café: uma crença verdadeira formada por um processo confiável de formação de crenças não é mais valiosa do que uma crença verdadeira formada por um processo não confiável de formação de crenças. Em ambos os casos, o valor da confiabilidade do processo decorre de sua tendência a produzir certo efeito valioso (bom café/crença verdadeira). Porém, o que isso significa é que no caso em que o efeito foi efetivamente produzido – no caso em que se tem uma boa xícara de café ou uma crença verdadeira – o valor do produto não é maior por ter sido produzido de maneira confiável.

Em outros momentos dessa bibliografia (KVANVIG, 2003), esse problema tem sido chamado de “problema da inundação” em virtude de como o valor da crença verdadeira “inunda” o valor da crença verdadeira produzida de modo confiável (de um modo que conduz à verdade). Assim expresso, a moral do problema parece ser a de que o erro dos confiabilistas é pensar que o valor do processo é capturado unicamente por sua confiabilidade, ou seja, sua tendência a produzir o efeito desejado. Uma vez que o valor do efeito inunda o valor da confiabilidade do processo por meio do qual o efeito foi atingido, isso significa que o confiabilismo não dispõe de recursos para explicar por que o conhecimento é mais valioso do que a crença verdadeira.

Não é claro que isso seja um problema específico do confiabilismo. Isto é, parece que se o problema é legítimo, ele irá afetar qualquer explicação do valor do

conhecimento que tenha as mesmas características relevantes do confiabilismo, quer dizer, considerar que o valor do conhecimento é maior do que o da crença verdadeira em virtude do valor instrumental do primeiro, em que o valor instrumental em questão é relativo ao bem valioso que é a crença verdadeira. Veja, por exemplo, Kvanvig (2003, cap. 3) para uma discussão sobre como abordagens internistas à justificação epistêmica interagem com o problema da inundação.

Além disso, como J. Adam Carter e Benjamin Jarvis (2012) argumentaram, há razões para desconfiar de uma premissa central que guia o argumento da inundação. A premissa em questão, referida como "Tese da Inundação" (PRITCHARD, 2011), afirma que se o valor de uma propriedade possuída por um item é um valor instrumental relativo apenas a um bem ulterior, e tal bem já está presente no item, então ela não pode acrescentar qualquer valor adicional. Carter e Jarvis alegam que aqueles que adotam a Tese da Inundação devem também, por paridade de raciocínio, adotar o corolário da tese, chamada por eles de Complemento da Tese da Inundação, segundo o qual se o valor de uma propriedade possuída por um item é um valor instrumental relativo apenas a um bem ulterior, e tal bem *fracassou* em estar presente no item, então ela não pode acrescentar qualquer valor adicional. No entanto, como eles argumentam, a Tese da Inundação e o Complemento da Tese da Inundação, juntamente com outras premissas plausíveis, implicam conjuntamente a conclusão desagradável de que propriedades epistêmicas não-factivas, mais notavelmente a justificação, **nunca** são propriedades epistemicamente valiosas de uma crença. Veja DUTANT (2013) para uma resposta crítica à linha de raciocínio de Carter e Jarvis. Para uma apresentação panorâmica de movimentos importantes do argumento, veja PRITCHARD (2011).

No entanto, mesmo se concedermos os principais elementos do argumento da inundação, há razões que o confiabilista pode oferecer como resposta (*vide* GOLDMAN; OLSSON, 2009; OLSSON, 2011; BATES, 2013; ROUSH, 2010; BROWN, 2012; DAVIES; JAGER, 2012; HOVARTH, 2009; PILLER, 2009). Por exemplo, certamente está aberta ao confiabilista a possibilidade de argumentar que o maior valor instrumental da crença verdadeira confiável em comparação com a mera crença verdadeira não precisa ser entendido puramente em termos de um valor instrumental relativo à crença verdadeira enquanto um bem. Pode haver, por exemplo, vários tipos de benefícios *práticos* em se ter uma crença verdadeira confiável, benefícios geradores de valor instrumental. De fato, vale reparar que a linha de resposta ao problema de *Mênon* esboçada por Platão, abordada acima, parece apelar especificamente para o maior valor prático instrumental do conhecimento

em comparação com a mera crença verdadeira.

Além disso, há motivo para pensar que essa objeção irá no máximo ter impacto em propostas **confiabilistas processuais**, ou seja, perspectivas que sustentam que todos os processos confiáveis de formação de crença são capazes de conferir um *status* epistêmico positivo às crenças assim formadas. Por exemplo, o **confiabilismo do agente** (GRECO 1999, 2000) pode talvez ser considerado imune a esse tipo de argumento. Isso é assim porque, de acordo com o confiabilismo do agente, nem todo tipo de procedimento confiável é capaz de conferir *status* epistêmico positivo a uma crença, mas apenas aqueles procedimentos que são características estáveis do "caráter cognitivo" do agente. A principal motivação em favor dessa restrição imposta aos procedimentos confiáveis é ela excluir alguns tipos de procedimento que, embora confiáveis, são estranhos e fugazes, causando assim dificuldades consideráveis à perspectiva (tal como procedimentos em que a confiabilidade se deve à alguma peculiaridade no ambiente em que está o sujeito, e não a qualquer traço cognitivo dele). No entanto, é possível argumentar de forma plausível que os traços confiáveis que constituem o caráter cognitivo de um agente têm algum valor independentemente do valor instrumental que eles têm em virtude de serem confiáveis, isto é, valor como um fim em si ou intrínseco. Se isso estiver correto, abre-se a possibilidade de os partidários do confiabilismo do agente escaparem do problema que incide sobre os confiabilistas puros.

O diagnóstico de Zagzebski a respeito do que motiva esse problema para o confiabilista parece, no entanto, afastar explicitamente tal contrarresposta. Segundo ela argumenta, o que levanta essa dificuldade é o fato de o confiabilista ter se filiado a um "modelo de crença máquina-produto" (*vide* ZAGZEBSKI, 2003a), no qual o produto é externo à causa. Não é claro o que exatamente Zagzebski quer dizer com esse ponto, mas ela parece pensar que ele mostra que mesmo onde o procedimento confiável é valioso de forma independente, ou seja, independentemente de ser confiável, ainda assim não se segue que o valor da causa irá, por transferência, acrescentar valor ao efeito. Aqui mais uma vez se recorre à analogia com o café: mesmo que uma máquina de café confiável fosse independentemente valiosa, ela não conferiria em virtude disso valor adicional a uma boa xícara de café.

Talvez a melhor maneira de avaliar a linha argumentativa acima seja considerar o que *é* exigido para resolver o problema que ela coloca. Talvez o que precisamos seja de uma conexão "interna" entre produto e causa, tal como o tipo de conexão interna que existe entre um ato e seu motivo, conexão essa que percebemos com clareza ao explicitamente avaliarmos as ações em termos dos

motivos que conduziram a elas (ZAGZEBSKI, 2003a). Nessa perspectiva, não entendemos o conhecimento como um estado composto por uma crença conhecida pelo agente, mas sim como um estado composto pela crença verdadeira *e* pela fonte a partir da qual essa crença verdadeira foi adquirida. Em suma, o problema com o modelo máquina-produto da crença é que ele nos leva a avaliar o estado de conhecimento independentemente do meio a partir do qual o conhecimento foi adquirido. Se, por outro lado, tivermos uma concepção de conhecimento que incorpora ao próprio estado de ter conhecimento o modo como esse conhecimento foi adquirido, podemos evitar esse problema.

Uma vez que nos distanciamos do modelo de crença máquina-produto, podemos aceitar que o valor independente do processo confiável pode assegurar que o conhecimento, sendo produzido dessa maneira, é mais valioso do que a mera crença verdadeira (ZAGZEBSKI, 2003a). Em particular, se o processo pelo qual se adquire a crença verdadeira for uma virtude epistêmica, um traço de caráter confiável e intrinsecamente valioso, pode-se garantir que o valor do estado de conhecer é, nesse caso, mais valioso do que qualquer estado correspondente meramente constituído por uma crença verdadeira.

Outros comentadores filiados ao campo (aqui entendido de maneira ampla) da epistemologia da virtude apresentaram sugestões parecidas. Por exemplo, Wayne Riggs (2002a) e Greco (2003) argumentaram em favor de uma versão da epistemologia das virtudes que recorre à noção de "crédito". Segundo essa versão, o agente que origina uma crença verdadeira, resultado por sua vez valioso, é digno de crédito. Em vez de derivar o valor extra do conhecimento em relação ao da crença verdadeira simplesmente do fato de o agente ter atingido o alvo (a crença verdadeira), Riggs e Greco argumentam que devemos considerar o conhecimento como o estado no qual o agente está quando ele é responsável por sua crença verdadeira. Somente dessa maneira, argumentam eles, podemos dar uma resposta ao problema do valor. Jason Baehr (2012), em contraste com Riggs e Greco, argumentou que teorias do conhecimento que recorrem à ideia de crédito não respondem ao problema do valor. Em vez disso, "oferecem bases para negar" (2012, p. 1) que o valor do conhecimento exceda o valor da crença verdadeira.

No entanto, é interessante notar que outros epistemólogos da virtude, mais notadamente Ernest Sosa (2003), também defendem uma perspectiva que recorre à noção de "crédito", mas mesmo assim parecem se manter filiados à perspectiva máquina-produto. Isto é, em vez de analisar o estado do conhecimento como algo constituído tanto pela crença verdadeira quanto por sua fonte, eles encaram o

estado como algo distinto do processo, mas pensam que o fato de o processo ser intrinsecamente valioso confere valor adicional a qualquer crença assim produzida. Com a perspectiva de Sosa em mente, é interessante nos perguntarmos por que razões, afinal, precisamos analisar o conhecimento do modo que Zagzebski e outros sugerem caso queiramos contornar o problema do valor.

O modo mais direto de abordar a questão é considerar se é realmente verdade que uma causa valiosa não pode conferir valor a seu efeito nos casos em que causa e efeito estão separados da maneira que, segundo Zagzebski, é problemática para o conhecimento. Uma comentadora que tem disputado o argumento do autor, colocando em causa a posição apresentada, é Berit Brogaard (2007; PERCIVAL, 2003; PRITCHARD, 2007, §2), que afirma que uma causa valiosa pode sim conferir valor a seu efeito nos casos relevantes. Brogaard afirma que epistemólogos da virtude como Zagzebski e Riggs endossam aquela posição porque aderem ao que ela chama concepção "mooriana" do valor, de acordo com a qual se duas coisas têm as mesmas propriedades intrínsecas, elas são igualmente valiosas. Assim, se a crença verdadeira e o conhecimento têm as mesmas propriedades intrínsecas (o que seria o caso na perspectiva do conhecimento que eles rejeitam), segue-se que eles têm o mesmo valor. Dessa forma, é crucial entender o conhecimento como algo dotado de propriedades intrínsecas distintas daquelas da crença verdadeira antes de se nutrir a esperança de resolver o problema do valor.

Caso se sustente que há apenas valor intrínseco e valor instrumental, então essa concepção de valor é convincente, uma vez que objetos com as mesmas propriedades intrínsecas trivialmente têm a mesma quantidade de valor intrínseco, e é plausível pensar que eles tenham também a mesma quantidade de valor instrumental (ao menos no mesmo tipo de ambiente). No entanto, a concepção mooriana do valor é problemática, pois – como apontaram Wlodek Rabinowicz e Toni Rønnow-Rasmussen (1999, 2003) – parece haver objetos que valorizamos em si mesmos, mas cujo valor é derivado de eles serem extrinsecamente relacionados a outra coisa que valorizamos. Isto é, tais objetos são valiosos como um **fim**, ou seja, não instrumentalmente – sem que dessa forma sejam intrinsecamente valiosos. Para críticas a essa abordagem do valor enquanto fim, veja BRADLEY (2002).

O exemplo padrão a esse respeito é o vestido da Princesa Diana. Ele seria considerado mais valioso do que uma réplica exata simplesmente porque pertenceu à Diana, o que claramente é uma propriedade extrínseca do objeto. Muito embora o valor extra que recai sobre o objeto se deva às suas propriedades extrínsecas, ainda é verdade que o vestido é (apropriadamente) valorizado em si mesmo, sendo

assim valorizado de modo não instrumental.

Dado que o valor desse tipo é possível, segue-se que poderia ser o caso de valorizarmos uma crença verdadeira mais do que outra em virtude de suas características extrínsecas, em outras palavras, uma dessas crenças verdadeiras, mas não a outra, foi produzida por um traço cognitivo confiável que é valioso de forma independente. Por exemplo, pode ser que valorizamos mais a formação de uma crença verdadeira por meio de um traço cognitivo confiável do que uma mera crença verdadeira porque a primeira crença é produzida de um modo tal que somos dignos de crédito por acreditar na verdade. Por isso, há uma lacuna crucial no argumento de Zagzebski.

Uma resposta diferente ao desafio levantado por Zagzebski ao confiabilismo é oferecida por Michael Brady (2006). Em defesa do confiabilismo, Brady recorre à ideia de que ser valioso é ser um objeto adequado ou apropriado a atitudes valorativas positivas, tal como admiração ou amor (BRENTANO [1889], 1969; CHISHOLM, 1986; WIGGINS, 1987; GIBBARD, 1990; SCANLON, 1998). Um objeto ser mais valioso do que outro é algo que deve, nessa perspectiva, ser entendido em termos do fato de que ele é mais digno de avaliação positiva. Assim, nessa concepção de valor, o problema dele para o confiabilismo resume-se à questão de o porquê o conhecimento é mais digno de avaliação positiva do que a mera crença verdadeira. O ponto de Brady é que, ao menos no interior desse arcabouço axiológico, *é* possível para o confiabilista oferecer uma explicação convincente sobre a razão pela qual a crença verdadeira confiável, e, por conseguinte, o conhecimento, é mais valiosa do que a mera crença verdadeira.

Central para o argumento de Brady é sua afirmação de que há vários modos pelos quais se pode avaliar algo positivamente, e assim várias maneiras diferentes pelas quais algo pode ser valioso. Além disso, Brady argumenta que podemos distinguir entre atributos valorativos **ativos** e **passivos***,* em que a primeira classe de atitudes envolve a busca pelo bem em questão. Por exemplo, pode-se valorizar ativamente a verdade, caso em que isso envolve, por exemplo, um esforço para descobrir a verdade. Em contraste, pode-se em outros momentos valorizar a verdade forma meramente passiva, simplesmente respeitando-a ou contemplando-a.

Com esse ponto em mente, a tese central de Brady é a de que, segundo a explicação confiabilista, o conhecimento é mais valioso do que a crença verdadeira porque certas atitudes valorativas positivas e ativas são adequadas apenas em relação ao primeiro (crença verdadeira confiável). Em particular, dadas suas características intrínsecas, a crença verdadeira confiável é digna de uma postura

de amor ativo, ao passo que uma postura de amor ativo em relação à crença verdadeira não confiável (acidental) em virtude de suas características intrínsecas seria inteiramente inapropriada, uma vez que nada pode ser feito para alcançar a crença verdadeira não confiável que ao mesmo tempo não conflite com o amor à verdade.

Trata-se de uma proposta intrigante, que abre uma possível via de defesa contra o tipo de objeção máquina-produto, considerada anteriormente, ao confiabilismo. Um problema que essa manobra enfrenta, no entanto, é não ser claro se podemos ou não dar sentido à distinção que Brady estabelece entre atitudes valorativas ativas e passivas, ao menos na esfera epistêmica. Quando Brady fala de atitudes valorativas passivas perante a verdade, ele oferece exemplos como a contemplação, a aceitação, o acolhimento, a afirmação e o respeito. Algumas dessas atitudes, no entanto, não são casos claros de atitudes valorativas positivas. Além disso, algumas delas também não são obviamente passivas. Por exemplo, contemplar a verdade é realmente valorá-la **positivamente**, e não simplesmente considerá-la? Ademais, ao aceitar, afirmar ou acolher a verdade, não se está **ativa** e positivamente valorando a verdade? Essas atitudes valorativas não se manifestariam no tipo de ação prática que Brady pensa ser a marca das atitudes valorativas ativas? É preciso desenvolver mais essa distinção antes de atribuir a ela o trabalho filosófico que Brady tem em mente**.**

3. Epistemologia da Virtude e o Problema do Valor

Até aqui a discussão tomou como dado que quaisquer que sejam os problemas que o confiabilismo enfrenta a respeito disso, há teorias epistemológicas disponíveis – alguma forma de epistemologia das virtudes, por exemplo – que podem lidar com eles. Mas nem todos no debate contemporâneo aceitam isso. Talvez o cético mais conhecido seja Jonathan Kvanvig (2003), que argumenta que por mais que a epistemologia da virtude (juntamente com alguma forma de internismo epistêmico) possa resolver o problema primário do valor (ou seja, de explicar por que o conhecimento é mais valioso do que a mera crença verdadeira), o desafio real a que precisamos responder é posto pelo problema secundário do valor (o problema de explicar por que o conhecimento é mais valioso do que aquilo que fica aquém do conhecimento); e Kvanvig diz que não há solução disponível para *isso*. Isto é, Kvanvig argumenta que há uma condição epistêmica, crença verdadeira justificada, essencialmente, que está aquém do conhecimento, mas que não é menos valiosa que o conhecimento. Ele conclui que o foco da epistemologia não

deveria ser o conhecimento, mas sim o **entendimento**, uma condição epistêmica que, segundo Kvanvig, claramente tem mais valor do que o conhecimento *e* também do que aquelas condições epistêmicas que estão aquém do conhecimento, como a crença verdadeira justificada.

O que Kvanvig diz sobre o entendimento será abordado mais abaixo. Em primeiro lugar, consideremos os desafios específicos que ele levanta em relação à epistemologia das virtudes. O argumento de Kvanvig se baseia na suposição de que é essencial a qualquer abordagem do conhecimento que se filie à epistemologia da virtude, e, em todo o caso, a qualquer abordagem internista (isto é, uma abordagem para a qual a presença de uma condição de justificação subjetiva é um item necessário para a posse do conhecimento), que ela também inclua uma condição anti-Gettier. Se isso estiver correto, segue-se que mesmo que a epistemologia da virtude tenha uma resposta para o problema primário do valor – e Kvanvig concede isso – ela ainda não terá uma resposta para o problema secundário do valor, uma vez que o conhecimento não é simplesmente crença verdadeira virtuosa. Além disso, Kvanvig argumenta que tão logo reconheçamos que a ideia de uma abordagem não-gettierizável do conhecimento é simplesmente artificiosa, fica claro que não há qualquer valor na condição anti-Gettier sobre o conhecimento que justifique sua imposição. Mas se isso estiver correto, segue-se, mesmo de acordo com a epistemologia da virtude, que o conhecimento, ou seja, a crença verdadeira virtuosa e não-Gettierizável, não é mais valiosa do que alguns de seus subconjuntos próprios, em outras palavras, o mero ato de acreditar na verdade virtuosamente.

Há ao menos dois aspectos potencialmente problemáticos no argumento de Kvanvig. De início, não é de todo claro porque a condição anti-Gettier sobre o conhecimento fracassa em acrescentar valor, algo que parece ser presumido aqui. De forma mais geral, Kvanvig parece estar implicitamente supondo que se uma análise do conhecimento é repulsiva e artificiosa, isso é em si mesmo razão para duvidar que o conhecimento seja particularmente valioso, ao menos se assumirmos que há condições epistêmicas que estão aquém do conhecimento e às quais podemos fornecer uma análise elegante. Embora um pressuposto similar a respeito da relação entre a elegância (ou falta dela) da análise do conhecimento e do valor do objeto analisado seja um lugar comum na bibliografia epistemológica. Confira, por exemplo, Zagzebski (1999) e Williamson (2001, cap. 1), cujo pressuposto é controverso. Para uma discussão crítica desse pressuposto, veja DePaul (2009).

De qualquer maneira, um problema mais sério é o fato de que muitos epistemólogos da virtude, entre eles Sosa (1988, 1991, 2007), Zagzebski (1996,

1999) e Greco (2003, 2007, 2008, 2009), todos consistentes epistemólogos da virtude, pensam que sua perspectiva **pode** lidar com os problemas de Gettier sem a necessidade de acrescentar uma condição anti-Gettier extra ao conhecimento. O modo como isso é alcançado é por meio da manobra mencionada acima: tratar o conhecimento como um estado que inclui tanto a crença na verdade quanto a fonte virtuosa por meio da qual essa crença verdadeira foi adquirida. Crucialmente, porém, há para epistemólogos da virtude robustos uma diferença importante entre (i) uma crença ser verdadeira e formada de forma virtuosa e (ii) uma crença ser verdadeira porque formada virtuosamente. A formulação do conhecimento nessas linhas, eles insistem, garante que a crença alvo não seja gettierizada. Mais do que isso, os epistemólogos da virtude robustos pensam que esse último tipo de formulação oferece os recursos para explicar por que o conhecimento é distintivamente valioso.

Para apreciar esse ponto sobre o valor, considere o seguinte "enquadramento de performance de normatividade", a que os epistemólogos da virtude robustos explícita ou implicitamente endossam quando explicam o valor do conhecimento enquanto crença verdadeira por causa da virtude.

Enquadramento de Performance de Normatividade

Tese das dimensões de avaliação: Qualquer performance com um objetivo pode ser avaliada em três dimensões: (i) se foi bem-sucedida, (ii) se foi hábil e (iii) se o sucesso é por causa da habilidade.

Tese da Conquista: Se, e somente se, o sucesso ocorre por causa da habilidade, a performance não é apenas bem-sucedida, mas também uma conquista.

Tese do Valor: Conquistas são valiosas como um fim (i.e., valiosas em si mesmas) de uma maneira que os meros sucessos advindos de sorte não são.

Repare que se o conhecimento é uma performance cognitiva que é uma **conquista**, então, fazendo referência ao conjunto de afirmações acima, o epistemólogo da virtude robusto pode responder não apenas ao problema secundário do valor, mas também ao problema terciário do valor (i.e., o problema de explicar por que o conhecimento é mais valioso, em tipo e não apenas em grau, do que aquilo que

está aquém do conhecimento). Isso é assim porque, nessa perspectiva, o conhecimento é simplesmente o aspecto cognitivo de uma noção mais geral, a de conquista, e isso é o caso mesmo se meros sucessos produzidos por virtudes intelectuais, mas que não ocorrem **por causa** delas, não sejam conquistas.

Com relação à **tese do valor**, pode-se objetar que alguns sucessos que ocorrem por causa da habilidade – i.e., conquistas, segundo essa perspectiva – são demasiadamente triviais ou fáceis ou perversas para contar como valiosas. Essa linha de objeção está longe de ser decisiva. Afinal, está aberto ao epistemólogo da virtude robusto o argumento de que a afirmação é apenas a de que todas as conquistas são valiosas como um fim em si *qua* conquistas, e não que o valor total de cada conquista seja particularmente alto. Assim, é compatível com a proposta o fato de que algumas conquistas têm um valor muito baixo – talvez até negativo, se possível – em virtude de suas outras propriedades (e.g., sua trivialidade). De fato, uma segunda opção a esse respeito é aceitar que nem todas as conquistas sejam valiosas em si mesmas, mas ao mesmo tempo sustentar que é da natureza das conquistas ter esse gênero de valor (e.g., tal como é defensável que é parte da natureza do prazer ser um bem, muito embora alguns prazeres sejam ruins). Como notado acima, uma vez que tudo o que é requerido para satisfazer o problema (terciário) do valor é mostrar que o conhecimento é, em geral, distintivamente valioso, essa afirmação quase certamente seria suficiente para os propósitos do epistemólogo da virtude robusto.

De qualquer maneira, mesmo se a tese do valor for correta, – e, de fato, mesmo se as teses da conquista e das dimensões de avaliação estiverem também corretas – a menos que o conhecimento seja um tipo de conquista, o epistemólogo da virtude robusto ainda não vindicou satisfatoriamente qualquer um dos problemas do valor para o conhecimento mencionados anteriormente – e este é talvez o elemento mais controverso da proposta. Há dois problemas chave com a afirmação de que o conhecimento envolve conquista cognitiva. O primeiro é que, por vezes, parece haver no conhecimento mais do que a conquista cognitiva; o segundo é que, por vezes, parece haver no conhecimento menos do que a conquista cognitiva.

Com relação ao primeiro ponto, repare que as conquistas parecem ser compatíveis com ao menos um tipo de sorte. Suponha que um arqueiro atinja o alvo empregando as habilidades relevantes do arco e flecha, mas seu sucesso é "gettierizado" pela intervenção da sorte entre o tiro e a chegada no alvo. Por exemplo, suponha que uma rajada anômala de vento tire a flecha de seu rumo, mas uma segunda rajada anômala calhe de colocá-la no rumo de novo. O sucesso do arqueiro

é um caso de sorte no sentido de que facilmente poderia ter sido um fracasso. Quando o que está em causa são "intervenções" da sorte desse tipo, a explicação de Greco sobre as conquistas consegue oferecer uma boa explicação acerca da razão pela qual o sucesso em causa não constitui uma conquista. Afinal, não diríamos no caso que o sucesso se deveu à habilidade do arqueiro.

Entretanto, repare que nem todas as formas de sorte envolvem intervenções. Considere o seguinte exemplo oferecido por Pritchard (2010a, cap. 2). Suponha que nada intervenha entre o disparo da flecha e a chegada no alvo. Mesmo assim, o sucesso ainda é devido à sorte no sentido relevante porque, sem que o arqueiro saiba, ele calhou de disparar em direção ao único alvo cujas imediações não eram afetadas por um campo de força que teria repelido a flecha. O sucesso do arqueiro é uma conquista? A intuição ditaria que sim; claramente parece ser um caso de sucesso fruto de habilidade, por mais que a sorte incida sobre esse sucesso. Conquistas são, assim, aparentemente compatíveis com a sorte nessa forma "ambiental", por mais que elas não sejam compatíveis com a sorte em sua forma padrão, "interventora".

A importância dessa conclusão para nossos propósitos é a de que o conhecimento é incompatível com *ambas* as formas de sorte. Para ver que isso é o caso, basta notar que um análogo epistemológico do exemplo do arqueiro é o famoso exemplo do celeiro falso (GINET, 1975; GOLDMAN, 1976). Nesse exemplo, temos um agente que forma uma crença verdadeira de que há um celeiro em sua frente. Além disso, sua crença não está sujeita ao tipo de sorte "interventora" vista acima e que é uma característica padrão de casos ao estilo Gettier. Não é, por exemplo, o caso em que o agente olha para o que parece ser um celeiro, mas que na verdade não é um celeiro, e mesmo assim sua crença é verdadeira porque há um celeiro por trás do objeto com formato de celeiro para o qual ele olha. No entanto, sua crença está sujeita à sorte ambiental pois, sem que ele saiba, ele está no condado dos celeiros de fachada, e nesse condado qualquer outro objeto com a forma de celeiro é celeiro de fachada. Como resultado, a crença dele é apenas fortuitamente verdadeira uma vez que ele poderia muito facilmente estar enganado a esse respeito. Dado que esse exemplo é estruturalmente equivalente ao do caso do "arqueiro" mencionado acima, parece que, tal como julgamos que o arqueiro exibe uma conquista naquele caso, temos de julgar que o agente deste exemplo exibe uma conquista cognitiva aqui. O problema, contudo, é que até pouco tempo atrás muitos filósofos aceitavam que o agente no caso do celeiro falso não tem conhecimento. O conhecimento, aparentemente, é incompatível com a sorte ambiental

de um modo que as conquistas, e assim as conquistas cognitivas, não são (veja, por exemplo, Pritchard (2012)).

Epistemólogos da virtude robustos têm destacado alguns pontos a respeito do caso. Por exemplo, Greco (2010, 2012) tem argumentado em favor de uma concepção de habilidade na qual o agente do exemplo do celeiro falso não exibiria a habilidade cognitiva relevante. Confira Pritchard (2010a, cap. 2) para uma discussão crítica dessa afirmação. Em resposta, outros, tal como Sosa (2007; 2015), têm questionado se o agente no caso do celeiro falso é, num sentido qualificado, desprovido de conhecimento. Embora a epistemologia da virtude particular de Sosa acomode a compatibilidade desses exemplos com o *conhecimento animal* (grosso modo, crença verdadeira por causa da habilidade), Sosa sustenta que o sujeito nos exemplos do celeiro falso é desprovido de *conhecimento reflexivo* (grosso modo, uma crença verdadeira creditada à habilidade ou à virtude que é em si creditável a uma habilidade ou virtude de segunda ordem do agente). Outros filósofos, como Hetherington (1998) têm disputado a perspectiva de que os protagonistas do exemplo são desprovidos de qualquer tipo de conhecimento. Em uma série de estudos empíricos, a maioria das pessoas atribuíram conhecimento em exemplos do tipo celeiro falso e, também, em exemplos relacionados (COLACO; BUCKWALTER; STICH; MACHERY, 2014; TURRI; BUCKWALTER; BLOUW, 2015; TURRI, 2016a). Em um estudo, mais de 80% dos participantes atribuíram conhecimento aos protagonistas (TURRI, 2016b). Em outro, a maioria dos filósofos profissionais também atribuíram (HORVATH; WIEGMANN, 2016). Ao menos uma teoria do conhecimento vem sendo defendida sob o argumento de que ela explica por que, intuitivamente, há conhecimento em tais casos (TURRI, 2016c).

No entanto, mesmo deixando essa questão de lado, há um segundo problema no horizonte: parece que há alguns casos de conhecimento que não são casos de conquista cognitiva. Um desses casos é apresentado por Jennifer Lackey (2007), embora seu propósito seja ilustrar um ponto ligeiramente diferente. Lackey nos pede para imaginar alguém chegando à estação de metrô de Chicago. Querendo informações para chegar à Sears Tower, ela aborda o primeiro transeunte adulto que vê. Suponha que a pessoa a quem ela interroga é de fato confiável sobre a área e fornece as orientações pedidas. Intuitivamente, qualquer crença verdadeira que a pessoa forma nessa base seria comumente considerada como conhecimento. De fato, se não fosse possível obter conhecimento por testemunho dessa maneira, parece que sabemos muito menos do que achamos que sabemos. Tem-se argumentado, entretanto, que em tais casos o agente não tem uma crença verdadeira

por causa de suas habilidades cognitivas, mas por causa das habilidades cognitivas de seu **informante**. Se isso estiver correto, há casos de conhecimento que não são casos de conquista cognitiva.

Vale a pena ser claro a respeito da natureza dessa objeção. Lackey pensa que casos como esse demonstram que podemos ter conhecimento sem que seja primariamente creditável a nós o fato de que nossa crença é verdadeira. Repare, no entanto, que isso é compatível, como nota Lackey, com a concessão de que o agente *está* empregando suas habilidades cognitivas em algum grau, e dessa forma certamente merece **algum** crédito pela verdade da crença formada (por exemplo, ele não teria perguntado a qualquer um e nem teria simplesmente aceitado qualquer resposta dada por seu informante). Assim, o ponto é que seja lá qual for o crédito devido ao agente por ter uma crença verdadeira, não é o tipo de crédito que reflete uma conquista cognitiva legítima por causa do modo como esse sucesso cognitivo "pega carona" no esforço cognitivo dos outros.

4. Entendimento e Valor Epistêmico

Como notado acima, a principal conclusão que Kvanvig extrai de suas reflexões sobre o problema do valor é que o foco central em epistemologia não deveria ser o conhecimento e sim o entendimento, uma condição epistêmica que, pensa Kvanvig, é especialmente valiosa, mas distinta do conhecimento, isto é, pode-se ter conhecimento sem o entendimento correspondente e pode-se ter entendimento sem o conhecimento correspondente. Pritchard (2010a, caps. 1-4) concorda, embora suas razões para tomar essa via sejam algo diferentes daquelas de Kvanvig. Talvez seja esse o aspecto do livro de Kvanvig que provocou a repercussão mais crítica. Vale então a pena nos determos brevemente em suas afirmações de modo um pouco mais detalhado aqui.

Primeiramente, precisamos ter clareza a respeito do que Kvanvig tem em mente quando ele fala de entendimento, uma vez que muitos comentadores consideram problemática a concepção de entendimento que ele almeja. Os dois usos do termo "entendimento" em linguagem ordinária que Kvanvig tem como foco, e os quais ele considera especialmente importantes para a epistemologia, são:

> [...] quando o entendimento é reivindicado a respeito de um objeto, tal como [entender] algum tópico, e

> quando [o uso] envolve o entendimento de que algo é o caso. (KVANVIG 2003: 189)

Ele chama de "entendimento objetual" o primeiro tipo de entendimento e o segundo de "entendimento proposicional". Em ambos os casos, o entendimento exige que o agente seja bem-sucedido em compreender em que medida sua crença nas proposições relevantes são coerentes com as outras proposições nas quais ele acredita (KVANVIG, 2003, p. 192, 197-8). Essa exigência implica que o entendimento é diretamente factivo no caso do entendimento proposicional e indiretamente factivo no caso do entendimento objetual, o agente precisa ao menos ter uma maioria de crenças verdadeiras sobre o tópico para que possamos dizer verdadeiramente que ele tem entendimento objetual sobre aquele tópico.

Dado que o entendimento – entendimento proposicional, em todo o caso – é factivo, o argumento em que Kvanvig apresenta o porquê de o entendimento ser distinto do conhecimento não diz respeito a essa condição (como veremos em breve, é padrão argumentar que o entendimento é distinto do conhecimento precisamente porque apenas o entendimento é não factivo). Em vez disso, Kvanvig repara duas diferenças chave entre o entendimento e o conhecimento: que o entendimento, diferentemente do conhecimento, admite graus, e que o entendimento, diferentemente do conhecimento, é compatível com a sorte epistêmica. A maioria dos comentadores, no entanto, tende a focar não nessas duas teses a respeito das diferentes propriedades do conhecimento e do entendimento, mas na afirmação de Kvanvig de que o entendimento é (ao menos indiretamente) factivo.

Muitos autores (ELGIN, 1996, 2004, 2009; JANVID, 2014; RIGGS, 2009) argumentam que é possível que um agente tenha entendimento e mesmo assim não tenha crenças verdadeiras nas proposições relevantes. Por exemplo, Elgin (2009) argumenta que é essencial que se trate o entendimento científico como não factivo. Ela cita uma variedade de casos em que a ciência progrediu de uma teoria para outra melhor e, assim diríamos, o entendimento aumentou nesse processo por mais que ambas as teorias sejam, estritamente falando ao menos, **falsas**. Um tipo de caso diferente oferecido por Elgin diz respeito às idealizações científicas, tais como a lei do gás ideal. Os cientistas sabem muito bem que nenhum gás real se comporta desse modo, e mesmo assim a introdução dessa ficção útil claramente melhorou nosso entendimento do comportamento de gases reais. Para uma defesa da perspectiva de Kvanvig à luz dessas críticas, ver Kvanvig (2009a, 2009b; CARTER; GORDON, 2014).

Um tipo muito diferente de desafio ao tratamento que Kvanvig dá ao conhecimento vem de Brogaard (2005). Ela argumenta que a reivindicação de Kvanvig de que o entendimento tem mais valor do que o conhecimento só é alcançada porque ele não consegue oferecer uma explicação suficientemente rica do conhecimento. Mais especificamente, Brogaard afirma que podemos distinguir entre conhecimento objetual e proposicional tal como podemos distinguir entre entendimento objetual e proposicional. Entendimento proposicional, argumenta Brogaard, não exige mais coerência entre as crenças do agente do que exige o conhecimento proposicional, e assim a diferença no valor de ambos não pode ter base nisso. Além disso, por mais que Brogaard conceda que o entendimento objetual incorpora uma exigência de coerência, isso mais uma vez fracassa na tarefa de traçar uma distinção relevante do ponto de vista do valor entre conhecimento e entendimento porque a contraparte relevante – conhecimento objetual (i.e., conhecimento de um tópico) também incorpora uma exigência de coerência. Assim, caso sejamos consistentes em nossas comparações entre, por um lado, entendimento objetual e proposicional e, por outro, conhecimento objetual e proposicional, Kvanvig não consegue oferecer razões sólidas para pensar que o entendimento tem mais valor do que o conhecimento.

Por fim, um desafio adicional ao tratamento dado por Kvanvig ao conhecimento e ao entendimento tem como foco suas afirmações a respeito da sorte epistêmica. Em particular, sua insistência de que casos de sorte mostram como o entendimento e o conhecimento proposicional se distanciam um do outro. Para tornar mais claro o desafio baseado na sorte, podemos distinguir três tipos de perspectiva sobre a relação entre o entendimento e a sorte epistêmica encontrados na bibliografia: **compatibilismo forte** (KVANVIG, 2003; ROHWER, 2014), **compatibilismo moderado** (PRITCHARD, 2010a, cap. 4) e **incompatibilismo** (GRIMM, 2006, SLIWA, 2015). O compatibilismo forte é a perspectiva de que o entendimento é compatível com as variedades de sorte epistêmica que, em geral, são tidas como capazes de enfraquecer o conhecimento proposicional. Em particular, os incompatibilistas sustentam que o entendimento não é enfraquecido pelo (i) tipo de sorte que aparece nos exemplos ao estilo Gettier tradicionais (1963) e nem pela (ii) sorte puramente ambiental (PRITCHARD, 2005) do tipo que aparece em exemplos de “falsos celeiros” (GOLDMAN, 1979), em que o fato de que a crença poderia facilmente ser incorreta é uma questão de se estar em um ambiente epistêmico inóspito. Em contraste, o compatibilismo moderado sustenta que, embora o entendimento se assemelhe ao conhecimento proposicional por ser incompatível o tipo de sorte que aparece em casos de Gettier tradicionais, ele é compatível com a sorte epistêmica

ambiental. O incompatibilismo rejeita que qualquer um dos tipos de casos de sorte epistêmica demonstra que o entendimento e o conhecimento proposicional se distanciam, sustentando assim que o entendimento é incompatível com a sorte epistêmica na mesma medida em que o conhecimento proposicional o é.

5. O Valor do Saber-Como

A sabedoria convencional na epistemologia *mainstream,* ao menos desde Gilbert Ryle (e.g., 1949), tem sido considerar o saber-que e o saber-como como condições epistêmicas diferentes, de modo que saber como fazer alguma coisa não é simplesmente uma questão de conhecer proposições, ou seja, de saber-*que*. Se essa perspectiva – conhecida como **anti-intelectualismo**, estiver correta, o valor do saber-como não precisa ser explicado em termos do valor das proposições conhecidas. Além disso, se assumimos o anti-intelectualismo – na medida em que há um "problema do valor" análogo ao saber-como –, tal problema não precisa se materializar como o problema filosófico de determinar o que há no saber-como que o torna mais valioso do que a mera crença verdadeira.

No entanto, Jason Stanley e Timothy Williamson (2001) vêm, de maneira influente, resistindo à sabedoria convencional anti-intelectualista a respeito do saber-como. Na perspectiva de Stanley e Williamson – **intelectualismo** – saber-**como** é um tipo de conhecimento proposicional, ou seja, saber-**que***,* tal que, grosso modo, **S** sabe como **φ sse** há uma maneira **m** tal que **S** sabe que **m** é uma maneira para **S** de **φ**. Consequentemente, se Hannah sabe como andar de bicicleta, isso ocorre em virtude de seu conhecimento proposicional – isto é, ela saber de uma maneira **m** que **m** é a maneira para ela (Hannah) andar de bicicleta.

Ao reduzir dessa maneira o saber-como a um tipo de saber-que, intelectualistas como Stanley têm aceitado que o saber-como tem de ter propriedades características do conhecimento proposicional (*vide* STANLEY 2011, p. 215), do qual o saber-como é um tipo. Além disso, o valor do saber-como deveria ser explicado, de acordo com o intelectualismo, por referência ao valor do conhecimento proposicional que o intelectualista identifica com o saber-como.

Em trabalho recente, Carter e Pritchard (2015) desafiaram o intelectualismo a respeito desse ponto. Um exemplo que eles apresentaram para esse fim envolve testemunho e ação que requer habilidade. Por exemplo, suponha que um guitarrista habilidoso conte a um amador como tocar um *riff* de guitarra bastante intrincado.

Carter e Pritchard (2015, p. 801) argumentam que embora seja incontroverso que o amador possa adquirir a partir do *expert* conhecimento por testemunho de que há uma maneira **m** tal que **m** é a maneira de tocar o *riff*, pode ser o caso de que o *expert*, e não o novato, saiba **como** tocar o *riff*. Além disso, eles sugerem que, em relação ao objetivo de tocar o *riff*, muito embora o amador esteja em uma situação melhor do que estava antes de obter o conhecimento por testemunho, ele estaria em uma condição ainda melhor – isto é, ele teria algo ainda mais valioso, se, tal como o *expert*, tivesse o trecho na ponta dos dedos, algo que o amador não tem apenas com base no conhecimento por testemunho que adquiriu (Ibid., 801).

A conclusão estabelecida por Carter e Pritchard (2015, §3), a partir desse caso e de similares (*vide* Poston, 2016), é a de que o valor do saber-como não pode ser explicado por referência ao valor dos componentes do saber-que que o intelectualista identifica com o saber-como. Se isso estiver correto, então se há um "problema do valor" para o saber-como, não devemos esperar que ele seja o problema de determinar o que há em certos componentes do conhecimento proposicional que os torna mais valiosos do que as meras crenças verdadeiras correspondentes. Uma área em potencial para pesquisa futura é considerar o que seria um análogo ao problema do valor para o saber-como em um enquadramento anti-intelectualista.

De acordo com o diagnóstico de Carter e Pritchard, a explicação subjacente para essa diferença no valor é que o saber-como (da mesma forma que entendimento, tal como discutido no §4) essencialmente envolve um tipo de conquista cognitiva – diferentemente, por razões discutidas no §4, do conhecimento proposicional. Se esse diagnóstico estiver correto, é plausível pensar que a solução que recorre à "conquista", oferecida pelo epistemólogo da virtude robusto, ao problema do valor para o saber-que, está ainda sob mais pressão (como visto em §3). Recorde que, de acordo com o epistemólogo da virtude robusto, o valor distinto do saber-que é explicado em termos do valor da conquista cognitiva (sucesso em virtude da habilidade), entendida pelo epistemólogo da virtude robusto como essencial ao conhecimento proposicional. Mas se a presença da conquista cognitiva é o que explica por que o saber-como tem um valor que não está presente nos componentes do saber-que que o intelectualista identifica como saber-como, esse resultado estaria em tensão com a insistência do epistemólogo da virtude robusto de que o que confere ao conhecimento proposicional um valor que a mera crença verdadeira não tem é o fato de o primeiro envolver essencialmente conquista cognitiva.

6. Outras Abordagens Sobre o Valor do Conhecimento

John Hawthorne (2004), além de Stanley, (2005), Fantil e Mcgrath (2002) argumentou que o conhecimento é valioso por causa do papel que ele desempenha no raciocínio prático. Mais especificamente, Hawthorne (2004, p. 30) argumenta em favor do princípio de que se deve usar uma proposição **p** como uma premissa no raciocínio prático apenas caso se saiba que **p**. A motivação primária de Hawthorne em favor dessa linha argumentativa apela para um exemplo de loteria. O exemplo envolve a crença verdadeira de um agente de que ele tem o bilhete perdedor de uma loteria limpa, cujas chances são baixas e o prêmio em dinheiro é alto, crença baseada unicamente no fato de que ele refletiu a respeito das chances envolvidas. Intuitivamente, diríamos que, tal agente, não tem conhecimento do que ele acredita, por mais que que sua crença seja verdadeira e por mais que sua justificação em favor do que ele acredita – avaliada em termos da probabilidade, dada essa justificação, de ele estar certo – seja bastante forte. Além disso, caso esse agente usasse essa crença como premissa em seu raciocínio prático, inferindo assim, por exemplo, que ele deveria jogar fora o bilhete sem checar os resultados da loteria, consideraríamos problemático seu raciocínio.

Exemplos envolvendo loterias parecem mostrar que, não importa quão forte é grau de justificação, a crença verdadeira justificada não é o bastante para o raciocínio prático aceitável – precisa-se, em vez disso, do conhecimento. Além disso, repare que podemos alterar ligeiramente o exemplo de modo que o agente agora tem conhecimento, mas ao mesmo tempo tem uma justificação **mais fraca** em favor do que ele acredita (em que a força da justificação é mais uma vez avaliada em termos da probabilidade, dada essa justificação, de que a crença do agente é verdadeira). Se, por exemplo, o agente tivesse formado sua crença verdadeira por meio da leitura dos resultados em um jornal confiável, ele conheceria a proposição relevante e poderia assim inferir que poderia, sem estar sujeito a críticas, jogar fora seu bilhete de loteria. Esse tipo de consideração parece mostrar que o conhecimento, mesmo quando acompanhando de uma justificação relativamente fraca, é melhor (ao menos no que diz respeito ao raciocínio prático) do que uma crença verdadeira que, mesmo amparada por uma justificação forte, não chega a ser conhecimento. Se essa for a maneira certa de conceber a conexão entre a posse do conhecimento a razão prática, ela parece oferecer uma potencial resposta ao menos para o problema secundário do valor.

Um segundo autor que pensa que nossa compreensão do conceito de conhecimento pode ter ramificações importantes para o valor do conhecimento é Edward Craig (1990). O projeto de Craig parte de uma tese sobre o valor do conceito de conhecimento. Simplificando em alguma medida, Craig oferece a hipótese de que o conceito de conhecimento é importante para nós porque ele cumpre a função valiosa de nos permitir identificar informantes confiáveis. A ideia é que é de enorme importância prática ser capaz de reconhecer aqueles de quem adquirimos crenças verdadeiras, e que foi em resposta à essa necessidade que o conceito de conhecimento emergiu. Tal como na teoria de Hawthorne, essa proposta, se correta, tem o potencial de oferecer uma solução ao menos para o problema secundário do valor.

Tem havido recentemente mais tentativas de seguir, em sentido amplo, o projeto de Craig, para o qual o valor do conhecimento é entendido em termos do papel funcional que o "conhecimento" desempenha em satisfazer nossas necessidades práticas. A questão de como identificar esse papel funcional tem recebido recentemente cada vez mais atenção. Por exemplo, David Henderson (2009), Robin Mckenna (2013), Duncan Pritchard (2012) e Michael Hannon (2015) têm defendido perspectivas sobre o conceito de conhecimento (ou atribuições de conhecimento) amplamente inspiradas pela explicação favorita de Craig a respeito da função do conhecimento enquanto identificador de informantes confiáveis. Uma explicação rival notória, defendida por Klemens Kappel (2010), Christoph Kelp (2011, 2014) e Patrick Rysiew (2012; cf. KVANVIG, 2012) identifica o **encerramento da investigação** como a função relevante. Para Krista Lawlor (2013), a função relevante é identificada (*à la* Austin) como a de **fornecer segurança**, e para James Beebe (2012) a de expressar aprovação/desaprovação epistêmica.

Em um sentido, essas abordagens competem umas com as outras, uma vez que elas oferecem diferentes explicações práticas para "conhecimento". No entanto, todas elas aceitam (explicitamente ou tacitamente) um *insight* mais geral, segundo o qual considerações sobre a função que o conceito de conhecimento desempenha em satisfazer as necessidades práticas deveriam informar nossas teorias sobre a natureza e o valor correspondente do conhecimento. Esse ponto mais geral permanece controverso na metaepistemologia contemporânea. Para alguns argumentos contrários à suposição de que a explicação prática de "conhecimento", em termos de alguma função de satisfação de necessidade, deveria informar nossas posições sobre a natureza ou sobre o conhecimento, ver, por exemplo, Gerken (2015). Para uma forma mais extrema de argumento em favor do divórcio entre considerações relativas ao como e ao porquê usamos "sabe" e toda

a teorização epistemológica, confira Hazlett (2010) e Turri (2011b).

7. Concepções Fracas e Fortes de Conhecimento

Laurence BonJour argumenta que a reflexão sobre o valor do conhecimento nos leva a rejeitar uma tendência dominante nas últimas décadas em epistemologia, nomeadamente, o falibilismo, ou o que BonJour chama de "concepção fraca" do conhecimento.

BonJour esboça quatro pressupostos tradicionais sobre o conhecimento, entendido, grosso modo, como crença verdadeira justificada, os quais ele, em linhas gerais, endossa (BONJOUR, 2010, p. 58-9). Em primeiro lugar, o conhecimento é um "estado cognitivo valioso e desejável" que indica "sucesso cognitivo completo". Qualquer teoria aceitável do conhecimento tem de "fazer sentido" relativamente ao importante valor do conhecimento. Em segundo lugar, o conhecimento é "uma questão de tudo ou nada, e não de grau". Não há tal coisa como graus de conhecimento: ou você conhece ou você não conhece. Em terceiro lugar, a justificação epistêmica ocorre em graus, da fraca até a forte. Em quarto lugar, a justificação epistêmica é essencialmente vinculada à "chance ou probabilidade da verdade", tal que a força da justificação varia conjuntamente com o quão provável ela torna a verdade da crença em questão.

Nessa abordagem tradicional, somos convidados a pensar na justificativa como algo medido pelo **quão provável** é a crença dadas as razões ou evidências que você tem. Um modo conveniente de medir a probabilidade é usar os decimais no intervalo [0, 1]. Uma probabilidade 0 significa que a afirmação é certamente falsa. Uma probabilidade 1 significa que a crença é certamente verdadeira. Uma probabilidade 0,5 significa que a verdade da crença é tão provável quanto sua falsidade. A questão, então, é: quão provável deve ser a sua crença para que ela seja conhecimento?

Obviamente, tem de ser maior do que 0,5. Mas quão maior? Suponha que digamos que o conhecimento exige uma probabilidade de 1 – isto é, o conhecimento exige que nossa justificação ou razões **garantam** a verdade da crença. Chamemos essas razões de *razões conclusivas*.

A **concepção forte de conhecimento** diz que o conhecimento exige razões conclusivas. Podemos motivar a concepção forte da seguinte maneira. Se o objetivo da crença é a verdade, faz sentido que o conhecimento exija razões conclusivas, uma vez que razões conclusivas garantem que o objetivo da crença seja atingido.

Os três componentes da perspectiva tradicional do conhecimento, assim, encaixam-se em um todo coeso para explicar por que o conhecimento é valioso como um estado de sucesso cognitivo total.

Mas nem tudo está bem com a concepção forte, ou ao menos assim os filósofos vêm afirmando nas últimas décadas. A concepção forte parece implicar que não sabemos quase nada sobre o mundo material fora de nossas próprias mentes ou sobre o passado. Pois poderíamos ter tido todas as razões que de fato temos mesmo se o mundo em nossa volta ou o passado tivesse sido diferente (pense no gênio maligno de Descartes). Isso entra em conflito com o senso comum e conta como uma razão contrária à concepção forte. Mas qual é a alternativa?

A alternativa é que o conhecimento exige razões que tornem a crença muito provavelmente verdadeira, mas sem a necessidade de garanti-la. Esta é a **concepção fraca do conhecimento**. A maioria dos epistemólogos aceita a concepção fraca do conhecimento. Mas BonJour levanta uma questão desafiadora: qual é o nível "mágico" de probabilidade exigido para o conhecimento? BonJour então argumenta que uma resposta satisfatória a essa questão não está próxima de ser oferecida. Pois qualquer ponto abaixo de 1 pareceria **arbitrário**. Por que deveríamos escolher este ponto exatamente? O mesmo poderia ser dito sobre um intervalo vago que inclua pontos menores que 1 – por que exatamente deveria o intervalo vago se estender aproximadamente até **esta distância**, mas não mais do que isso? Isso leva a uma questão ainda mais profunda para a concepção fraca. Ela coloca em dúvida o valor do conhecimento. Pode o conhecimento ser realmente valioso se ele é definido arbitrariamente?

Um problema intimamente relacionado surge naturalmente para a concepção fraca. Suponha para fins de argumentação que nós estabelecemos em 0,9 o nível exigido de probabilidade. Suponha também que você acredita que Q e que R, que Q e R são ambas verdadeiras e que você alcançou o limiar 0,9 para cada uma. Sendo o caso, a concepção fraca implica que você sabe que Q e que você sabe que R. Intuitivamente, se você sabe que Q e também sabe que R, você está automaticamente em posição de saber que a conjunção Q & R é o caso. Mas a concepção fraca não pode sustentar isso, pois a probabilidade da conjunção de duas afirmações independentes, tais como Q e R, é igual ao produto de suas probabilidades (essa é a regra da conjunção especial da teoria da probabilidade). Nesse caso, a probabilidade de Q = 0,9 e a probabilidade de R = 0,9. A probabilidade da conjunção (Q & R), então, = 0,9 x 0,9 = 0,81, o que está aquém do 0,9 exigido. Logo, a concepção fraca de conhecimento juntamente com uma lei da probabilidade

implica que você automaticamente não está em posição de saber que a conjunção (Q & R) é o caso. BonJour considera isso como "um resultado intuitivamente inaceitável", pois, afinal de contas,

> qual é realmente o valor desse suposto estado de conhecimento se mesmo a inferência mais simples a partir de dois fragmentos de conhecimento pode não levar a conhecimento adicional? (BONJOUR, 2010, p. 63)

BonJour conclui que a concepção fraca fracassa em explicar o valor do conhecimento, e assim que a concepção forte tem de ser verdadeira. Ele reconhece que isso implica que não sabemos as coisas que comumente dizemos e pensamos que sabemos. No entanto, ele minimiza esse resultado recorrendo parcialmente à ideia de que o conhecimento é a norma do raciocínio prático, o que cria uma forte "pressão prática" para fantasiar ou exagerar nossas reivindicações de que sabemos algo, de modo que podemos nos ver como entes que raciocinam e agem apropriadamente, por mais que na maior parte das vezes o máximo que podemos fazer é nos aproximarmos da ação e do raciocínio apropriados. (BONJOUR, 2010, p. 75)

8. O Valor da Crença Verdadeira

Até então, em sintonia com a maior parte da bibliografia contemporânea a esse respeito, tendemos a focar no valor do conhecimento relativamente a outras condições epistêmicas. Contudo, um debate relacionado – que com frequência ocorre paralelamente ao debate *mainstream* sobre o valor do conhecimento – preocupa-se especificamente com o valor da crença verdadeira, sobre a qual nos debruçamos agora.

Poucos comentadores tratam a verdade ou a crença como valiosas por si mesmas (*vide* KVANVIG, 2003, cap. 1), mas é comum tratar a crença verdadeira como algo valioso, ao menos instrumentalmente. Frequentemente, crenças verdadeiras nos são de grande utilidade prática. O principal "porém" aqui, obviamente, diz respeito ao termo "frequentemente". Afinal, é também frequente o caso em que uma crença verdadeira pode prejudicar o alcance de certos objetivos, tal como quando se é incapaz de tomar coragem para saltar um penhasco, ficando-se assim em

segurança do outro lado, porque se sabe que há uma possibilidade grande de fracassar em alcançar o outro lado. Em casos assim, parece que uma crença falsa nas próprias habilidades, por exemplo, a crença falsa de que a tarefa de saltar o penhasco é fácil, seria melhor do que uma crença verdadeira para que o objetivo em questão (saltar o penhasco) seja alcançado.

Além disso, algumas crenças verdadeiras são crenças sobre questões triviais, e, nesses casos, não é de todo claro porque deveríamos valorizar essas crenças. Imagine alguém que, sem qualquer boa razão, preocupa-se em medir cada grão de areia em uma praia, ou alguém que, mesmo incapaz de operar um telefone, preocupa-se em memorizar cada nome de uma lista telefônica estrangeira. Essa pessoa adquiriria dessa forma várias crenças verdadeiras. Porém, o ponto é que acharíamos esse exercício de aquisição de crenças verdadeiras um tanto sem sentido. Afinal, essas crenças verdadeiras não parecem servir a qualquer propósito valioso, e assim não parecem ter qualquer valor instrumental (ou, mais modestamente, qualquer valor instrumental que essas crenças venham a ter é ínfimo). Talvez seja melhor – e mais valioso – ter menos crenças verdadeiras, e possivelmente mais crenças falsas, se isso significar que as crenças verdadeiras que tenham relação com questões realmente importantes.

Podemos, então, no máximo dizer que crenças verdadeiras frequentemente têm valor instrumental. Mas e o valor final (ou intrínseco)? Alguém poderia pensar que se a atribuição generalizada de valor instrumental às crenças verdadeiras é disputável, o mesmo ocorre com a tese intuitivamente mais forte de que a crença verdadeira é, em geral, valiosa como um fim. Muitos têm argumentado em favor disso.

Uma condição que parece depor em favor dessa tese é a de que, na qualidade de agentes que buscam a verdade, somos naturalmente curiosos sobre qual é a verdade, mesmo quando essa verdade não tem implicação prática óbvia. Dessa forma, poder-se-ia argumentar que, de um ponto de vista puramente epistêmico, nós de fato consideramos todas as crenças verdadeiras valiosas em si mesmas, independentemente de quais outros objetivos prudenciais podemos ter (GOLDMAN, 1999, p. 3; LYNCH, 2004, p. 15-16; ALSTON, 2005, p. 31; BAEHR, 2012, p. 5). No entanto, a curiosidade só irá te levar a até certo ponto, uma vez que somos curiosos apenas a respeito de certas verdades, e não de todas elas. Retornando aos exemplos dados logo acima, nenhum agente inteiramente racional tem curiosidade sobre as medidas de cada grão de areia de uma praia qualquer ou sobre o nome de todas as pessoas em um catálogo qualquer, ou seja, independentemente de ter razões prudenciais para sabê-las, nenhuma pessoa racional quer saber essas verdades.

Ainda assim, pode-se argumentar em favor de uma afirmação mais fraca e meramente sugerir que acreditar na verdade é, *prima facie* ou *pro tanto*, bom como um fim em si (DAVID, 2005; LYNCH, 2009), caso em que os exemplos de verdades triviais como as apresentadas agora são simplesmente situações em que, **tudo considerado**, não é bom acreditar na verdade. Afinal, somos familiares ao fato de que algo pode ser, *prima facie* ou *pro tanto*, bom como um fim em si sem que seja, tudo considerado, bom. Por exemplo, pode ser bom como um fim em si o ato de ajudar os pobres e necessitados, mas pode ser o caso de que isso não seja, tudo considerado, algo bom, uma vez que ajudar os pobres e necessitados te impediria de fazer algo que, no momento, é mais importante (tal como salvar aquela criança de se afogar).

Neste ponto alguém poderia se perguntar por que é tão importante para (alguns) epistemólogos que a crença verdadeira seja valiosa enquanto um fim em si. Por que não podemos simplesmente tratar a crença verdadeira como algo que frequentemente é dotado de valor instrumental e deixar o assunto em paz?

A resposta a essa pergunta está no fato de que muitos querem considerar a verdade – e desse modo a crença verdadeira – como o objetivo epistêmico fundamental, no sentido de que, em última instância, apenas a verdade é epistemicamente valiosa (por exemplo, embora a justificação seja epistemicamente valiosa, ela só é epistemicamente valiosa em virtude de como ela guia à verdade). Consequentemente, se a crença verdadeira não é valiosa como um fim em si – sendo tipicamente apenas instrumentalmente valiosa –, aparentemente o *status* do projeto epistemológico é rebaixado.

Há uma gama de opções aqui. A opção conservadora é afirmar que a verdade é o objetivo fundamental da epistemologia e também afirmar que a crença verdadeira é valiosa como um fim em si – ao menos de alguma maneira limitada. Marian David (2001, 2005) se enquadra nessa categoria. Por outro ladro, pode-se argumentar que a verdade é o objetivo fundamental e ao mesmo tempo afirmar que a crença verdadeira **não** é valiosa em si mesma. Sosa (2004, 2000a, 2003) parece (quase) se enquadrar nesse campo, uma vez que ele afirma que, embora a verdade seja o valor epistêmico fundamental, podemos acomodar essa ideia sem ter de conceder que a crença verdadeira seja valiosa em si mesma, um ponto que tem sido levantado de maneira similar por Alan Millar (2011, §3). Sosa frequentemente compara o domínio epistêmico a outros domínios de valoração nos quais o bem fundamental não é valioso como um fim em si. Assim, por exemplo, o objetivo fundamental do domínio "produção de café" pode ser café de excelente gosto, mas

ninguém argumentará que café de excelente gosto é valioso como um fim em si. Será que nesse particular o domínio epistêmico não seria como o domínio da produção de café?

Outra via de resposta à tese de que de que a crença verdadeira é valiosa como um fim em si é a sugestão de que essa tese leva a um *reductio*. Michael DePaul (2001) avançou esse argumento de maneira notável. De acordo com DePaul, a tese de que a crença verdadeira é valiosa como um fim em si implica que todas as crenças verdadeiras são igualmente valiosas do ponto de vista epistêmico. Mas essa última afirmação, argumenta DePaul, é falsa, como ilustram casos em que dois conjuntos, ambos com o mesmo número de crenças verdadeiras, intuitivamente diferem em valor epistêmico. Ahlstrom-Vij e Grimm (2013) criticaram a afirmação de DePaul de que a tese implica se a crença verdadeira é valiosa como um fim em si, isso implica que dois conjuntos, cada um dos quais contendo um número igual de crenças verdadeiras, não podem diferir em valor epistêmico. Além disso, Nick Treanor (2014) criticou o argumento por uma razão diferente, a de que (**contra** DePaul) não há exemplo óbvio de dois conjuntos que contenham o mesmo número de crenças verdadeiras. Mais recentemente, Xingming Hu (2017) defendeu, contra o argumento de DePaul, o valor da crença verdadeira como um fim em si, embora Hu também argumente que nem a crítica de Ahlstrom-Vij e Grimm (2013) e nem a de Treanor (2014) ao argumento de DaPaul sejam convincentes.

Outro eixo no qual o debate sobre o valor da crença verdadeira pode ser configurado é em termos da opção entre uma concepção monista e outra pluralista do valor epistêmico – isto é, entre quem pensa que há apenas um objetivo epistêmico e quem pensa que há vários. Kvanvig (e.g., 2005) endossa o pluralismo a respeito do valor epistêmico, uma vez que ele pensa que há uma variedade de objetivos epistêmicos fundamentais, cada um deles valioso como um fim em si. É crucial para o argumento de Kvanvig a existência de objetivos epistêmicos que não sejam obviamente relacionados à verdade – ele cita como exemplos a posse de uma teoria empiricamente adequada, a atribuição de sentido ao percurso da nossa experiência e a responsabilidade na investigação. Mais recentemente, Brent Madison (2017), recorrendo a um novo experimento mental de gênio maligno, argumentou que a justificação epistêmica deveria estar incluída nessa lista. Isso é importante porque se essa gama de objetivos identificados fosse toda relacionada à verdade, surgiria naturalmente a objeção de que eles são valiosos apenas devido à sua conexão com a verdade, e assim eles não seriam objetivos epistêmicos fundamentais.

É de se esperar, contudo, que também seja possível oferecer uma defesa do pluralismo a respeito do valor epistêmico, em que os objetivos epistêmicos fundamentais não sejam valiosos como fins em si (ou, ao menos, *à la* Sosa, em que não se assuma uma posição quanto a isso). Mais precisamente, se é possível tornar palatável um monismo a respeito do valor epistêmico que não atribua valor em si mesmo ao objetivo epistêmico fundamental, parece não haver uma razão óbvia pela qual uma perspectiva paralela que opte pelo pluralismo não possa ser defendida de forma plausível.

9. O Valor do Conhecimento Estendido

Em seu ensaio "*Mênon* em um Mundo Digital", Pascal Engel (2016) questiona se o problema original do valor se aplica ao tipo de conhecimento ou pseudoconhecimento que adquirimos da internet (2016, p. 1). Inicialmente, pode-se pensar o que o conhecimento adquirido por meio da internet e/ou digitalmente não levanta qualquer problema novo para o problema do valor. Nessa linha de raciocínio, se o que é digitalmente adquirido (conhecimento por meio do *Google*, informação armazenada em aplicativos do *iPhone*, etc.) for conhecimento genuíno, então o que vale para o conhecimento de maneira mais geral, relativamente aos problemas do valor examinados em §§1–2, vale também para o conhecimento adquirido de aparelhos.

No entanto, trabalhos recentes na interseção entre epistemologia e filosofia da mente sugerem que há problemas filosóficos potencialmente novos e epistemologicamente interessantes relativos ao valor do conhecimento auxiliado pela tecnologia. Esses problemas correspondem a dois modos de conceber o conhecimento como algo que se *estende* para além das barreiras intracranianas tradicionais (PRITCHARD, no prelo). Em particular, os tipos de "conhecimento estendido" potencialmente importantes para o debate sobre o valor do conhecimento correspondem à **tese da mente estendida**. Para uma discussão sobre como interage com a hipótese da cognição estendida, confira Carter, Kallestrup, Pritchard, Palermos (2014) e a casos envolvendo o que Michael Lynch (2016) chama de incremento cognitivo "neuromídia".

De acordo com a **tese da mente estendida** (TME), estados mentais (por exemplo, crenças) podem parcialmente sobrevir a artefatos extracranianos (como notebooks e telefones), tipicamente considerados "externos" à nossa mente. Essa

tese, defendida mais notavelmente por Andy Clark e David Chalmers (1998) não deve ser confundida com a tese, comparativamente mais fraca e menos controversa, do **externalismo de conteúdo** (PUTNAN, 1975; BURGE, 1986), de acordo com a qual o sentido ou conteúdo dos estados mentais pode ser fixado por características extra-organísmicas dos nossos ambientes físicos ou sociolinguísticos.

O que o proponente da TME propõe é que os **próprios** estados mentais podem parcialmente sobrevir a artefatos extracranianos (*notebooks*, *iPhones*) desde que esses artefatos extracranianos desempenhem tipos de papéis funcionais normalmente desempenhados por processos cognitivos internos. Por exemplo, tomando emprestado um cenário (adaptado) de Clark e Chalmers (1998), suponha que Otto, um paciente de Alzheimer, começa a terceirizar as tarefas de armazenamento e recuperação de memória para seu iPhone, pois percebe que que sua memória biológica está falhando. Consequentemente, quando Otto adquire informação nova, ele automaticamente a registra no "aplicativo de memória" de seu iPhone, e quando precisa de informação antiga, ele (automática e naturalmente) abre o aplicativo de memória e tem acesso a ela. No que diz respeito ao processo de armazenamento e recuperação de memória, o iPhone calha de desempenhar para Otto o papel funcionalmente isomórfico ao que antes era desempenhado pela memória biológica. Tal como atribuímos conhecimento a agentes funcionais em virtude de suas crenças disposicionais não ocorrentes, porém armazenadas na memória biológica (por exemplo, cinco minutos atrás você sabia que Paris é a capital da França), deveríamos, com a TME, estar preparados para atribuir conhecimento a Otto em virtude de suas crenças "estendidas" (e disposicionais) armazenadas em seu aparelho, desde que Otto seja epistemicamente diligente ao codificar e recuperar informação tal como ele era antes (PRITCHARD 2010b).

A importância que a TME tem para o debate sobre o valor do conhecimento agora toma forma: quaisquer que sejam as propriedades epistemicamente valiosas (se alguma) distintamente possuídas pelo conhecimento, elas têm de ser propriedades que estão presentes no caso de Otto, acrescentando valor ao que de outra forma seriam **meras crenças verdadeiras** (disposicionais) armazenadas, de maneira extracraniana, no *iPhone* de Otto. No entanto, o "porquê" e o "como" disso são, à primeira vista, intrigantes. Afinal, mesmo se aceitarmos a intuição de que o valor epistêmico do conhecimento (intracraniano) tradicional ultrapassa o valor da opinião verdadeira correspondente, ainda é na melhor das hipóteses obscuro, como Engel (2016), Lynch (2016) e Carter (2017) notaram, que essa intuição comparativa valha no exemplo estendido, em que o conhecimento é possuído simplesmente em virtude

da informação mantida em armazenamento digital.

Por exemplo, considere mais uma vez a solução de Platão para o problema do valor, examinada no §1: o conhecimento, diferentemente da crença verdadeira, tem de estar "amarrado" à verdade. A mera crença verdadeira tem mais chances de ser perdida, o que a torna menos valiosa do que o conhecimento. Uma potencial razão para se preocupar é que, em virtude de sua própria natureza, o conhecimento estendido – por vezes, trata-se literalmente conhecimento armazenado na nuvem –, conforme a TME, é "desamarrado" ou mesmo não amarrável, de um modo que itens equivalentes contendo informação acurada, mas aquém do conhecimento, não são. É também defensável que não é claro que esse tipo de conhecimento abrigado na nuvem tenha o tipo de "estabilidade" que, para Olsson (2009), distingue o conhecimento da opinião verdadeira. E é talvez ainda menos claro que isso constitua uma "conquista" cognitiva valiosa, conforme epistemólogos da virtude robustos como Grego e Sosa.

A TME é, obviamente, muito controversa (*vide* Adams; Aizawa, 2008), e assim uma maneira de evitar as implicações para o debate sobre o valor do conhecimento colocadas pela possibilidade de haver conhecimento estendido via crenças estendidas é simplesmente resistir à TME como uma tese sobre a metafísica da mente.

Entretanto, há outros modos nos quais o conhecimento auxiliado por tecnologia pode ser importante para problemas do valor tradicionais. Em trabalho recente, Michael P. Lynch (2016) argumenta que, dado o aumento da terceirização de aspectos da vida cognitiva para aparelhos ou recursos virtuais [*cognitive offloading*], o que vem acompanhado de tecnologias de incremento da inteligência cada vez mais sutis e fisicamente menores (BOSTRON; SANDBERG, 2009), é apenas uma questão de tempo até que a maioria das engenhocas que usamos para tarefas cognitivas funcionem, em geral, de forma fluida e "invisível". Lynch sugere que, muito embora poder vir a conhecer, por meio desses mecanismos, torne a aquisição de conhecimento muito mais fácil, há desvantagens epistêmicas. Ele oferece o seguinte experimento mental:

> NEUROMÍDIA: Imagine uma sociedade em que celulares são encolhidos e instalados diretamente dentro do cérebro das pessoas. Com um único comando mental, aqueles que têm essa tecnologia – vamos chama-la de neuromídia – podem acessar

> informação sobre qualquer tema [...]. Agora imagine que um desastre ambiental atinja nossa sociedade fictícia após várias gerações terem se beneficiado dos frutos da neuromídia. A rede de comunicação eletrônica que permite o funcionamento da neuromídia é destruída. De uma hora para a outra, ninguém pode, recorrendo apenas ao pensamento, acessar a nuvem compartilhada de informação [...]. Para os habitantes dessa sociedade, perder a neuromídia é uma experiência imensamente perturbadora; é como uma pessoa dotada de visão normal ficar cega. Eles perderam uma maneira de acessar informação da qual vieram a depender [...]. Tal como o excesso de dependência de um sentido pode enfraquecer os outros, o excesso de dependência da neuromídia pode atrofiar a habilidade de acessar informação por outros modos, modos que são menos fáceis e exigem mais esforço criativo. (LYNCH 2016, pp. 1-6).

Uma conclusão que Lynch extraiu desse experimental mental é que o entendimento tem um valor que o mero conhecimento não tem – posição que, como vimos no §4, tem sido adotada por diferentes razões por Kvanvig e outros. Uma conclusão adicional, avançada por Pritchard (2013) e Carter (2017), diz respeito à medida em que a aquisição de conhecimento envolve "dependência epistêmica" – viz., dependência de fatores externos à própria agência cognitiva. Eles argumentam que quanto maior o escopo de dependência epistêmica, mais valioso é o cultivo de virtudes, como a autonomia intelectual, que regulam o grau adequado de dependência e terceirização (relativamente a outros indivíduos, tecnologias, medicamentos, etc.) e ao mesmo tempo preservam a autonomia intelectual.

Referências

Obras citadas

ADAMS, F.; AIZAWA, K. **The Bounds of Cognition.** Malden: Blackwell, 2008.

AHLSTROM-VIJ, K.; GRIMM, S. R. Getting It Right. **Philosophical Studies,** v. 166, n. 2, p. 329-347, 2013. DOI:10.1007/s11098-012-0038-x.

ALSTON, W. **Beyond "Justification":** Dimensions of Epistemic Evaluation. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

BAEHR, J. Credit Theories and the Value of Knowledge. **Philosophical Quarterly**, v. 62, n. 246, p. 1-22, 2012. DOI:10.1111/j.1467-9213.2011.698.x.

BATES, J. Damming the Swamping Problem, Reliably. **Dialectica**, v. 67, n. 1, p. 103-116, 2013. DOI:10.1111/1746-8361.12012.

BEEBE, J. R. Social Functions of Knowledge Attributions. In: BROWN, J.; GERKEN, M. (ed.). **Knowledge Ascriptions**. Oxford: University Press, 2012, p. 220-242.

BONJOUR, L. The Myth of Knowledge. **Philosophical Perspectives**, v. 24, p. 57-83, 2010. DOI:10.1111/j.1520-8583.2010.00185.x.

BOSTROM, N.; SANDBERG, A. Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges. **Science and Engineering Ethics**, v. 15, n. 3, p. 311-341, 2009. DOI:10.1007/s11948-009-9142-5.

BRADLEY, B. Is Intrinsic Value Conditional? **Philosophical Studies**, v. 107, n. 1, p. 23-44, 2002. DOI:10.1023/A:1013165112545.

BRADY, M. S. Appropriate Attitudes and the Value Problem. ***American Philosophical Quarterly***, v. 43, n. 1, p. 91-99, 2006.

BRADY, M. S.; PRITCHARD, D. H. (ed.). ***Moral and Epistemic Virtues.*** Oxford: Blackwell, 2003.

BRENTANO, F. **The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong**. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

BROGAARD, B. Can Virtue Reliabilism Explain the Value of Knowledge? **Canadian Journal of Philosophy**, v. 36, n. 3, p. 335-354, 2007. DOI:10.1353/cjp.2006.0015.

BROWN, C. The Utility of Knowledge. **Erkenntnis**, v. 77, n. 2, p. 155-165, 2012, DOI:10.1007/s10670-011-9296-9.

BURGE, T. Individualism and Psychology. **Philosophical Review**, v. 95, n. 1, p. 3-45, 1986.

CARTER, J. A. Virtue Epistemology and Extended Cognition. *In:* BATTALY, H. (ed.). **Routledge Handbook for Virtue Epistemology.** London: Routledge, 2017.

CARTER, J. A.; GORDON, E. C. Objectual Understanding and the Value Problem. **American Philosophical Quarterly**, v. 51, n. 1, p. 1-14, 2014.

CARTER, J. A.; JARVIS, B. Against Swamping. **Analysis**, v. 72, n. 4, p. 690-699, 2012. DOI:10.1093/analys/ans118.

CARTER, J. A.; KALLESTRUP, S. J.; PALERMOS, O.; PRITCHARD, D. Varieties of Externalism. **Philosophical Issues**, v. 24, n. 1, p. 63-109, 2014. DOI:10.1111/phis.12026.

CARTER, J. A.; PRITCHARD, D. Knowledge-How and Epistemic Value. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 93, n. 4, p. 799-816, 2015. DOI:10.1080/00048402.2014.997767.

CARTER, J. A.; PRITCHARD, D. Epistemic Situationism, Epistemic Dependence, and the Epistemology of Education. *In:* FAIRWEATHER, A.; ALFANO, M. **Epistemic Situationism**. Oxford: Oxford University Press, 2017. DOI:10.1093/oso/9780199688234.003.0010.

CHISHOLM, R. M. **Brentano and Intrinsic Value.** Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

CHISHOLM, R. M. **Theory of Knowledge.** 3. ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.

CLARK, A.; CHALMERS, D. The Extended Mind. **Analysis**, v. 58, n. 1, p. 7-19, 1998. DOI:10.1093/analys/58.1.7.

COLACO, D.; BUCKWALTER, W.; STICH, S.; MACHERY, E. Epistemic Intuitions in Fake-Barn Thought Experiments. **Episteme**, v. 11, n. 2, p. 199-212, 2014.

CONEE, E. Why Solve the Gettier Problem? *In:* AUSTIN, D. F. (ed.). **Philosophical Analysis.** Dordrecht: Kluwer, 1988, p. 55-58.

CONEE, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism**: Essays in Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2004. DOI:10.1093/0199253722.001.0001.

CRAIG, E. **Knowledge and the State of Nature:** An Essay in Conceptual Synthesis. Oxford: Clarendon Press, 1990. DOI:10.1093/0198238797.001.0001.

DAVID, M. Truth as the Epistemic Goal. *In:* STEUP, M. (ed.). **Knowledge, Truth, and Duty***:* Essays on Epistemic Justification, Virtue, and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 151-169. DOI:10.1093/0195128923.001.0001.

DAVID, M. Truth as the Primary Epistemic Goal: A Working Hypothesis. STEUP, M.; SOSA, E. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology.** Oxford: Blackwell, 2005, p. 296-312.

DAVIS, W. A.; JÄGER, C. Reliabilism and the Extra Value of Knowledge. **Philosophical Studies**, v. 157, n. 1, p. 93-105, 2012. DOI:10.1007/s11098-010-9620-2.

DEPAUL, M. R. **Balance and Refinement**: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry. New York: Routledge, 1993.

DEPAUL, M. R. Value Monism in Epistemology. *In:* STEUP, M. (ed.). **Knowledge, Truth, and Duty***:* Essays on Epistemic Justification, Virtue, and Responsibility.

Oxford: Oxford University Press, 2001, 170-182.

DEPAUL, M. R. Ugly Analyses and Value. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 112-138. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199231188.003.0006.

DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue**: Perspectives from Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199252732.001.0001.

DUTANT, J. In Defence of Swamping. **Thought**: A Journal of Philosophy, v. 2, n. 4, p. 357-366, 2013. DOI:10.1002/tht3.98.

ELGIN, C. Z. **Considered Judgement**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

ELGIN, C. Z. True Enough. **Philosophical Issues**, v. 14, p. 113-131, 2004. DOI:10.1111/j.1533-6077.2004.00023.x.

ELGIN, C. Z. Is Understanding Factive? *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 322-330. (Appendix C).

ENGEL, P. Menone nell'era del digitale (Meno in a Digital World). *In: FERRARIS*, M.; ANDINA, T.; BARBERO, C. (ed.). **Ermeneutica, Estetica, Ontologia**. Bologna: Il Mulino, 2016, p. 101-112.

FANTL, J.; MCGRATH, M. Evidence, Pragmatics, and Justification. **The Philosophical Review**, v. 111, n. 1, p. 67-94, 2002.

FELDMAN, R. Review Essay: *Human Knowledge and Human Nature*, by Peter Carruthers and *Knowledge and the State of Nature*, by Edward Craig. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 57, n. 1, p. 205-221, 1997. DOI:10.2307/2953790.

GERKEN, M. How to Do Things with Knowledge Ascriptions. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 90, n. 1, p. 223-234, 2015. DOI:10.1111/phpr.12162.

GETTIER, E. L. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis,** v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.

GIBBARD, A. **Wise Choices, Apt Feelings**: A Theory of Normative Judgment. Oxford: Clarendon Press, 1990.

GINET, C. **Knowledge, Perception and Memory.** Dordrecht: Springer Science & Business Media, 1975.

GOLDMAN, A. I. A Causal Theory of Knowing. **The Journal of Philosophy**, v. 64, n. 12, p. 357-372, 1967.

GOLDMAN, A. I. Discrimination and Perceptual Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 73, n. 20, p. 771-791, 1976.

GOLDMAN, A. I. What is Justified Belief? In: PAPPAS, G. (ed.). **Justification and Knowledge**. Boston: D. Reidel, 1979, p. 1-25.

GOLDMAN, A. I. **Knowledge in a Social World.** Oxford: Oxford University Press, 1999. DOI:10.1093/0198238207.001.0001.

GOLDMAN, A. I.; OLSSON, E. J. Reliabilism and the Value of Knowledge. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 19-41. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199231188.003.0002.

GRECO, J. Agent Reliabilism. **Philosophical Perspectives**, v13: 273–96. 1999

GRECO, J. **Putting Skeptics in Their Place**: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. DOI:10.1017/CBO9780511527418.

GRECO, J. Knowledge as Credit for True Belief. *In:* DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue**: Perspectives from Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 111-134. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199252732.001.0001.

GRECO, J. (ed.). **Ernest Sosa and His Critics.** Oxford: Blackwell, 2004.

GRECO, J. The Nature of Ability and the Purpose of Knowledge. **Philosophical Issues**, v. 17, n. 1, p. 57-69, 2007. DOI:10.1111/j.1533-6077.2007.00122.x.

GRECO, J. What's Wrong With Contextualism? **Philosophical Quarterly**, v. 58m n. 232, p. 416-436, 2008. DOI:10.1111/j.1467-9213.2008.535.x.

GRECO, J. The Value Problem. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 313-321, (Appendix B). DOI:10.1093/acprof:oso/9780199231188.001.0001.

GRECO, J. **Achieving Knowledge:** A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GRECO, J. A (Different) Virtue Epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 85, n. 1, p. 1-26, 2012. DOI:10.1111/j.1933-1592.2011.00567.x.

GRIMM, S. R. Is Understanding a Species of Knowledge? **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 57, n. 3, p. 515-536, 2006. DOI:10.1093/bjps/axl015.

HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199231188.001.0001.

HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199577477.001.0001.

HANNON, M. The Universal Core of Knowledge. **Synthese**, v. 192, n. 3, p. 769-786, 2015.

HAWTHORNE, J. **Knowledge and Lotteries.** Oxford: Oxford University Press, 2004. DOI:10.1093/0199269556.001.0001.

HAZLETT, A. The Myth of Factive Verbs. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 80, n. 3, p. 497-522, 2010. DOI:10.1111/j.1933-1592.2010.00338.x.

HENDERSON, D. Motivated Contextualism. **Philosophical Studies**, v. 142, n. 1, p. 119-131, 2009. DOI:10.1007/s11098-008-9306-1.

HETHERINGTON, S. Actually Knowing. **The Philosophical Quarterly**, v. 48, n. 193, p. 453-469, 1998.

HORVATH, J. Why the Conditional Probability Solution to the Swamping Problem Fails. *In:* SCHURZ, G.; WERNING, M. (ed.). **Reliable Knowledge and Social Epistemology:** Essays on the Philosophy of Alvin Goldman and Replies by Goldman (Grazer Philosophische Studien, 79). New York: Rodopi, 2009, p. 115-120.

HU, X. Why do True Beliefs Differ in Epistemic Value? **Ratio**, v. 30, n. 3, p. 255-269, 2017. DOI:10.1111/rati.12138.

JANVID, M. Understanding Understanding: An Epistemological Investigation. **Philosophia**, v. 42, n. 4, p. 971-985, 2014. DOI:10.1007/s11406-014-9531-0.

JONES, W. E. Why Do We Value Knowledge? **American Philosophical Quarterly**, v. 34, n. 4, p. 423-440, 1997.

KAPLAN, M. It's Not What You Know That Counts. **Journal of Philosophy**, v. 82, n. 7, p. 350-363, 1985. DOI:10.2307/2026524.

KAPPEL, K. On Saying that Someone Knows: Themes from Craig. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 69-88. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0004

KELP, C. What's the Point of 'Knowledge' Anyway? **Episteme**, v. 8, n. 1, p. 53-66, 2011. DOI:10.3366/epi.2011.0006.

KELP, C. Two for the Knowledge Goal of Inquiry. **American Philosophical Quarterly**, v. 51, n. 3, p. 227-232, 2014.

KVANVIG, J. L. **The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003. DOI:10.1017/CBO9780511498909,

KVANVIG, J. L. Truth is not the Primary Epistemic Goal. *In:* STEUP, M.; SOSA, E. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology.** Oxford: Blackwell, 2005, p. 285-296.

KVANVIG, J. L. Responses to Critics. 2009a. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 33-–352 (Appendix E). DOI:10.1093/acprof:oso/9780199231188.001.0001.

KVANVIG, J. L. The Value of Understanding. 2009b. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 95-111. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199231188.003.0005.

KVANVIG, J. L. Curiosity and a Response-Dependent Account of the Value of Understanding. *In:* HENNING, T.; SCHWEIKARD, D. P. (ed.). **Knowledge, Virtue and Action**: Essays on Putting Epistemic Virtues to Work. London: Routledge, 2012. p. 151-174.

LACKEY, J. Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know. **Synthese**, v. 158, n. 3, p. 345-361, 2007. DOI:10.1007/s11229-006-9044-x.

LEHRER, K.; PAXSON, T. Jr. Knowledge: Undefeated Justified True Belief. **Journal of Philosophy**, v. 66, n. 8, p. 225-237, 1969.

LYNCH, M. P. **True to Life**: Why Truth Matters. Cambridge: MIT Press, 2004

LYNCH, M. P. The Values of Truth and the Truth of Values. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 225-242. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199231188.003.0011.

LYNCH, M. P. **The Internet of Us:** Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data. New York: Liveright Publishing. 2016.

MADISON, B. J. C. Epistemic Value and the New Evil Demon. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 98, n. 1, p. 89-107, 2017. DOI: 10.1111/papq.12054.

MCKENNA, R. Knowledge Ascriptions, Social Roles and Semantics. **Episteme**,V. 10, n. 4, p. 335-350, 2013. DOI:10.1017/epi.2013.30.

MILLAR A. Why Knowledge Matters. **Aristotelian Society***, s*uppl. v. 85, n. 1, p. 63-81, 2011. DOI:10.1111/j.1467-8349.2011.00196.x.

NOZICK, R. **Philosophical Explanations.** Cambridge: Harvard University Press, 1981.

OLSSON, E. J. Reliabilism, Stability, and the Value of Knowledge. **American Philosophical Quarterly**, v. 44, n. 4, p. 343-355, 2007.

PERCIVAL, P. The Pursuit of Epistemic Good. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1-2, p. 29-47, 2003. DOI:10.1111/1467-9973.00258.

PILLER, C. J. Reliabilist Responses to the Value of Knowledge Problem. *In:* SCHURZ, G.; WERNING, M. (ed.). **Reliable Knowledge and Social Epistemology:** Essays on the Philosophy of Alvin Goldman and Replies by Goldman

(Grazer Philosophische Studien, 79). New York: Rodopi, 2009, p.121-135.
POSTON, T. Know How to Transmit Knowledge? **Noûs**, v. 50, n. 4, p. 865-878, 2016.
PRITCHARD, D. H. **Epistemic Luck.** Oxford: Clarendon Press, 2005.
PRITCHARD, D. H. Recent Work on Epistemic Value. **American Philosophical Quarterly**, v. 44, n. 2, p. 85-110, 2007.
PRITCHARD, D. H. The Value of Knowledge. **The Harvard Review of Philosophy**, v, 16, n. 1, p. 86-103, 2009.
PRITCHARD, D. H. Knowledge and Understanding. 2010a. *In:* PRITCHARD, D.; MILLAR, A.; HADDOCK, A. (ed.). **The Nature and Value of Knowledge.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 1-4. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199586264.001.0001.
PRITCHARD, D. H. Cognitive Ability and the Extended Cognition Thesis. **Synthese**, v. 175, n. S1, p. 133-151, 2010b. DOI:10.1007/s11229-010-9738-y.
PRITCHARD, D. H. What is the Swamping Problem? *In:* REISNER, A.; STEGLICH-PETERSEN, A. (ed.). **Reasons for Belief.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 244-259.
PRITCHARD, D. H. Anti-Luck Virtue Epistemology. **The Journal of Philosophy**, v. 109, n. 3, p. 247-279, 2012.
PRITCHARD, D. H. Epistemic Virtue and the Epistemology of Education. **Journal of Philosophy of Education**, v. 47, n. 2, p. 236-247, 2013. DOI:10.1111/1467-9752.12022.
PRITCHARD, D. H. Epistemic Dependence. **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 305-324, 2015. DOI:10.1111/phpe.12067.
PRITCHARD, D. H. Extended Knowledge. *In:* CARTER, J. A.; CLARK, A.; KALLESTRUP, J.; PALERMOS, S. O.; PRITCHARD, D. **Extended Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
PRITCHARD, D.; MILLAR, A.; HADDOCK, A. (ed.). **The Nature and Value of Knowledge.** Oxford: Oxford University Press, 2010. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199586264.001.0001.
PUTNAM, H. The Meaning of Meaning. **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, v. 7, p. 131-193, 1975.
RABINOWICZ, W.; RØNNOW-RASMUSSEN, T. A Distinction in Value: Intrinsic and For its Own Sake. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 100, n. 1, p. 33-49, 1999. DOI:10.1111/j.0066-7372.2003.00002.x.
RABINOWICZ, W.; RØNNOW-RASMUSSEN, T. Tropic of Value. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 66, n. 2, p. 389-403, 2003. DOI:10.1111/

j.1933-1592.2003.tb00267.x.

RIGGS, W. D. Reliability and the Value of Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 64, n. 1, p. 79-96, 2002a. DOI:10.1111/j.1933-1592.2002.tb00143.x.

RIGGS, W. D. Understanding, Knowledge, and the Meno Requirement. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.;

PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 331-338 (Appendix D).

ROUSH, S. The Value of Knowledge and the Pursuit of Survival. **Metaphilosophy**, v. 41, n. 3, p. 255-278, 2010. DOI:10.1111/j.1467-9973.2010.01635.x.

SCANLON, T. M. **What We Owe to Each Other.** Cambridge: Harvard University Press, 1998.

ROHWER, Y. Lucky Understanding without Knowledge. **Synthese**, v. 191, n. 5, p. 945-959, 2014.

RYLE, G. **The Concept of Min.** London: Hutchinson, 1949.

RYSIEW, P. Epistemic Scorekeeping. *In:* BROWN, J.; GERKEN, M. (ed.). **Knowledge Ascriptions**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 270-294. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199693702.003.0012.

SARTWELL, C. Knowledge is Merely True Belief. **American Philosophical Quarterly**, v. 28, n. 2, p. 157-165, 1991.

SCHURZ, G.; WERNING, M. (ed.). **Reliable Knowledge and Social Epistemology:** Essays on the Philosophy of Alvin Goldman and Replies by Goldman (Grazer Philosophische Studien, 79). New York: Rodopi, 2009.

SLIWA, P. Understanding and Knowing. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 115, n. 1, pt. 1, p. 57-74, 2015.

SOSA, E. Knowledge and Intellectual Virtue. **The Monist**, v. 68, n. 2, p. 224-245, 1985. DOI:10.5840/monist198568225.

SOSA, E. Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge. **Mind**, v. 97, n. 386, p. 153-189, 1988. DOI:10.1093/mind/XCVII.386.153.

SOSA, E. **Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991. DOI:10.1017/CBO9780511625299.

SOSA, E. How to Defeat Opposition to Moore. **Noûs**, v. 33, n. s13, p. 141-153, 1999.

SOSA, E. For the Love of Truth. *In:* FAIRWEATHER, A.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Virtue Epistemology:** Essays on Epistemic Virtue and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2000a.

SOSA, E. The Place of Truth in Epistemology. *In:* DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue**: Perspectives from Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 155-180.

SOSA, E. Reply to Linda Zagzebski. *In:* GRECO, J. (ed.). **Ernest Sosa and His Critics.** Oxford: Blackwell, 2004.

SOSA, E. **A Virtue Epistemology**: Apt Belief and Reflective Knowledge. v. 1. Oxford: Oxford University Press, 2007. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199297023.001.0001.

SOSA, E. **Judgment and Agency.** Oxford: Oxford University Press, 2015.

STANLEY, J. **Knowledge and Practical Interests**. Oxford: Clarendon Press, 2005.

STANLEY, J. **Know How**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

STANLEY, J.; WILLIAMSON, T. Knowing How. **Journal of Philosophy**, v. 98, n. 8, p. 411-444, 2001. DOI:10.2307/2678403.

STEUP, M. (ed.). **Knowledge, Truth, and Duty***:* Essays on Epistemic Justification, Virtue, and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2001. DOI:10.1093/0195128923.001.0001.

STEUP, M.; SOSA, E. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology.** Oxford: Blackwell, 2005.

SWINBURNE, R. **Providence and the Problem of Evil.** Oxford: Oxford University Press, 1999. DOI:10.1093/0198237987.001.0001.

SWINBURNE, R. **Epistemic Justification**. Oxford: Oxford University Press, 2000. DOI:10.1093/0199243794.001.0001.

TREANOR, N. Trivial Truths and the Aim of Inquiry. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 89, n. 3, p. 552-559, 2014. DOI:10.1111/j.1933-1592.2012.00612.x.

TURRI, J. Does Perceiving Entail Knowing? **Theoria**, v. 76, n. 3, p. 196-206, 2010. DOI:10.1111/j.1755-2567.2010.01065.x.

TURRI, J. Manifest Failure: The Gettier Problem Solved. **Philosophers' Imprint,** v. 11, n. 8, p. 1-11, 2011a. Disponível: <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0011.008>. Acesso em: 11 nov. 2021.

TURRI, J. Mythology of the Factive. **Logos & Episteme**, v. 2, n. 1, p. 141-150, 2011b. DOI:10.5840/logos-episteme20112155.

TURRI, J. Knowledge and Assertion in 'Gettier' Cases. **Philosophical Psychology**, v. 29, n. 5, p. 759-775, 2016a.

TURRI, J. Knowledge Judgments in 'Gettier' Cases. *In:* SYTSMA, J.; BUCKWALTER, W. (ed.). **A Companion to Experimental Philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2016b, p. 337-348.

TURRI, J. A New Paradigm for Epistemology From Reliabilism to Abilism. **Ergo: an Open Access Journal of Philosophy**, v. 3, n. 8, p. 189-231, 2016c.

TURRI, J.; BUCKWALTER, W.; BLOUW, P. Knowledge and Luck. **Psychonomic Bulletin & Review**, v. 22, n. 2, p. 378-390, 2015.

UNGER, P. An Analysis of Factual Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 65, n. 6, p.157-170, 1968.

VAN FRAASSEN, B. C. **The Scientific Image.** Oxford: Clarendon Press, 1980. DOI: 10.1093/0198244274.001.0001.

WEINER, M. Does Knowledge Matter? *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 163-182. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199231188.003.0008.

WIGGINS, D. **A Sensible Subjectivism? in his *Needs, Values, Truth:*** *Essays in the Philosophy of Value.* Oxford: Blackwell, 1987.

WILLIAMSON, T. **Knowledge and Its Limits**. Oxford: Oxford University Press, 2000. DOI:10.1093/019925656X.001.0001.

ZAGZEBSKI, L. **Virtues of the Mind:** An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ZAGZEBSKI, L. What is Knowledge? *In:* GRECO, J.; SOSA, E. (ed.). **Blackwell Guide to Epistemology.** Oxford: Blackwell, 1999, p. 92-116.

ZAGZEBSKI, L. The Search for the Source of Epistemic Good. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1-2, p. 12-28, 2003a. DOI:10.1111/1467-9973.00257.

Outras obras importantes

ELLIS, B. Solving the Problem of Induction Using a Values Based Epistemology. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 39, n. 2, p. 141-160, 1988. DOI:10.1093/bjps/39.2.141.

FALLIS, D. Epistemic Value Theory and Information Ethics. **Minds and Machines**, v. 14, n. 1, p. 101-117, 2004. DOI:10.1023/B:MIND.0000005138.57370.df.

FALLIS, D. Epistemic Value Theory and Judgment Aggregation. **Episteme**, v. 2, n. 1, p. 39-55, 2005. DOI:10.3366/epi.2005.2.1.39.

FRICKER, M. The Value of Knowledge and The Test of Time. **Royal Institute of Philosophy Supplement**, v. 64, p. 121-138, 2009. DOI:10.1017/S1358246109000034.

GARDINER, G. Understanding, Integration, and Epistemic Value. **Acta Analytica**, v. 27, n. 2, p. 163-181, 2012. DOI:10.1007/s12136-012-0152-6.

HANNON, M. Fallibilism and the Value of Knowledge. **Synthese**, v. 191, n, 6, p. 1119-1146, 2014. DOI:10.1007/s11229-013-0315-z.

HORWICH, P. The Value of Truth. **Noûs**, v. 40, n. 2, p. 347-360, 2006. DOI:10.1111/j.0029-4624.2006.00613.x.

HYMAN, J. The Road to Larissa. **Ratio**, v. 23, n. 4, p. 393-414, 2010. DOI:10.1111/j.1467-9329.2010.00475.x.

KVANVIG, J. L. **The Intellectual Virtues and the Life of the Mind**: On the Place of the Virtues in Contemporary Epistemology. Savage: Rowman & Littlefield, 1992.

KVANVIG, J. L. Why Should Inquiring Minds Want to Know? *Meno* Problems and Epistemological Axiology. **The Monist**, v. 81, n. 3, p. 426-451, 1998. DOI:10.5840/monist199881318.

KVANVIG, J. L. Nozickian Epistemology and the Value of Knowledge. **Philosophical Issues,** v. 14, p. 201-218, 2004. DOI:10.1111/j.1533-6077.2004.00028.x.

KVANVIG, J. L. The Swamping Problem Redux: Pith and Gist. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.;

PRITCHARD, D. H. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 89-111. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0005.

KVANVIG, J. L. Millar on the Value of Knowledge. **Aristotelian Society**, sup. *v.* 85, n. 1, p. 83-99, 2011. DOI:10.1111/j.1467-8349.2011.00197.x.

MEYLAN, A. The Value Problem of Knowledge. **Res Philosophica**, v. 90, n. 2, p. 261-275, 2013. DOI:10.11612/resphil.2013.90.2.10.

OLSSON, E. J. The Value of Knowledge. **Philosophy Compass,** v. 6, n. 12, p. 874-883, 2011. DOI:10.1111/j.1747-9991.2011.00425.x.

RIGGS, W. D. What are the 'Chances' of Being Justified? **The Monist**, v. 81, p. 452-472, 1998. DOI:10.5840/monist199881319.

RIGGS, W. D. Beyond Truth and Falsehood: The Real Value of Knowing that p. **Philosophical Studies**, v. 107, n. 1, p. 87-108, 2002b. DOI:10.1023/A:1013162011443.

RIGGS, W. D. Understanding 'Virtue' and the Virtue of Understanding. *In:* DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue**: Perspectives from Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 203-226.

RIGGS, W. D. The Value Turn in Epistemology. *In:* HENDRICKS, V. F.; PRITCHARD, D. H. **New Waves in Epistemology.** London: Palgrave Macmillan, 2007.

RIGGS, W. D. Engel on Pragmatic Encroachment and Epistemic Value. **Synthese**, p. 1-10, 2015.

SOSA, E. Skepticism and Contextualism. **Philosophical Issues**, v. 10, p. 1-18, 2000b. DOI:10.1111/0029-4624.34.s1.1.

WHITING, D. Epistemic Value and Achievement. **Ratio**, v. 25, n. 2, p. 216-230, 2012. DOI:10.1111/j.1467-9329.2012.00533.x.

ZAGZEBSKI, L. Recovering Understanding. *In:* STEUP, M. (ed.). **Knowledge, Truth, and Duty***:* Essays on Epistemic Justification, Virtue, and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 235-252. DOI:10.1093/0195128923.001.0001.

ZAGZEBSKI, L. Intellectual Motivation and the Good of Truth. 2003b. *In:* DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue**: Perspectives from Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 135-154.

ZAGZEBSKI, L. Epistemic Value Monism. *In:* GRECO, J. (ed.). **Ernest Sosa and His Critics.** Oxford: Blackwell, 2004, p. 190-198.

(II) A Ética da Crença*

Andrew Chignell
Tradução: Aluízio Couto
Revisão: L. H. Marques Segundo

"Ética da crença" se refere a um agregado de problemas na interseção entre epistemologia, ética, filosofia da mente e psicologia.

A questão central do debate é se há normas de algum tipo que regem os nossos hábitos de formação, manutenção e abandono de crenças. Será que é sempre moralmente **errado** (ou **epistemicamente** irracional ou **imprudente** do ponto de vista prático) sustentar uma crença baseado em evidências insuficientes? Será que é sempre moralmente **correto** (ou epistemicamente **racional** ou **prudente** do ponto de vista prático) acreditar com base em evidências suficientes, ou suspender a crença quando se percebe a sua ausência? Será que é sempre obrigatório buscar todas as evidências epistêmicas disponíveis em favor de uma crença? Existem

---

* CHIGNELL, A. The Ethics of Belief. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/. Acesso em: 13 out. 2021.

The following is the translation of the entry on The Ethics of Belief by Andrew Chignell, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

maneiras em si mesmas imorais, irracionais ou imprudentes de obter evidências?

Problemas desse tipo dizem respeito à natureza e estrutura das normas envolvidas, caso elas realmente existam, e também à fonte de sua autoridade. Serão elas normas instrumentais baseadas em fins contingentes que estabelecemos para nós mesmos? Serão elas normas categóricas baseadas em fins estabelecidos para nós pela própria natureza das nossas capacidades intelectuais ou morais? Há outras opções? E quais são, nesse contexto, os objetos em análise, aqueles que acreditam, as crenças ou ambos?

Por fim, assumindo que há normas de algum tipo regendo a formação de crenças, o que isso implica a respeito da natureza da crença? Será que isso implica que a formação de crenças é voluntária ou está sob o nosso controle? E se for o caso, que tipo de controle é esse? E se não for, será que a própria conversa de uma **ética** da crença é coerente?

1. A Ética da Crença: Uma breve história

1.1. Origens do debate

O *locus classicus* do debate sobre a ética da crença, não surpreendentemente, é o ensaio que o batizou. *A Ética da Crença* foi publicado em 1872, pelo matemático e filósofo de Cambridge William Kingdon Clifford, em uma revista chamada *Contemporary Review*. Já no início do ensaio, Clifford defende o exigente princípio de que somos *sempre* obrigados a ter evidências suficientes para *cada uma* de nossas crenças. De fato, as primeiras seções de *A Ética da Crença* são tão implacáveis que William James depois viria a caracterizar Clifford como um "delicioso *enfant terrible*" que defende o autocontrole doxástico "com um *páthos*, algo exageradamente ruidoso na voz". (1896, p. 8).

A perspectiva mais permissiva de James – inicialmente um comentário a Clifford apresentado aos Clubes Filosóficos de Yale e Brown, e depois publicado em 1896, como *A Vondade de Acreditar*, tornou-se um texto que passou a acompanhar em publicações o ensaio de Clifford, e juntos os dois ensaios constituem o marco inicial das discussões futuras.

O ensaio de Clifford é lembrado principalmente por duas coisas: uma estória e um princípio. A estória é a do dono de um navio que, era uma vez, estava inclinado

a vender passagens para uma viagem marítima. Ocorreu-lhe então que seu navio estava em más condições e que sua solidez poderia estar comprometida. Sabendo que os reparos seriam caros e causariam atraso considerável, o dono do navio colocou essas preocupações de lado e formou uma "sincera e confortável convicção de que a embarcação era completamente segura e navegável". Ele então vendeu as passagens, despediu-se dos passageiros e discretamente coletou o dinheiro do seguro quando a embarcação "submergiu, sem nada revelar, no meio do oceano". (1877, p. 70).

De acordo com Clifford (ele próprio um sobrevivente de naufrágio, razão pela qual deve ter achado esse comportamento particularmente desprezível), o dono do navio na estória era "verdadeiramente culpado da morte daqueles homens", pois por mais que ele sinceramente acreditasse que o navio estava em boas condições, "ele não tinha direito de acreditar baseado nas evidências que tinha diante de si". Por que ele não tinha tal direito? Porque, diz Clifford, "ele havia formado sua crença não como resultado de investigação paciente e honesta, mas por meio do silenciamento das dúvidas." (1877, 70). Após fazer seu diagnóstico, Clifford modifica o fim da estória: o navio não mais se depara com a tragédia no mar, mas chega são e salvo no porto de Nova York. Será que o novo resultado atenua a culpa do dono do navio por ter aquela crença? "Nem um pouco", afirma Clifford: ele é igualmente culpado – igualmente digno de reprovação – por acreditar em algo com base em evidências insuficientes.

Clifford cita logo depois as acusações intuitivas que faríamos ao dono do navio – em ambas as versões da estória – como bases para seu conhecido princípio:

> [**Princípio de Clifford**] É sempre errado, em qualquer lugar, e para qualquer pessoa, acreditar no que for com base em evidências insuficientes.

Apesar do caráter **sincrônico** de seu conhecido princípio, a perspectiva de Clifford não é meramente a de que devemos estar em um determinado estado no exato momento em que formamos a crença. Em vez disso, a obrigação de sempre e apenas acreditar com base em evidências suficientes também rege nossas atividades ao longo do tempo. No que diz respeito à maioria, se não todas, as proposições que encaramos como candidatas à crença, diz Clifford, somos obrigados a ir atrás de evidências e coletá-las, mantermo-nos abertos a novas evidências e a considerar as evidências oferecidas pelos outros. A obrigação *diacrônica* aqui é

capturada da seguinte maneira:

> [**O Outro Princípio de Clifford**] É sempre errado, em qualquer lugar, e para qualquer pessoa, ignorar qualquer evidência relevante para suas crenças ou rejeitar evidências relevantes de maneira displicente. (VAN INWAGEN, 1996, p. 145).

Haveria, ao menos, dois tipos de obrigações diacrônicas aqui: uma regendo como formamos e sustentamos crenças ao longo do tempo, e outra regendo como abandonamos e revisamos crença ao longo do tempo. Caso alguém viole tal obrigação diacrônica ao "evitar intencionalmente a leitura dos livros ou a companhia de homens que colocam em causa" suas crenças, adverte Clifford, "a vida desse homem é um grande pecado contra a humanidade" (1877, p. 77).

A despeito do *páthos* ruidoso, não é no fim das contas claro se, bem analisada, a posição de Clifford é tão extrema quanto esses dois princípios sugerem. Na parte final de seu ensaio, Clifford avança uma perspectiva sobre o que é para uma evidência ser "suficiente", perspectiva que sugere uma posição mais moderada. Mas ainda assim, a estória sobre o dono do navio em conjunto com esses Princípios sisudamente formulados fez de Clifford um representante icônico de uma posição "evidencialista" rígida na ética da crença – a posição, grosso modo, de que somos obrigados a formar crenças sempre e apenas com base nas evidências suficientes das quais dispomos (para mais discussão sobre a noção de "evidência" e as variedades do evidencialismo, *vide* §4-§5 abaixo).

A alternativa não-evidencialista de James é muito mais permissiva: ela diz que há certos contextos nos quais não há problema em formar uma crença mesmo que **não** tenhamos evidências suficientes em seu favor e que, além disso, saibamos disso. De fato, James e muitos de seus seguidores "pragmatistas" afirmam que às vezes somos positivamente **obrigados** a formar uma crença com base em evidências insuficientes e que seria uma significativa falha prudencial, intelectual e mesmo moral não o fazer. "Nossa natureza passional não apenas legitimamente pode, mas deve decidir por uma opção entre proposições sempre que esta seja uma opção genuína insuscetível, por sua natureza, de ser decidida em bases intelectuais" (1896, p. 11).

No entanto, por mais permissivo que isso pareça, James de modo nenhum assina um cheque em branco doxástico. Em "A Vontade de Acreditar" ele apresenta uma série de condições rigorosas sob as quais uma "opção" conta como "genuína"

e sob as quais acreditar sem evidências suficientes é permitido ou exigido. Por exemplo, a opção deve ser entre hipóteses "vivas", ou seja, hipóteses que estão "entre as possibilidades da mente" (assim, a crença nos antigos deuses gregos não é uma opção viva nos dias atuais). Além disso, não pode haver evidências decisivas em qualquer direção, a opção tem de ser "forçada" de tal modo que fazer nada também é fazer uma escolha, e a opção deve envolver uma questão "importante". Ausentes essas condições, James recua satisfeito para o evidencialismo (*vide* GALE, 1980, 1999; KASSER; SHAH, 2006; AIKIN, 2014). Para mais discussão sobre as variedades do não-evidencialismo, ver §6 abaixo.

1.2. A ética da crença antes do século XIX

A expressão pode ter sido cunhada no século XIX, mas obviamente houve ética da crença antes de Clifford e James. Descartes diz, nas *Meditações*, que, ao formar um juízo, "é claro como a luz natural que a percepção do intelecto deve sempre preceder (*praecedere semper debere*) a determinação da vontade" (1641, 7: 60). No contexto da busca pelo conhecimento, sustenta Descartes, temos a obrigação de recusar o assentimento a todas as proposições cuja verdade não percebemos de maneira clara e distinta (percepções claras e distintas, por outro lado, inelutavelmente produzem crença). Em outros contextos, pode ser permissível e prudente formar uma mera "opinião" (*opinio*) cuja verdade não percebemos de maneira clara e distinta. Mesmo assim, entretanto, somos obrigados a ter **algum** tipo de evidência antes de dar nosso assentimento. Assim, Descartes aconselha Elizabeth: "embora não possamos ter demonstrações seguras de tudo, ainda assim temos de tomar partido e, em questões de costumes, **adotar as opiniões que parecem ser as mais prováveis,** de modo que jamais fiquemos hesitantes quando precisarmos agir" (1645, 4: 295, ênfase do autor do verbete).

A ética da crença de Locke é pelo menos igualmente rigorosa: na busca pelo conhecimento científico e também em todas as questões de "máxima importância", diz Locke, é uma "transgressão contra nossas próprias luzes" tanto acreditar com base em evidências insuficientes quanto não ajustar nosso grau de crença à força das evidências. Em sua discussão sobre a "Fé", no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, Locke celebremente doutrina:

> Aquele que acredita sem ter qualquer Razão para acreditar pode estar apaixonado por suas próprias Fantasias; mas nem busca a Verdade como deveria, nem presta à devida Obediência a seu Criador, cuja vontade é a de que ele use as Faculdades do discernimento a ele dadas para manter-se longe do Engano e do Erro. (1690, p. 687).

Formar uma crença sobre questões importantes sem estar de posse de evidências suficientes, ou acreditar em qualquer coisa com um grau de firmeza desproporcional à força das nossas evidências, é fazer mau uso das nossas faculdades e cortejar todo tipo de erro. É também, para Locke, transgredir a vontade de nosso "Criador". Dada sua teoria, em que o que conta como eticamente correto é divinamente determinado, parece que tal comportamento será tanto moral quanto epistemicamente errado.

Blaise Pascal e Immanuel Kant, por outro lado, anteciparam James ao enfatizar que há questões bem importantes a respeito das quais não temos e não podemos ter evidências suficientes contra ou a favor, mas que, por razões práticas, merecem nosso assentimento assim mesmo (para mais discussão sobre Pascal e Kant sobre não-evidencialismo, *vide* §6.1. abaixo).

2. Normas doxásticas

2.1. Tipos de normas: prudenciais, morais e epistêmicas

O último ponto torna claro que podem existir tipos diferentes de normas regendo as práticas de formação de crenças e que elas irão corresponder a tipos diferentes de valor. O eticista da crença precisará, então, especificar o tipo de valor que ele está invocando, o porquê e o como ele pensa que esse valor sustenta normas doxásticas, se se trata do único tipo de valor capaz de fazê-lo, e (não sendo o caso) quais são as relações de prioridade entre normas baseadas em diferentes tipos de valor.

Para Clifford e Locke, como vimos, se fizemos ou não nosso melhor em termos doxásticos é um problema **epistêmico** e também (dadas algumas premissas adicionais) **moral**. James, por outro lado, foca no papel importante desempenhado

pelo valor **prudencial** na ética da crença, dizendo em uma passagem que o Princípio de Clifford não apenas nos impõe o "risco de deixar a verdade escapar", violando assim uma norma epistêmica, mas também articula uma "lógica insana" – uma "absurdidade" que garante o desastre prudencial (1896, p. 25). A ideia geral é a de que se algo é benéfico e acreditar que **p** irá nos ajudar a alcançar, adquirir ou tornar tal coisa real, então é *prima facie* prudente acreditarmos que **p**. Isso é verdade mesmo se não tivermos evidência suficiente em favor da crença de que **p** e estivermos cientes disso.

Por exemplo, considere uma pessoa que lê na bibliografia da psicologia que as pessoas têm muito mais chances de sobreviver a um diagnóstico de câncer se acreditarem firmemente que irão sobreviver. Quando ela própria é diagnosticada com câncer, será prudente de sua parte, à luz do fato de que seu objetivo é sobreviver, acreditar que irá sobreviver mesmo que (e os médicos) saiba que não dispõe de evidência suficiente em favor dessa crença. James se refere a esses casos como aqueles em que "a fé em um fato pode ajudar a criar o fato" (1896. p. 25).

Pode-se sugerir que o conhecimento do paciente de que a sua "fé ajuda a criar o fato" é **ele próprio** um tipo de evidência em seu favor. Caso isso seja o caso, o exemplo não estaria, ao fim e ao cabo, em tensão com o Princípio de Clifford. Mas outros exemplos podem ser usados para avançar o mesmo ponto: Pascal celebremente argumenta que é **exigido** pela racionalidade prudencial que acreditemos em Deus por mais que não disponhamos de evidências em favor dessa crença e ela não desempenhe qualquer papel em "criar" o fato que descreve (PASCAL, 1670).

Eis um exemplo não religioso: suponha que você gostaria de conservar uma boa relação com seu filho adolescente e que você esteja ciente de que isso exige esperar o melhor dele sempre que possível. Você também dispõe de alguma evidência razoável, mas não decisiva, de que ele usa drogas em casa quando você está fora (quando questionado por você, ele afirma que recentemente tem feito meditação transcendental e que o cheiro estranho que você sente quando chega é apenas incenso). Suponha também que você se conhece o suficiente para saber que sua relação com seu filho será seriamente prejudicada se você vier a percebê-lo como um usuário contumaz. Isso sugere que você violaria uma norma prudencial caso fosse em frente e acreditasse que ele é tal coisa. Em outras palavras, é prudente, dados seus fins, simplesmente abandonar a crença sobre a fonte do aroma ou mesmo, caso possível, vir a acreditar que ele não está fumando maconha, mas simplesmente queimando incenso quando você não está em casa.

Por outro lado, caso você considere o uso ocasional de drogas recreativas como uma diversão inofensiva que expressa um desprezo saudável pela presunçosa

autoridade estatal (ao menos em alguns estados), pode ser prudente para você – confrontado pelo aroma revelador – formar a crença de que seu filho, de fato, criou o hábito em questão. De qualquer maneira, a recomendação aqui tem como objetivo um tipo de valor prudencial ou pragmático e não a verdade *per* se. Para alguns argumentos recentes favoráveis à evidência prudencial para a crença, confira Reisner (2008; 2009); para argumentos contrários, confira Adler e Shah (2006).

2.2. Estrutura das normas: hipotéticas vs. Categóricas

Além de serem ordenadas de acordo com o **tipo de valor** envolvido, obrigações doxásticas podem ser ordenadas de acordo com sua **estrutura**. A principal distinção aqui é entre as estruturas **hipotética** e **categórica**.

Normas prudenciais em geral têm uma estrutura hipotética: *se* você tem razões prudenciais para sobreviver à doença e *se* acreditar nisso irá ajudá-lo atingir esse fim, então você tem uma obrigação *prima facie* para acreditar que você irá sobreviver. Da mesma forma, *se* você quer proteger sua relação com seu filho e *se* acreditar que ele está te enganando e usando drogas irá prejudicar sua capacidade de confiar nele, então você é *prima facie* obrigado a rejeitar essa crença.

Colocado de forma mais geral: se você tem um fim prudencial F e a crença de que **p** provavelmente faz com que F se concretize, você tem uma obrigação *prima facie* de acreditar que **p**. A obrigação será particularmente poderosa (embora ainda assim *prima facie*) se F não puder ser alcançado de outra forma que não por meio da crença de que **p** e se você está (ou assim deveria) estar ciente desse fato. Para mais discussões sobre normas hipotéticas em geral, consulte Broome (1999) e Schroeder (2005).

A estrutura das normas moral e epistêmica também pode ser formulada hipoteticamente da seguinte forma. Os fins em causa presumivelmente serão, por um lado, *fazer a* **coisa moralmente correta ou promover o bem moral** e, por outro, **adquirir conhecimento relevante** ou **minimizar crenças falsas relevantes** (*vide* FOLEY, 1987). O alcance desses fins claramente envolve um aumento de bem-estar na maior parte de suas concepções.

Entretanto, uma vez que, presumivelmente, esses fins são estabelecidos para nós não por um ato contingente da vontade, mas por nossa natureza enquanto seres moralmente engajados e dispostos a buscar o conhecimento, alguns filósofos consideram esses fins como imperativos **categóricos** em vez de imperativos

instrumentais. Em outras palavras, para eles essas normas não dizem meramente que *se* queremos alcançar certos fins hipotéticos, **então** temos a obrigação *prima facie* de acreditar de tais e tais maneiras. Em vez disso, as normas dizem que nós **temos** esses fins como uma questão de necessidade natural ou moral, e assim, *prima facie*, temos de acreditar de tais e tais maneiras.

Repare, entretanto, que o fim prudencial mais geral – algo como, digamos, **sobreviver** – poderia igualmente reivindicar o título de fim "necessário": é algo imposto para nós pela nossa natureza enquanto seres vivos que evoluíram por meio da seleção natural. E assim, pela mesma lógica, poderia corresponder a uma norma categórica – ainda que prudencial – sobre as crenças, especialmente em situações de vida ou morte como aquela do exemplo do diagnóstico de câncer.

2.3. Graus de acesso reflexivo

Até aqui as normas envolvidas na ética da crença foram caracterizadas sem que déssemos atenção às exigências de acesso reflexivo. Uma **exigência de acesso reflexivo** diz respeito à percepção reflexiva que o sujeito tem dos fatos relevantes.

Para ver como essas exigências podem desempenhar um papel, considere as seguintes normas doxásticas prudenciais:

> (A) Se S tem o fim F e se a crença de S de que **p** torna provável o alcance de F, então S tem uma obrigação prudencial *prima facie* de acreditar que **p**.

Essa é uma descrição puramente objetiva ou "não reflexiva" da obrigação em causa: sua única preocupação é se o sujeito tem, **de fato**, um certo fim e se, **de fato**, a crença de que ***p*** provavelmente leva ao alcance desse fim. Se (A) fosse o modo correto de articular obrigações no campo da ética da crença, teríamos muito mais obrigações doxásticas *prima facie* do que imaginamos.

Componentes reflexivos ou "subjetivos" podem ser adicionados às normas para tornar os resultados mais plausíveis:

> **(B)** Se S **sabe** que tem um fim F e se S **sabe** que acreditar que **p** torna provável o alcance de F, então S tem uma obrigação prudencial *prima facie* de acreditar que **p**.

(B) está em direção ao topo da escala em termos de exigências de acesso reflexivo: S tem de **saber** que tem o fim F e que acreditar que **p** torna provável o alcance de F. Como uma condição suficiente para ter uma obrigação doxástica, isso pode ser aceitável, mas a maioria dos eticistas da crença não está disposta a tornar o conhecimento reflexivo **necessário** para que haja obrigações prudenciais *prima facie* genuínas.

Posições intermediárias substituiriam "sabe" em uma ou em ambas as partes da antecedente de (B) por algo mais fraco: "está em posição de saber", "acredita justificadamente", "está justificado em acreditar", "acredita", e assim por diante.

Repare que um eticista da crença que queira incluir uma exigência de acesso reflexivo em uma norma doxástica teria de fazê-lo de um modo que não gerasse um regresso infinito. Repare também que as normas que consideramos acima regem a **formação** positiva de crenças. Uma descrição das condições plausíveis de acesso reflexivo pode ser um tanto diferente para as normas de manutenção, suspenção e abandono de crenças (*vide* TANG, 2015; PERIN, 2015).

2.4. Relações entre normas doxásticas

Outro debate intimamente relacionado diz respeito aos tipos de valor que podem gerar normas doxásticas e obrigações. Monistas sobre o valor em ética da crença argumentam que apenas um tipo de valor (geralmente algum tipo de valor epistêmico) pode gerar tais normas. Um tipo proeminente de monismo, frequentemente chamado de "veritismo", diz que a verdade é um bem doxástico fundamental: seu valor não se assenta no conhecimento ou em qualquer outra coisa (*vide* PRITCHARD, 2011, GARDINER, 2012; AHLSTROM-VIJ, 2013).

Outras abordagens mais permissivas vão além dos tipos considerados acima (prudencial, moral e epistêmico) e sugerem que há outros tipos que também podem gerar obrigações doxásticas. Talvez existam normas **estéticas** que nos guiam a crenças dotadas de algum tipo de mérito estético, ou que nos tornam, enquanto sujeitos, mais belos por acreditarmos nelas. Pode haver também normas **sociais** que regem as crenças que formamos em nossos vários papéis comunais enquanto advogados, padres, psiquiatras, amigos, pais, etc. Sobre as obrigações doxásticas de amigos, veja Keller (2004), Stroud (2006) e AIKIN (2008) e normas

políticas que regem crenças que formamos enquanto cidadãos, sujeitos, eleitores, e assim por diante (MATHESON; VITZ, 2014).

É uma questão interessante e aberta se normas estéticas, sociais ou políticas poderiam ser expressas em termos de normas epistêmicas, morais ou prudenciais (por exemplo, ser advogado ou amigo de alguém talvez implique certas normas **morais** ou **prudenciais** a respeito de sua inocência). De qualquer modo, os três tipos de valores destacados acima são os tipos frequentemente mais discutidos sob a rubrica de "ética da crença".

Normas e tipos de normas podem se relacionar de diferentes maneiras. De acordo com a interpretação de Clifford apresentada acima, há uma forte conexão entre os tipos epistêmico e moral: o fato de que há uma norma epistêmica segundo a qual devemos acreditar sempre e apenas com base em evidência suficiente **implica** a existência de uma norma moral análoga. O raciocínio aqui parece ser o seguinte:

> (**P1**) Temos uma obrigação epistêmica de ter evidências suficientes para todas as nossas crenças;
> (**P2**) Temos a obrigação moral de sustentar nossas obrigações epistêmicas;
> (**C**) Logo, temos uma obrigação moral de ter evidências suficientes para todas as nossas crenças.

Essa formulação mantém distintos os tipos de valores ao mesmo tempo em que forja um vínculo entre eles em (P2). Obviamente, porém, ainda precisaríamos encontrar um sub-argumento em favor de (P2) (veja DOUGHERTY (2014)).

Em alguns momentos, Clifford parece simplesmente presumir que o dever epistêmico é uma espécie de dever ético. Isso explicaria por que ele pensa que é simplesmente óbvio que o dono do navio é "igualmente culpado" – independentemente de o navio afundar ou não. Em outros momentos, Clifford defende (P2) fazendo referência à nossa necessidade de nos fiarmos no testemunho alheio a fim de evitar danos e de avançar o progresso científico. Nenhuma crença é desprovida de efeito, afirma ele: na hipótese mais branda, acreditar com base em evidências insuficientes (mesmo a respeito de uma questão aparentemente muito insignificante) implica a responsabilidade pelo rebaixamento dos padrões epistêmicos também em contextos mais importantes. O que, por sua vez, poderia ter más consequências morais.

Em outros momentos Clifford ainda parece não reconhecer a distinção entre as obrigações epistêmica e moral. Para mais discussão sobre Clifford a respeito

desse tema, confira Van Inwagen (1996), Haack (1997), Wood (2002) e Zamulinski (2002).

Notamos anteriormente que uma maneira de ler Locke é entender que ele argumenta em favor de (P2) por meio da premissa teórica independente de que, segundo a vontade de Deus, devemos seguir as normas evidencialistas, e também por meio da teoria de que a vontade divina determina o que é correto (*vide* WOLTERSTORFF, 1996). Mas Locke também pode ser lido, primariamente, como alguém que defende (P1) e não (P2) ou (C). (BOLTON, 2009).

Uma abordagem a partir da epistemologia da virtude, em contraste, poderia defender (P2) não por meio da afirmação de que uma crença injustificada causa dano moral, mas sustentando que ignorar regularmente nossas obrigações epistêmicas é um mau hábito intelectual e ter maus hábitos intelectuais é uma maneira de ter um mau caráter moral (ZAGZEBSKI, 1996; ROBERTS; WOOD, 2007).

Além de recorrer a argumentos teóricos como esses, eticistas da crença podem conectar normas doxásticas recorrendo a dados empíricos. Se descobrirmos por meio de investigação que é em geral prudente ser moralmente bom, então normas prudenciais podem ser capazes de basear algumas das normas morais. De modo similar, se descobrirmos que seguir normas morais de crença leva de maneira confiável à aquisição de conhecimento, pode haver um argumento baseado no histórico dessa conexão [*track-record argument*] que parte das normas epistêmicas e chega a normas morais. Isso seria na prática um argumento empírico em prol de (P2). E se descobríssemos empiricamente que aderir a normas epistêmicas também promove o bem moral, haveria um argumento do moral ao epistêmico.

Por fim, normas e tipos de normas podem estar em franca tensão. A norma prudencial que recomenda a crença de que seu filho não está fumando maconha, quando você está fora de casa, conflita com a norma epistêmica de que devemos seguir nossa evidência perceptual. Da mesma forma, a norma moral de esperar o melhor dos outros frequentemente está, de forma trágica, em tensão com a norma epistêmica de acreditar no que a evidência apoia, com a norma prudencial de acreditar no que quer que seja que te faça progredir, e assim por diante.

Tensão ou conflito também pode existir entre obrigações doxásticas de um tipo diacrônico. A norma epistêmica de coletar tanta evidência quanto for possível pode conflitar com a norma prudencial de formar crenças de um modo tal que se economize tempo e esforço (exemplo: o chefe meticuloso que nunca contrata ninguém enquanto não tiver investigado o passado inteiro de um candidato, ligado para cada referência e confirmado cada qualificação). Ela também conflita com a norma moral de não formar crenças com base em evidência coletada de forma

imoral (exemplo: o médico que coleta evidência sobre doenças humanas por meio da prática de experimentos desumanos em prisioneiros).

Eticistas da crença que não são monistas a respeito do valor frequentemente afirmam que há uma maneira de ordenar normas ou tipos de normas em termos de sua força relativa ou da facilidade relativa com que suas reivindicações podem ser derrotadas. Isso significa que em uma dada situação haverá uma resposta determinada sobre o que se deve, "tudo o mais considerado", acreditar. Outros argumentam, contudo, que ao menos algumas das normas são incomensuráveis e que em muitos casos simplesmente não haverá resposta ao problema do que é correto, tudo o mais considerado, acreditar (FELDMAN, 2000). Outros, por sua vez, pensam que uma dada categoria de norma colapsa em outra e que isso pode nos dar uma conclusão "tudo o mais considerado". Para uma discussão sobre se a racionalidade epistêmica colapsa na racionalidade prudencial, por exemplo, consulte Kelly (2003).

Em suma: uma ética da crença bem articulada dirá algo sobre as fontes axiológicas dos diferentes tipos de normas, sobre as relações inferenciais entre elas, sobre o âmbito temporal (sincrônico/diacrônico) e sobre o que fazer quando essas normas conflitam (*vide* BROOME, 1999; KOLODNY, 2005).

3. Crença, seus objetivos e o nosso controle sobre ela

3.1. A natureza da crença

Questões sobre o que a crença[1] é e como ela é formada tipicamente desempenharam um papel marginal no debate da ética da crença. A maioria dos filósofos analíticos concorda que a crença é (grosso modo) uma atitude disposicional e afirmativa a respeito de uma proposição ou estado de coisas. Acreditar que **p** é tomar **p** como verdadeira – tomar o estado de coisas descrito pela afirmação "**p**" como sendo o caso. Repare que, entretanto, isso não significa que o sujeito explicitamente acredita que a proposição **p é verdadeira**, uma vez que tal proposição,

---

[1] SCHWITZGEBEL, E. Belief. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/belief/. Acesso em: 15 out. 2021.

que é diferente, é uma crença de ordem superior (a mera crença de que **p** não exige, por exemplo, a posse do conceito de "verdade", ao passo que a crença de que **p é verdadeira** o exige). É também amplamente aceito que a maioria das nossas crenças não são ocorrentes em todos os momentos e que a crença admite graus de força, confiança ou firmeza.

Para além disso, no entanto, a concordância desaba. Os representacionistas encaram as crenças como estruturas mentais que representam as proposições afirmadas – normalmente em algo como uma linguagem mental. Confira Fodor (1975) e o verbete sobre a linguagem do pensamento[2]. Os behavioristas disposicionalistas encaram as crenças como disposições para **agir** de certas maneiras em certas circunstâncias (*vide* BRAITHWAITE, 1932, 1933). Os eliminativistas encaram a conversa sobre "crenças" como uma forma de designar ficções convenientes que atribuímos às pessoas na psicologia de senso comum [*folk psychology*]. Consulte Churchland (1981) e o verbete sobre materialismo eliminativista[3]. Os primitivistas encaram as crenças como estados mentais básicos não analisáveis. E assim por diante. Há também uma grande controvérsia a respeito de se o conceito mais fundamental aqui é o de graus de crença (o quão provável a pessoa pensa que é a crença).

Essa discordância sobre a natureza da crença não tem (ao menos é o que se pensa até aqui) interferido de modo significativo no debate da ética da crença. Obviamente, eliminativistas e behavioristas terão de dizer que normas doxásticas, caso existam, aplicam-se, fundamentalmente, a estados não-doxásticos. Mas mesmo levando em conta tudo isso, tanto essas quanto outras análises ontológicas da crença parecem compatíveis com várias abordagens diferentes a respeito de sua ética.

---

[2] RESCORLA, M. The Language of Thought Hypothesis. *In*: ZALTA, E. N. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/language-thought/. Acesso em: 15 out. 2021.em: 15 out. 2021.

[3] RAMSEY, W. Eliminative Materialism. *In*: ZALTA, E. N. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/materialism-eliminative/. Acesso em: 15 out. 2021.

3.2. O(s) objetivo(s) da crença

Em contraste, teorias sobre o **objetivo** ou **meta** da crença tipicamente têm um impacto imediato e substancial nas concepções de sua ética e podem, em particular, ser usadas para responder questões sobre a importância relativa de várias normas, se há ou não obrigações "tudo o mais considerado" em uma dada situação, e assim por diante (VELLEMAN, 2000; WEDGWOOD, 2002; STEGLICH-PETERSON, 2009). Para uma discussão geral, confira os ensaios de Chan (2013) e Côté-bouchard (no prelo) para uma crítica do percurso a partir do objetivo da crença até a norma doxástica.

Alguns filósofos e psicólogos argumentam que a aquisição de **verdades importantes** ao mesmo tempo em que se evita **falsidades importantes** é o único objetivo da crença e que quaisquer obrigações doxásticas serão estruturadas de acordo com isso (DAVID, 2001). Outros argumentam que há objetivos importantes adicionais, ou mesmo concorrentes, ao objetivo de aquisição da verdade – objetivos a que podem corresponder outras normas doxásticas (VELLEMAN, 2000; SOSA, 2000, 2003; GIBBONS, 2013). Um candidato comum aqui, naturalmente, é o conhecimento. A esse respeito, confira Williamson (2000), Pritchard (2007), Simion *et al*. (2016) e o verbete sobre **o valor do conhecimento**[4] . No entanto, alguns autores afirmam que a justificação (ADLER, 2002; GIBBONS, 2013) e/ou a "virtude" doxástica é o objetivo (ZAGZEBSKI, 2004; SOSA, 2011; WRIGHT, 2014), ao passo que outros pendem para um objetivo mais estruturalmente complexo, como o "entendimento" (KVANVIG, 2003, 2009; GRIMM, 2012). Repare, no entanto, que outros autores argumentam que o entendimento não envolve nem mesmo a crença (HUNTER, 1998; DELLSÉN, no prelo).

Como mencionado anteriormente, frequentemente se assume na ciência cognitiva e na biologia evolutiva que o objetivo da crença (e o de quase todos os outros processos) é algo como a "sobrevivência". No entanto, há atualmente discordâncias sobre em que medida isso está correto e, mesmo que esteja, se a sobrevivência está necessária ou contingentemente conectada à aquisição da verdade enquanto objetivo é também objeto de discordância (STICH, 1990; PLANTINGA, 2002; STREET, 2006).

---

[4] N. T.: Verbete publicado neste volume.

Um tipo bem diferente de candidato a objetivo da crença seria algo como, aqui entendido de maneira ampla, o **prazer** ou talvez o "sentir-se em casa no mundo". Se o objetivo for uma dessas opções, as normas correspondentes podem, por vezes, **afastar-nos** da verdade. Por exemplo, suponha que Smith é o tipo de cara que sente muito prazer quando acredita que todas as pessoas que ele conhece o têm em alta conta e que o prazer é um objetivo que está na base de uma norma doxástica. Sendo assim, Smith tem uma obrigação *prima facie* de acreditar que seu amigo Jones o tem em alta conta.

Esse claramente é um daqueles momentos em que debates sobre estratégias psicológicas como autoengano, "má fé", fantasias, "ironia" e coisas parecidas se tornam relevantes na ética da crença. Consulte Wisdo (1991, 1993), Mele (2001), Wood (2002) e o verbete sobre **autoengano**[5] . Se os **objetivos** da crença podem plausivelmente ser encarados como amplos o suficiente para incluir estados neutros relativamente à verdade, como o prazer ou o "sentir-se em casa no mundo", e se esses objetivos podem estar na base de normas genuínas, o evidencialismo tal como caracterizado abaixo claramente apresenta uma caracterização demasiadamente estreita da ética da crença.

Vimos que a nossa concepção de objetivo da crença pode influenciar a nossa concepção de normas doxásticas. Mas ela também pode afetar a medida em que paralelos podem ser traçados entre a ética da crença e a ética da ação de modo geral. Caso se adote o "monismo sobre o valor" na ética da crença (mesmo que seja um **veritismo** sobre outro tipo de valor), haverá um forte paralelo com as teorias monistas consequencialistas em ética da ação (DEPAUL, 2001).

Uma diferença que ainda persiste entre o consequencialismo em epistemologia e em ética, no entanto, é que o sucesso de uma crença em alcançar seus objetivos é, para os epistemólogos, tipicamente determinado assim que a crença é formada, ao passo que no caso de uma ação, as consequências posteriores são relevantes para a avaliação de sua correção moral, e muitas dessas consequências não serão conhecidas (isso se forem) até muito depois. Para uma comparação mais extensa entre esses dois tipos de consequencialismo, veja Briesen (2017). Assim, é possível

---

[5] DEWEESE-BOYD, I. Self-Deception. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/self-deception/. Acesso em: 15 out. 2021.

imaginar uma ética da crença diacrônica na qual a verdade seja o único objetivo da crença, muito embora avaliemos não apenas o valor de verdade das crenças, mas também sua capacidade de possibilitar ou produzir aquisições futuras de outras crenças verdadeiras.

Entretanto, se temos uma teoria segundo a qual o objetivo da crença é complexo, paralelos com a ética da ação se tornam mais complicados. Um eticista da crença que sustenta que a **aquisição de verdades importantes da maneira correta** é o objetivo da crença, e analisa a "correção" de uma prática de formação de crenças em termos de sua propensão a conduzir à verdade, pode pensar que o paralelo relevante é com o consequencialismo de regras. Em contraste, a perspectiva de que o objetivo da crença é simplesmente **acreditar da maneira correta**, independentemente de essa "maneira correta" conduzir confiavelmente a verdades importantes, soa como um análogo da posição deontológica em ética que enfatiza a obediência intencional aos princípios corretos e não o alcance de algum objetivo externo ao próprio ato. Se esses paralelos são iluminantes e se as perspectivas em ética da crença restringem nossas opções em ética da ação ainda são questões em aberto (KORNBLITH, 1983; DOUGHERTY, 2014).

Há muitas variações adicionais aqui. Parece possível defender, por exemplo, a perspectiva de que devemos acreditar apenas com base em evidências suficientes, como os evidencialistas ensinam, mas acrescentando que nossa concepção dos objetivos da crença poderá fornecer condições necessárias adicionais e mais precisas para que uma crença seja permissível. Também é possível argumentar que o objetivo da crença faz com que tenhamos razões **práticas** para pensar que apenas razões epistêmicas permitem a formação de uma crença (WHITING, 2014).

Por fim, talvez seja possível defender a perspectiva de que, por sua natureza, a crença não tem **qualquer** objetivo específico, sendo, então, um estado que pode constituir ou levar a uma série de bens diferentes. Se isso estiver correto, obviamente, não podemos encarar o objetivo da crença como a base de uma explicação de sua ética.

3.3. Conhecimento como a norma da crença

Já vimos que alguns teóricos encaram o conhecimento como o (ou ao menos um dos) objetivo da crença. Alguns filósofos vão mais adiante e dizem que o conhecimento é também a norma da **crença**, isto é, que qualquer crença que também não conte como conhecimento é impermissível, irracional, viciosa ou

defectiva. Por outras palavras, saber que **p** é condição tanto necessária quanto suficiente para a permissibilidade (racionalidade, virtuosidade) de acreditar que **p**.

Um argumento em favor da afirmação de que o conhecimento é a norma da crença tenta inferir esse resultado da afirmação de que o conhecimento é o objetivo da crença. O objetivo gera a norma, e qualquer crença que fracasse em alcançar o objetivo também fracassa em obedecer a norma. Nessa linha, talvez o argumento mais proeminente comece com a afirmação relacionada de que conhecimento é a "norma de asserção", ou seja, que não devemos asserir uma proposição cujo valor de verdade não sabemos (*vide* WILLIAMSON, 2000). Mas se for esse o caso, e se a crença for o análogo "interno" da asserção, parece que também só deveríamos acreditar em uma proposição quando ela fosse conhecimento. O debate, então, diz respeito a se o conhecimento é realmente a norma da asserção e, sendo o caso, se a "crença" é um análogo interno da asserção de um modo tal que a norma se transfere para ela (*vide* SUTTON, 2005; HUEMER, 2007b; BACH, 2008; GOLDBERG, 2009).

Uma razão pela qual essa perspectiva pode parecer contraintuitiva é que um importante papel geralmente desempenhado pelas normas é o de guiar ações. O princípio de que deveríamos acreditar apenas no que sabemos não é, para esses fins, uma norma muito útil, uma vez que frequentemente não sabemos o que sabemos (pelo menos de acordo com os epistemólogos). Obviamente, se eu adotar essa norma e souber que **não** sei que **p**, vou perceber que eu não deveria acreditar que **p**. Essa formulação negativa é a que Williamson (2000, p. 256) usa. Porém, uma vez mais, a maioria dos epistemólogos não pensa que em geral sejamos capazes de dizer, de um ponto de vista interno, se saberíamos a proposição em causa a partir do momento em que acreditamos nela. E mesmo assim, essa habilidade parece ser pressuposta pela ideia de que essa norma é um guia para a ação. Outra objeção à ideia de que o conhecimento é a norma da crença é mais intuitiva: o conhecimento, para a maioria de nós, parece ser um tipo de conquista diferente da crença ou mesmo da crença justificada, ou (após Gettier) mesmo da crença verdadeira justificada. Uma coisa é dizer que adquirimos o conceito de crença observando casos paradigmáticos de conhecimento, abstraindo assim diferentes elementos desses casos (por exemplo: "crença justificada seria como o conhecimento, mas sem a verdade"); outra completamente diferente é dizer que nenhuma crença é formada apropriadamente a menos que ela também seja conhecimento. Para mais material sobre isso, confira Benton (**Outros Recursos Virtuais**).

3.4. Controle de crenças

Uma terceira questão fundamental relacionada à natureza da crença é se sua formação é de alguma maneira voluntária ou está sob o controle da vontade. Trata-se de uma questão que também tem efeito na ética da crença. Muitos filósofos e psicólogos concluíram que a crença é uma resposta mais ou menos involuntária à evidência percebida. Mas se um comportamento não "cabe a nós" em um sentido importante, é difícil ver como seríamos responsáveis por praticá-lo. Para um argumento influente nessa linha, confira Alston (1989).

Em resposta ao desafio desse "involuntarismo doxástico", alguns filósofos argumentam que temos, sim, controle direto sobre ao menos algumas de nossas crenças (GINET, 2001; WEATHERSON, 2008), ou que temos, no mínimo, controle sobre quais crenças são suspensas ou abandonadas (ROTT, no prelo). Outros desenvolvem um tipo de perspectiva híbrida na qual certos tipos de formação de crença são livres e "cabem a nós", por mais que eles também sejam causados em nós (*vide* STEUP, 2000; RYAN (2003). Alguns rejeitam explicitamente qualquer paralelo entre o livre-arbítrio e a crença livre (VAGENR, no prelo). Outros ainda têm como foco o fato de que podemos ser elogiados ou culpados por crenças (e ações) que não estão sob nosso controle mesmo que não haja qualquer obrigação sobre a formação de crenças (ADAMS, 1985; HIERONYMI, 2006, SOUTHWOOD; CHUARD, 2009).

Outra resposta, esta compatível com muitas das listadas acima, envolve uma descrição de modos **indiretos** em que a formação da crença conta como voluntária, sendo assim suscetível à avaliação normativa (PASCAL, 1670; FELDMAN, 2000; AUDI, 2001; YEE, 2002; AUDI, 2008b). Outra opção é entender o desafio do involuntarismo doxástico como uma forma de motivar um novo foco em atitudes proposicionais positivas que são, **por definição**, voluntárias – "aceitações", por exemplo (*vide* COHEN, 1992; BRATMAN, 1992; ENGEL, 2000; AUDI, 2008a, e o § 7 abaixo). Por fim, alguns eticistas da crença buscam argumentar que há **algumas** obrigações relativas à formação direta de crenças ao mesmo tempo em que aceitam o suposto dado empírico de que muito dessa formação não está sob o controle da vontade (FELDMAN; CONEE, 1985; FELDMAN, 2000; ADLER, 2005; HIERONYMI, 2006, 2008).

4. Evidencialismo: uma perspectiva geral

4.1. Rigoroso vs. Moderado

As versões variam, mas o evidencialismo é de longe a ética da crença dominante tanto entre os filósofos do início da era moderna quanto entre os contemporâneos. O princípio central, como mencionado anteriormente, é o de basear nossas crenças apenas nas evidências relevantes (isto é, evidências que são relevantes para a verdade da proposição) de que dispomos. Muitos evidencialistas (Locke, Hume e Clifford, por exemplo) acrescentam a condição de que quantidade de evidência disponível deve ser condizente com o grau da crença, e que se deve acreditar **firmemente** com base em evidência "suficiente" (de modo que "suficiente" envolve as evidências serem fortes o bastante para que a crença conte como conhecimento caso verdadeira). Alguns também acrescentam alguma das exigências de acesso reflexivo mencionadas acima: por exemplo, a de que devemos saber (ou estar em posição de saber, de acreditar justificadamente, ou justificados em acreditar) que temos evidências em favor da crença original ou mesmo que a quantidade de evidência de que dispomos seja suficiente. Para um apanhado dessas posições e seus críticos, veja os ensaios em DOUGHERTY (2011).

Uma vez que um princípio formulado nessa linha for escolhido, o rigor relativo de uma dada posição evidencialista será uma função de quantas exceções ela permite. O tipo mais rigoroso de evidencialismo – o de Clifford, ao menos nas leituras canônicas – diz que o princípio vale "sempre, em todo lugar, e para qualquer pessoa" (mas repare, mais uma vez, que o próprio Clifford qualifica esse ponto em um momento posterior de seu ensaio). No entanto, há problemas com uma posição tão rigorosa, incluindo a ameaça de regresso infinito que emerge caso o evidencialista rigoroso também exija que **acreditemos** que temos evidência suficiente para todas as nossas crenças.

Em contraste, evidencialistas moderados entendem que seus princípios admitem exceções; eles aceitam que há certas circunstâncias em que os agentes têm permissão racional para formar crenças na ausência de evidências suficientes. Eles podem sustentar que a perspectiva cliffordiana se aplica, digamos, às crenças formadas por um piloto militar acerca da localização de um alvo legítimo de bombardeio no meio de uma área residencial ou às crenças formadas por uma autoridade governamental do setor de saúde a respeito da eficácia de um experimento

farmacêutico – ao menos na medida em que essas crenças levam a ações moralmente ou prudencialmente importantes. Mas esses evidencialistas podem ao mesmo tempo sustentar que é permissível abandonar esses padrões rigorosos em contextos comuns em que nada muito importante está em jogo – por exemplo, a crença cotidiana de que há leite na geladeira. Se o número de exceções é grande demais, a posição acaba por parecer uma das posições não-evidencialistas descritas abaixo. Como resultado, a fronteira entre um evidencialismo moderado e um não-evidencialismo total pode ser bastante imprecisa.

Por mais difícil que seja defender o evidencialismo rigoroso ou total, é ainda mais difícil defender a perspectiva de que o evidencialismo é **in**apropriado em todos os domínios. Os exemplos do piloto e da autoridade governamental são casos em que as crenças dos indivíduos (em grande parte como um resultado das ações a que elas podem levar) simplesmente devem, assim pensamos, satisfazer padrões elevadíssimos de evidência. Consequentemente, ao menos algum tipo de evidencialismo moderado ou específico ao contexto parece ser bastante plausível.

Vimos que a distinção entre evidencialismo rigoroso e evidencialismo moderado é bastante nítida, mas que a linha que separa o evidencialismo moderado e o não-evidencialismo é um tanto imprecisa. Talvez o melhor ponto para traçar a distinção entre evidencialismo moderado e o não-evidencialismo total seja aquele em que determinamos se a um agente não atribuímos apenas a permissão, mas também a **obrigação** de formar uma crença com base em evidências insuficientes (ou, a depender das condições de acesso reflexivo, com base no que ele toma como evidências insuficientes) em certas situações. Um eticista da crença que afirma isso, parece razoável dizer, abandonou até mesmo a forma mais moderada de evidencialismo e se filiou ao campo não-evidencialista (*vide* §6 abaixo).

4.2. Sincrônico vs. Diacrônico

Vimos que normas doxásticas podem ser sincrônicas ou diacrônicas. O próprio princípio de Clifford é articulado como uma norma sincrônica, mas em momentos posteriores de "Ética da Crença" ele se preocupa mais em articular princípios diacrônicos a respeito da coleta e da avaliação da evidência. São dessas partes de sua discussão que extraímos o "Outro Princípio de Clifford".

Muitos dos primeiros eticistas da crença usaram, como modelo para suas abordagens, teorias éticas deontológicas que tendem a formular os princípios de

forma sincrônica. Recentemente, no entanto, epistemólogos da virtude têm enfatizado o que eles veem como o caráter diacrônico das nossas obrigações doxásticas fundamentais. Eles também sugerem que princípios sincrônicos exigindo evidências suficientes para uma crença por vez podem ser encarados de forma plausível como subordinados a princípios diacrônicos mais fundamentais que impõem o cultivo de um caráter intelectual virtuoso (ZAGZEBSKI, 1996; ROBERTS; WOOD, 2007; SOSA, 2007; AUDI, 2008b).

4.3. Evidência e sua posse

Crucial para qualquer teoria em ética da crença, e especialmente para uma teoria evidencialista, serão algumas abordagens sobre a natureza da própria evidência. Alguns filósofos concebem a evidência em termos de prova demonstrativa, outros em termos de probabilidade subjetiva e/ou objetiva, e outros simplesmente em termos de qualquer coisa a que a crença seja responsiva (veja o verbete sobre evidência[6]). Um evidencialismo completamente articulado irá, também, fornecer uma abordagem de como a evidência suporta a crença (veja o verbete sobre a relação epistêmica de baseamento[7]), e do que é **ter** ou **possuir** tal evidência.

Ele irá também, talvez, dizer alguma coisa a respeito da possibilidade ou impossibilidade de haver evidência (argumentos) em favor de ter uma crença de que **p** ou de originar a crença de que **p**, além da evidência em favor da própria proposição **p** (REISNER (2008). Presumivelmente, ele terá também algo a dizer sobre o desacordo entre pares epistêmicos e o impacto que tal desacordo pode ter na nossa concepção de normas doxásticas, especialmente se esse desacordo não tem como base diferenças na evidência (VAN INWAGEN, 1996; KELLY, 2005). Finalmente, ele pode também tomar uma posição sobre a questão mais geral de como evidência de ordem superior interage com evidência de primeira ordem. Por exemplo, no caso do desacordo entre pares, saber que um par discorda de você

---

[6] N.T.: Publicado neste volume.

[7] KORCZ, K. A. The Epistemic Basing Relation. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/basing-epistemic/. Acesso em: 18 out. 2021.

fornece evidência de ordem superior a respeito de sua crença de primeira ordem.

Com respeito às condições de acesso reflexivo, já foi notado que os evidencialistas não podem exigir, sob pena de regresso infinito, que um sujeito racional **sempre** baseie suas crenças em evidências suficientes de cuja posse ele está ciente ou acredita justificadamente possuir. Se isso estiver correto, outro tipo de princípio, menos exigente, tem de estar à vista – um tipo segundo o qual ao menos algumas crenças podem simplesmente ser mantidas com base em evidências insuficientes, independentemente de o agente ter ou não quaisquer crenças sobre tal evidência.

Sobre a questão da posse de evidência em geral: se considerarmos a evidência como totalmente constituída de estados mentais (experiência, crenças, memórias, etc.), então uma descrição do que é "possuir" evidência será relativamente direta – temos apenas de ter esses estados mentais. Se, por outro lado, a evidência não está, por assim dizer, apenas na cabeça, então a condição de posse segundo normas evidencialistas pode se tornar bem complexa. Qual é nossa evidência para crença de que "está chovendo"? É nossa percepção ou experiência de alguma coisa, tal como a rua estar molhada? Ou é apenas a rua estar molhada? Quando nos perguntam por que acreditamos que a rua está molhada, tipicamente dizemos algo como "porque a rua está molhada". Isso é apenas uma abreviação ou isso diz algo sobre a natureza da evidência? Para argumentos de que fatos extramentais no mundo, frequentemente, constituem evidência, veja McDowell (1994) e Ginsborg (2007) e, para mais discussão sobre o tema, confira Williamson (2000) e Dancy (2000, cap. 6).

5. Variedades do evidencialismo

À luz do fato de que há diferentes tipos de valor subjacentes a diferentes tipos de obrigação, tem de haver, também, diferentes tipos de evidencialismo: no mínimo, evidencialismo prudencial, epistêmico e moral.

5.1 Evidencialismo prudencial

O evidencialismo **prudencial** rigoroso não tem muitos seguidores; de fato, como é o caso com as formas mais rigorosas de evidencialismo, é difícil ver como ele poderia ser motivado. Talvez seja prudente, **em geral**, seguir a evidência de

que dispomos, mas sempre haverá casos em que considerações prudenciais nos forçam a tratar as evidências sem o devido cuidado. Não seria melhor para um viúvo tomado pelo luto acreditar que sua esposa está aproveitando a vida no paraíso, ou para a esposa devota lutar contra a crença de que seu marido é infiel por mais que ela regularmente encontre batom em seu colarinho?

Um movimento argumentativo que o evidencialista prudencial pode fazer em resposta a essas objeções é adotar um análogo doxástico ao consequencialismo de regras. Mesmo que haja casos particulares em que é imprudente seguir a própria evidência, a **regra** geral de que devemos acreditar com base e na proporção das evidências suficientes de que dispomos produz a melhor distribuição total de resultados prudenciais.

Esse tipo de evidencialismo prudencial moderado pode lidar com vários contraexemplos comuns, mas ainda há o problema de que **classes** inteiras de crenças – em vez de instâncias individuais – violam o princípio e mesmo assim parecem produzir, no total, mais resultados benéficos. Por exemplo, não seria melhor de maneira geral se, **como uma regra**, cada um de nós tivesse uma opinião mais positiva do valor, intenções e capacidades dos outros do que a evidência de fato apoia?

Em resposta, pode ser afirmado que a fonte do valor prudencial de sempre acreditar com base em evidências suficientes é que isso tende a resultar na posse de conhecimento. Se isso fosse correto, então haveria uma conexão clara entre normas prudenciais e epistêmicas (*vide* §2.4 acima e §5.3 abaixo). O desafio para essa posição, no entanto, é mostrar que justificação ou conhecimento acrescentam algum valor **prudencial** genuíno que falta à mera crença verdadeira.

5.2. Evidencialismo moral

Com a exceção do mais fervoroso dos cliffordianos, o evidencialismo moral rigoroso provavelmente não será atraente para ninguém. Em suas formas mais moderadas, no entanto, o evidencialismo moral é muito mais atraente e disseminado. "Você simplesmente não deveria acreditar nisso a respeito do seu amigo!" – expresso em um contexto em que a deslealdade do amigo não é conclusivamente apoiada pelas evidências – soa para muitos como a expressão de uma obrigação moral plausível (WOOD, 2002, cap. 1-3).

Obviamente, o certo e o errado do ponto de vista moral são analisados de modos muito diferentes; um evidencialista moral presumivelmente irá ou adotar

uma dessas análises e desenvolver sua posição de acordo com ela ou irá mostrar que a ética da crença independe de debates entre deontologistas, consequencialistas, eticistas da virtude e outros. Entretanto, independentemente da teoria do certo e do errado que ele adote, ainda será necessário responder às questões usuais: se há limiares de dano além dos quais os princípios evidencialistas são suspensos mesmo em um contexto deontológico; se os objetos fundamentais de avaliação moral no contexto doxástico são atos ou regras; se, afinal, há uma "unidade" entre as virtudes morais e intelectuais. Mais uma vez, é uma questão aberta e interessante a de se é preciso lidar com essas questões em ética da crença de um modo diferente do que se faz em ética da ação.

5.3. Evidencialismo epistêmico

A variedade de evidencialismo mais influente e disseminada é, de longe, o epistêmico (*vide* CHISHOLM, 1957; ADLER, 2002; CONEE; FELDMAN, 2004; SHAH, 2006). A tese central do evidencialismo epistêmico é a de que as normas sobre a evidência que governam a crença são de alguma maneira baseadas na natureza e nos objetivos da própria razão teórica. Acreditar com base em evidências insuficientes é, no mínimo, um **fracasso** epistêmico – um fracasso na tarefa de usar nossas faculdades cognitivas de um modo que torne provável a aquisição de conhecimento importante e o livramento de crenças importantes, mas injustificadas. Alguns filósofos nessa tradição também defendem a tese da proporcionalidade de Locke, segundo a qual nosso grau de crença deve ser proporcional à força da nossa evidência (*vide* WHITE, 2005).

Um grande desafio que o evidencialismo epistêmico enfrenta é o de encontrar uma motivação para si: se não há bases prudenciais ou morais suficientes para gerar a obrigação de acreditar com base em evidências suficientes, qual é então a fonte da normatividade? Em resposta a esse desafio, os evidencialistas epistêmicos apresentam alguns caminhos. Alguns argumentam que as normas se fundamentam em verdades necessárias e conceituais. Nessa perspectiva, o próprio **conceito** de crença revela que ela é uma atitude direcionada à verdade e cuja formação é apropriada apenas quando tem base nas evidências suficientes de qual o sujeito dispõe. Assim, uma atitude que não é formada dessa maneira ou não é uma crença genuína ou, quando muito, é uma instância deficiente (*vide* ADLER, 2002; TEXTOR, 2004).

Outros evidencialistas epistêmicos argumentam que as normas doxásticas emergem não da análise do conceito de crença, mas da reflexão sobre o fato de que nossas faculdades de formação de crenças são simplesmente organizadas para serem sensíveis à evidência. As faculdades da percepção, memória, testemunho, introspecção, raciocínio e outras tipicamente geram crenças com base em evidências suficientes, e nós tipicamente consideramos que essas faculdades funcionam mal, estão mal ajustadas ou são mal-usadas quando elas geram crenças de outras maneiras. As instâncias daquilo que temos razões para tomar como evidência – razões epistêmicas, falando de maneira ampla – fornecem-nos de maneira confiável informações importantes sobre o mundo, e evoluímos para ser sensíveis a essas razões em nossa busca para sobreviver e florescer.

Repare que o evidencialista epistêmico não sustenta que a aquisição de verdades importantes, mesmo verdades que promovem nossa sobrevivência, é a única consideração relevante: nossas faculdades de formação de crenças não são meros termômetros ou detectores de movimento. Diferente disso, a ideia aqui é a de que, como portadores de crenças sensíveis à evidência, nós não **meramente** queremos acreditar em verdades importantes; nós queremos ter bons fundamentos para tomar as proposições como verdadeiras e basear nossas crenças nesses fundamentos (FELDMAN, 2000), veja, porém, mais uma vez, David (2001). Entende-se, então, que esse suposto fato dá suporte a uma norma: devemos buscar não apenas a crença verdadeira, mas o **conhecimento**; ou, mais especificamente, devemos buscar a **maior quantidade de conhecimento importante disponível no mundo e evitar a maior quantidade possível de erros importantes**. Buscar o conhecimento dessa maneira é, entre outras coisas, buscar ter evidências para crenças verdadeiras e basear as crenças nessas evidências.

Outro tipo de defensa do evidencialismo epistêmico diz que o princípio evidencialista central – o de que devemos acreditar com base nas evidências suficientes das quais dispomos – não é uma verdade analítica derivada do conceito de crença e nem uma "norma funcional" que emerge da reflexão sobre o modo como nossas faculdades são organizadas ou projetadas, mas um princípio sintético que nós simplesmente intuímos racionalmente em nossas reflexões conceituais e experimentos mentais. Essa abordagem parece coerente e, de alguns modos, atraente, mas não encontrou muitos defensores na bibliografia.

6. Variedades de não-evidencialismo

Vimos que há vários modos em que se pode fracassar em ser um evidencialista rigoroso. Pode-se sustentar, por exemplo, que a crença não precisa **sempre** estar baseada em evidências (embora, claro, o evidencialismo moderado pudesse concordar com isso); ou que a crença, embora exija evidências, não exige que o grau de convicção na primeira seja proporcional à força das evidências; ou que a crença requer evidências, mas não precisa estar **baseada** nessas evidências; ou que a crença exija que **haja** evidências mesmo que não as **possuamos**. Certamente há outras maneiras, e o problema de determinar se um filósofo particular é evidencialista ou não depende, em última análise, de como o próprio evidencialismo é formulado.

Porém, mais importante para os nossos presentes propósitos é notar que o fato de alguém **não** ser, digamos, um evidencialista prudencial, não implica que a pessoa seja um ***não-***evidencialista por razões prudenciais – ou por quaisquer outras razões. De fato, a pessoa ainda pode ser evidencialista, mas por razões morais ou epistêmicas, e não por razões prudenciais. Tal como usarei o termo, ser um **não-evidencialista** a respeito de um certo domínio de crenças exige, como uma condição necessária, que não se seja um evidencialista de qualquer tipo a respeito de tal domínio de crenças.

Sugeri anteriormente que um ponto natural para traçar a linha entre evidencialistas moderados e não-evidencialistas sobre um dado domínio de crenças é a questão de se, em alguma circunstância, é razoável **exigir** acreditar com base em evidências insuficientes. Há casos em que somos obrigados a acreditar mesmo na ausência de evidências suficientes? Evidencialistas rigorosos e moderados dirão que não, não-evidencialistas que sim. Naturalmente, as razões que motivam essa suposta exigência serão diferentes de acordo com diferentes tipos de não-evidencialismo. Aqui o foco será sobre os três principais tipos de não-evidencialismo prevalentes entre os filósofos contemporâneos: não-evidencialismo prático (que inclui o que é às vezes chamado de “pragmatismo”, conservadorismo e fideísmo.

6.1. Não-evidencialismo prático

Como notado acima, William James desdenha celebremente do rigor impraticável do Princípio de Clifford e defende a proposta mais liberal de que às vezes temos o “dever de acreditar” mesmo quando não temos evidências suficientes

(e mesmo quando **sabemos** que não a temos). Em certos momentos, James vai ainda mais longe e sugere que, em alguns casos – especialmente casos que envolvem crença religiosa e moral – não é meramente permitido, mas **positivamente louvável** ou mesmo **exigido** que acreditemos com base em evidências insuficientes.

> Quando olho para questão religiosa tal como ela realmente se coloca para homens concretos, e quando penso em todas as possibilidades que ela envolve do ponto de vista prático e teórico, então essa ordem de que deveríamos colocar uma trava em nosso coração, instintos, e coragem, e **esperar** – agindo enquanto isso, evidentemente, mais ou menos como se a religião **não** fosse verdadeira – até o dia do juízo, ou até o momento em que, trabalhando juntos, nosso intelecto e sentidos possam ter adquirido evidências suficientes - essa ordem, eu digo, parece-me ser o ídolo mais estranho jamais manufaturado na caverna filosófica. (1896, p. 11).

Vimos anteriormente que há dificuldades conceituais e psicológicas para uma ética da crença que diz, de forma bem rigorosa, que devemos sempre e apenas acreditar no que é prudencialmente benéfico. Assim, enquanto o pragmatismo é por vezes caracterizado casualmente como a perspectiva de que devemos acreditar no que quer que "funcione", a maior parte dos autodenominados pragmatistas são bem cuidadosos ao especificar as condições sob as quais um sujeito pode abandonar, ignorar ou ir além de suas evidências (*vide* verbete sobre o **pragmatismo**[8]). Essas condições tipicamente envolvem a ausência de evidências realmente convincentes; assim, como James lembra a seu leitor, a crença pragmática não é simplesmente acreditar insanamente "no que você sabe que não é verdadeiro" (1896, p. 29). Os pragmatistas tipicamente também exigem a existência de algum tipo de urgência ou interesse "passional" da parte do sujeito, o que torna a suspenção da crença, no contexto, impossível (ou ao menos bastante contraindicada). Vimos anteriormente

---

[8] LEGG, C.; Hookway, C. Pragmatism. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/pragmatism/. Acesso em: 18 out. 2021.

como James define uma "opção genuína" em um esforço para especificar essas condições.

A ênfase na "primazia do prático" em James foi claramente antecipada por eticistas da crença anteriores a ele. Blaise Pacal argumentou, celebremente nas *Pensées*, que um raciocínio por aposta deveria nos levar ao objetivo de acreditar em Deus; assim, seu foco tende a ser menos nos motivos morais ou epistêmicos e mais nos prudenciais (PASCAL, 1670; HÁJEK, 2003; JORDAN, 2006). Nesse sentido, confira, também, os verbetes sobre **Pascal**[9] , **Aposta de Pascal**[10] , e sobre os **argumentos pragmáticos para acreditar em Deus**[11]). Para Immanuel Kant, em contraste, considerações que podem justificar a crença (ou fé) na ausência de evidências teóricas suficientes são tipicamente (embora não exclusivamente) **morais**. Por exemplo, se não há evidências suficientes de uma maneira ou de outra em favor de uma certa proposição **p** (a proposição, digamos, de que a vontade humana é incompatibilisticamente livre), e se alguém estabeleceu uma finalidade moral que requer uma posição a respeito da verdade de **p**, e se qualquer evidência que a pessoa tem aponta na direção da verdade de **p***,* é permitido a essa pessoa (e às vezes até exigido) tomar **p** como verdadeira. Esse "tomar como verdadeira" [alemão: *Fürwahrhalten*] é, assim, justificado em bases "morais" e não "teóricas", e ele conta como "crença" [*Glaube*] ou "aceitação" [*Annehmung*] e não como "conhecimento" [*Wissen*] (KANT, 1781, 1787; CHIGNELL, 2007).

Um rótulo conveniente que captura de maneira ampla tanto teorias pragmatistas quanto kantianas é o de **não-evidencialismo prático**, em que o pragmático/prudencial e o moral são as duas principais espécies de valor "prático". Para mais discussão sobre razões morais para a crença e se elas contam como evidências, consulte Pace (2010), e, para um apanhado do debate sobre razões pragmáticas para crenças, veja Reisner (2017).

---

[9] CLARKE, D. Blaise Pascal. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2015. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/pascal/. Acesso em: 18 out. 2021.

[10] HÁJEK, A. Pascal's Wager. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/pascal-wager/.

[11] JORDAN, J. Pragmatic Arguments and Belief in God. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/pragmatic-belief-god/.

6.2. Não-evidencialismo conservador

Conservadorismo, às vezes, também chamado de **dogmatismo**, embora este seja geralmente encarado como uma perspectiva especificamente sobre a crença perceptual (*vide* PRYOR, 2000; WHITE, 2006) é a perspectiva segundo a qual estamos *prima facie* justificados em acreditar que **p** se, de fato, acreditamos que **p** (HARMAN, 1986; OWENS (2000). Outra versão diz que estamos *prima facie* justificados em acreditar que *p* se nos parece que *p* for verdade (HUEMER, 2007a) ou, ao menos, se **perceptualmente** nos parece que **p** seja verdade (PRYOR, 2000). Estarmos, tudo o mais considerado, justificados segundo essas abordagens conservadoras é uma questão de estarmos cientes de não haver quaisquer anuladores não anulados para **p**. Mas a ausência de anuladores não anulados para **p**, mesmo quando estamos cientes disso, não é evidência positiva **em favor de p**, e qualquer movimento "impulsivo" em direção a **p** ou à aparência de que **p** é verdade não é o tipo de evidência que os evidencialistas pensam que devemos buscar (CONEE; FELDMAN, 2004, cap. 3); para evidência impulsiva, confira Plantinga (1993, p. 192). Assim, ao menos segundo algumas abordagens sobre o que a "evidência" é, o conservadorismo é um tipo importante de não-evidencialismo segundo o qual algumas crenças justificadas, as imediatamente justificadas, não são baseadas em evidências suficientes.

O conservadorismo é considerado por alguns filósofos como uma ferramenta útil contra o ceticismo (CHRISTENSEN, 1994; HUEMER, 2007a), e seu gosto "dogmático" é por vezes tornado mais palatável quando combinado com vários evidencialismos moderados ou localizados. Assim, por exemplo, o conservadorismo sobre crenças presente nas fundações da nossa estrutura de conhecimento (incluindo crenças básicas sobre verdades da matemática ou morais) podem de forma muito natural ser combinadas com um tipo de evidencialismo sobre crenças que não estão nessas fundações (para mais discussão sobre o fundacionismo em epistemologia, veja o verbete teorias fundacionistas da justificação epistêmica[12]).

---

[12] HASAN, A.; RICHARD F. Foundationalist Theories of Epistemic Justification. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/.

Repare que os conservadores não precisam dizer que algumas de nossas crenças são infalíveis ou insuscetíveis de enfraquecimento. De fato, eles podem ser bem abertos à ideia falibilista de que nossas crenças justificadas atuais podem ser anuladas (refutadas ou enfraquecidas) por novas evidências. A perspectiva, então, não promove uma crença "dogmática" ou "conservadora" em um sentido depreciativo: ela apenas diz que algumas de nossas crenças, ou algumas das crenças que nos "movem", não precisam ser baseadas em evidências positivas (ou práticas) para estarem justificadas (HARMAN, 1986; LYCAN, 1988; CHISHOLM, 1989; MCGRATH, 2007).

6.3. Não-evidencialismo fideísta

Uma terceira posição não-evidencialista em ética da crença, parecida mas não idêntica ao dogmatismo, é por vezes chamada de **fideísmo**, embora ela não precise ter qualquer coisa a ver com uma doutrina religiosa em particular. De acordo com o fideísta, podemos legitimamente sustentar proposições com base na **fé** sem ter qualquer evidência em favor delas, sem nos sentirmos compelidos em seu favor, e mesmo em face de fortes evidências contrárias (repare que essa é apenas uma forma de definir "fideísmo"; veja o verbete sobre fideísmo[13] para ter contato com outras). Alguém poderia sustentar com base na fé, por exemplo, que houve ao menos uma ressurreição corporal em algum ponto do passado, por mais que a pessoa jamais tenha presenciado tal coisa em primeira mão e suas melhores evidências científicas, testemunhais e do raciocínio indutivo cotidiano constituam uma forte razão contra isso.

O fideísmo desse tipo radical não é exigido pela maioria das religiões, mas é tipicamente associado a pensadores religiosos como Tertuliano no período antigo, talvez injustamente (SIDER, 1980; KIERKEGAARD, 1846), no período moderno, talvez também injustamente (EVANS, 1998). Além de abertamente acolher a irracionalidade, o fideísmo é vulnerável a objeções psicológicas que dizem respeito à falta de controle direto sobre as crenças. Se a crença **é** nada mais do que uma

---

[13] AMESBURY, R. Fideism. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2017. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism/. Acesso em: 19 out. 2021.

atitude que necessariamente responde às evidências percebidas com uma "direção de adequação" positiva, é difícil ver como um sujeito funcional poderia acreditar que **p** em face de fortes evidências de que **não-p**. Considere alguém que tem as faculdades sensoriais normais e que, apesar de fortes evidências perceptuais e testemunhais contrárias, repetidamente declara – sem afirmar ter qualquer evidência oculta – que há, digamos, um grande abismo se abrindo perante ele. Demoraria bastante tempo até que fôssemos convencidos de que ele **realmente** acredita que há um abismo em sua frente. Mas se, no fim, nos convencemos por suas ações e palavras de que ele tem tal crença e sabemos que suas faculdades sensoriais estão funcionando apropriadamente, iremos provavelmente pensar que a crença é produto de um estado indesejável e parcialmente involuntário como o autoengano, fantasias ou paranoia. Não iremos pensar que ele simplesmente escolheu acreditar.

Um tipo de fideísmo mais moderado diria que é permitido formar uma crença baseada na fé apenas se as evidências a favor ou contra a proposição em causa não forem decisivas ou inexistirem de todo. Apenas sob essas circunstâncias podemos (direta ou indiretamente) dar um "salto de fé" em favor da crença (ADAMS, 1987). Tipicamente, entretanto, os que recomendaram "saltos de fé" citaram fundamentos pragmáticos ou morais em favor desses saltos, e assim, dada a taxonomia que temos até aqui, eles seriam considerados em última instância como não-evidencialistas práticos e não como fideístas genuínos.

Se, por outro lado, o ponto for o de que, na completa ausência de razões práticas ou teóricas a favor, um sujeito **ainda** tem a permissão de adotar uma dada crença, então a perspectiva parece ter abandonado a aspiração de desenvolver uma posição baseada em princípios e não é mais um caso óbvio de uma "ética" da crença. Este não é um argumento fatal contra esse tipo de fideísmo, é claro: pode ser o caso de que o fideísta ofereça razões para pensar que a formulação de uma ética da crença é, antes de tudo, um projeto mal concebido.

Uma última alternativa para o fideísta é admitir que ele não está, em absoluto, realmente focado nas crenças, mas que busca abrir espaço para outro tipo de atitude proposicional positiva que não é guiada pelas evidências. Muitos filósofos e pessoas religiosas que adotam o rótulo fideísta concebem "fé" (do latim, *fides*) como algo diferente da crença – esperança, talvez, ou algo como "aceitação" (*vide* §7 e o verbete sobre fideísmo). Segundo essa concepção, a fé de que **p** pode muito bem ser capaz racionalmente de coexistir na mesma psicologia com várias evidências de que **não-p**.

7. A ética da aceitação

Este último ponto mostra que o evidencialismo sobre crenças, mesmo o de tipo rigoroso, que não faz concessões, pode ser combinado com o não-evidencialismo sobre outras atitudes proposicionais positivas e categóricas de um modo que ele pareça menos inflexível. Para uma lista de possíveis sentidos de "fé", consulte Audi (2008a). Talvez o candidato mais proeminente aqui seja a **aceitação**, concebida como uma atitude categórica positiva em prol de uma proposição que é voluntária por definição e tem presença significativa em nossa deliberação, ação, argumentação e asserção. Alguns filósofos têm como foco o papel que a aceitação desempenha na investigação científica, construção de teorias e teoria da decisão (VAN FRAASEN, 1984; STALNAKER, 1987; COHEN, 1992). Outros, por sua vez, têm como foco o papel que ela desempenha em contextos éticos, jurídicos, religiosos e cotidianos (BRATMAN, 1992; COHEN, 1992; ALSTON, 1996; AUDI, 2008a). Cabe uma advertência aqui: a aceitação é tipicamente uma noção técnica e caracterizações de sua natureza e ética diferem radicalmente na bibliografia. Há também alguma disputa sobre se a aceitação é capaz de desempenhar os vários papéis pretendidos por seus defensores (RADFORD, 1990; MAHER, 1990; MOORE, 1994).

O eticista da crença que quiser atenuar ou suplementar sua perspectiva recorrendo a alguma noção de aceitação permissível teria de dizer o que a aceitação é, como os dois tipos de atitudes diferem entre si, que tipos de normas regem ambos, e como eles interagem em um único sujeito. Uma das principais vantagens de uma perspectiva híbrida como essa é que a aceitação é tipicamente tomada como voluntária por **definição**, e assim é muito mais fácil ver como uma ética genuína (dotada de atribuições de louvor e reprovação) poderia ser construída em torno dela. Como vimos anteriormente, uma noção de aceitação (como "fé") é o tipo de coisa à qual um fideísta poderia querer recorrer contra aqueles que dizem que não se pode simplesmente decidir acreditar que **p** em face de evidências contrárias fortes. Um fideísta moderado, em contraste, poderia argumentar que apenas temos a permissão de aceitar que **p** quando nos faltam evidências **fortes** a respeito de **p** em qualquer direção. Isso ainda é consistente com o fato de termos evidências **fracas** em favor de **não-p** e mesmo com o fato de termos uma crença (fracamente sustentada) de que **não-p**.

Agradecimentos

O autor gostaria de agradecer a Marian David e Avishai Margalit pela discussão; Robert Audi, Anthony Booth, Rik Peels, Lu Teng, Nico Silins e René van Woudenberg pelos úteis comentários nas versões anteriores; e também agradece a Noam Weinreich pela ajuda na atualização da versão de 2016 do verbete e com a bibliografia.

Ele também agradece à Cambridge University Press pela permissão em reutilizar alguns parágrafos de seu ensaio *The Ethics of Religious Belief: A Recent History* (DOLE; CHIGNELL 2005).

Referências

ADAM, C.; TANNERY, P. (ed.). **Oeuvres de Descartes.** 12 v. Paris: Vrin, 1996.

ADAMS, R. M. Involuntary sins. **Philosophical Review**, v. 94, p. 3-31, 1985.

ADAMS, R. M. The virtue of faith. *In:* ADAMS, R. M. **The virtue of faith and other essays in philosophical theology**. New York: Oxford, 1987, p. 9-27.

ADLER, J. **Belief's own ethics.** Cambridge: Bradford/MIT, 2002.

ADLER, J. William James and what cannot be believed. **Harvard Review of Philosophy**, v. 13, p. 65-79, 2005.

AHLSTROM-Vij, K. In defense of veritistic value monism. **Pacific Philosophical Review**, v. 94, p. 19-40, 2013.

AIKEN, S. F. Evidentialism and James argument from friendship. **Southwest Philosophy Review**, v. 24, p. 173-180, 2008.

AIKEN, S. F. **Evidentialism and the will to believe.** New York: Bloomsbury, 2014.

ALSTON, W. P. **Epistemic justification:** essays in the theory of knowledge. Ithaca: Cornell, 1989.

ALSTON, W. P. Belief, acceptance, and religious faith. *In:* JORDAN, J.; HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **Faith, freedom, and rationality**. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996.

ALSTON, W. P. **Beyond "justification":** dimensions of epistemic evaluation. Ithaca: Cornell, 2005.

AUDI, Faith, belief, and rationality. **Philosophical Perspectives**, v. 5, p. 213-239, 1991.

AUDI, R. Doxastic voluntarism and the ethics of belief. *In:* STEUP, M. (ed.). **Knowledge, truth, and duty**. New York: Oxford, 2001, p. 93-111.

AUDI, R. The epistemic authority of testimony and the ethics of belief. *In:* DOLE, A.; CHIGNELL, A. (ed.). **God and the ethics of belief.** New York: Cambridge, 2003, p. 175-201.,

AUDI, R. Belief, faith, and acceptance. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 63, p. 87-102, 2008a.

AUDI, R. The ethics of belief: Doxastic self-control and intellectual virtue. **Synthese**, v. 161, p. 403-418, 2008b.

BACH, K. Applying pragmatics to epistemology. **Philosophical Issues**, v. 18, p. 68-88, 2008.

BEILBY, J. (ed.). **Naturalism defeated?** Ithaca: Cornell, 2002.

BOLTON, M. B. Locke on rational virtue and moral law. *In:* OWEN, D.; YAFFE, G.; HOFFMAN , P. (ed.). **Early modern metaphysics**: Essays in honor of Vere Chappell. Peterborough: Broadview, 2009. p. 253-272.

BRADY, M. S.; PRITCHARD, D. H. (ed.). **Moral and epistemic Virtues.** Oxford: Blackwell, 2003.

BRAITHWAITE, R.B. The nature of believing. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 33, p. 129-146, p. 1932-1933.

BRATMAN, M. Practical reasoning and acceptance in a context. **Mind**, v. 101, p. 1-15, 1992.

BRIESEN, J. Epistemic consequentialism: Its relation to ethical consequentialism and the truth–indication principle. *In:* SCHMECHTIG, P.; GRAJNER, M. (ed.). **Epistemic Reasons, Norms, and Goals**. Alemanha: De Gruyter, 2016, p. 277-306.

BROOME, J. Normative requirements. **Ratio**, v. 12, p. 398-419, 1999.

CHAN, T. (ed.). **The aim of belief.** New York: Oxford, 2013.

CHIGNELL, A. Belief in Kant. **Philosophical Review**, v. 116, p. 323-360, 2007.

CHISHOLM, R. M. Epistemic statements and the ethics of belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 16, p. 447-460, 1956.

CHISHOLM, R. M. **Perceiving:** A philosophical study. Ithaca: Cornell, 1957.

CHISHOLM, R. M. **Theory of knowledge**. 3. ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.

CHISHOLM, R. M. Firth and the ethics of belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 91, p. 119-128, 1991.

CHRISTENSEN, D. Conservatism in epistemology. **Noûs,** v. 28, p. 69-89, 1994.

CHURCHLAND, P. M. Eliminative materialism and the propositional attitudes. **Journal of Philosophy**,v. 78, p. 67-90, 1981.

Clifford, W. K. The ethics of belief. *In:* MADIGAN, T. (ed.). **The ethics of belief and other essays.** Amherst: Prometheus, 1999, p. 70-96.

COHEN, L. J. **An essay on belief and acceptance**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

CONEE, E. Evident, but rationally unacceptable. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 65, p. 316-326, 1987.

CONEE, E. Heeding misleading evidence. **Philosophical Studies**, v. 103, p. 99-120, 2001.

CONEE, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism***:* Essays in epistemology. Oxford: Clarendon Press, 2004.

CÔTÉ-BOUCHARD, C. Can the aim of belief ground epistemic normativity? **Philosophical Studies,** v. 173, p. 3181-198, 2016.

DANCY, J. **Practical Reality.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

DAVID, M. Truth as the epistemic goal. *In:* STEUP, M. (ed.). **Knowledge, truth, and duty.** New York: Oxford, 2001, p. 151-170.

DELLSÉN, F. Understanding without justification or belief. **Ratio**, v. 29, n. 3. DOI: 10.1111/rati.12134.

DEROSE, K. Ought we to follow our evidence? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 60, p. 697-706, 2000.

DESCARTES, R. **Meditationes de prima philosophia.** *In:* ADAM, C.; TANNERY, P. (ed.). **Oeuvres de Descartes**, v 7. Paris: Vrin, 1996.

DESCARTES, R. Letter to Elizabeth of 15 Sept. *In:* ADAM, C.; TANNERY, P. (ed.). **Oeuvres de Descartes**, v. 4. Paris: Vrin, 1996.

DOLE, A.; CHIGNELL, A. (ed.). **God and the ethics of belief**. New York: Cambridge, 2005.

DOUGHERTY, T. (ed.). **Evidentialism and its discontents.** New York: Oxford, 2011.

DOUGHERTY, T. The ethics of belief is ethics (period): reassigning responsibilism. *In:* MATHESON, J.; VITZ, R. **The ethics of belief**: individual and social. New York: Oxford, 2014, p. 146-168.

ENGEL, P. (ed.). **Believing and accepting**. Dordrecht: Kluwer. 2000.

EVANS, C. S. **Faith beyond reason:** A Kierkegaardian account. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.

FAIRWEATHER, A.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Virtue epistemology***:* Essays on epistemic virtue and responsibility. New York: Oxford, 2001.

FELDMAN, R. Epistemic obligations. **Philosophical perspectives**, v. 2, p. 235-256, 1988.

FELDMAN, R. The ethics of belief. **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 60, p. 667-695, 2000.

FELDMAN, R. Epistemological duties. *In:* MOSER, P. (ed.). **Oxford handbook of epistemology**. New York: Oxford, 2002, p. 362-384.

FELDMAN, R.; CONEE, E. Evidentialism. **Philosophical Studies**, v. 48, p. 15-34, 1985.
FODOR, J. **The language of thought.** New York: Crowell, 1975.
FIRTH, R. Chisholm and the ethics of belief. **Philosophical Review**, v. 68, p. 493-506, 1959.
FOLEY, R. **The theory of epistemic rationality**. Cambridge: Harvard, 1987.
GALE, R. M. William James and the ethics of belief. **American Philosophical Quarterly**, v. 17, p. 1-14, 1980.
GALE, R. M. William James and the willfulness of belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 59, p. 71-91, 1999.
GARDINER, G. Understanding, integration, and epistemic value. **Acta Analytica**, v. 27, p. 163-181, 2012.
GIBBONS, J. **The norm of belief**. New York: Oxford, 2013.
GINET, C. Deciding to believe. *In:* STEUP, M. (ed.). **Knowledge, truth and duty.** New York: Oxford University Press, 2001, p. 63-76.
GINSBORG, H. Reasons for belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 72, p. 286-318, 2007.
GOLDBERG, S. The knowledge account of assertion and the nature of testimonial knowledge. *In:* GREENOUGH, P.; PRITCHARD, D. (ed.). **Williamson on knowledge.** Oxford: Oxford University Press, 2009.
GREENOUGH, P.; PRITCHARD, D. (ed.). **Williamson on knowledge.** Oxford: Oxford University Press, 2009.
GRIMM S. The value of understanding. **Philosophy Compass**, v. 7, p. 103-117, 2012.
HAACK, S. The ethics of belief reconsidered. *In:* HAHN, L. (ed.). **The philosophy of Roderick M. Chisholm**. LaSalle, IL: Open Court, p. 129-144, 1997.
HAHN, L. (ed.). **The philosophy of Roderick M. Chisholm**. LaSalle, IL: Open Court, 1997.
HÁJEK, A. Waging war on Pascal's wager. **Philosophical Review**, v. 112, p. 27–56, 2003.
HARMAN, G. **Change in view:** Principles of reasoning. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
HAWTHORNE, J.; SZABO GENDER, T. (ed.). **Oxford Studies in Epistemology.** (Vol. 1). New York: Oxford, 2005.
HEIL, J. Believing what one ought. **Journal of Philosophy**, v. 80, p. 752-765, 2005.
HEIL, J. Doxastic incontinence. **Mind**, v. 93, p. 56-70, 1984.
HEIL, J. Doxastic agency. **Philosophical Studies**, v. 43, p. 355-364, 1993.
HIERONYMI, P. Controlling attitudes. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 87, p. 45-74, 2006.
HIERONYMI, P. Responsibility for believing. **Synthese**, v. 161, p. 357-373, 2008.

HUEMER, M. Compassionate Phenomenal Conservatism. **Philosophy and Phenomenal Research**, v. 74, p. 30-55, 2007a.

HUEMER, M. Moore's and the norm of belief. *In*: NUCCETELLI, S.; SEAY, G. (ed.). **Themes from G. E. Moore***:* New essays in epistemology and ethics. Oxford: Clarendon, 2007b.

HUNTER, D. Understanding and belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 58, n. 3, p. 559-580, 1998.

JAMES, W. **The Will to believe and other essays in popular philosophy**. New York: Dover Publications. 1956, p. 1-31.

JORDAN, J. **Pascal's Wager:** Pragmatic arguments and belief in God. Oxford: Clarendon, 2006.

JORDAN, J.; SNYDER, D. H. (ed.). **Faith, freedom and rationality**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996.

KANT, I. Critique of Pure Reason (Kritik der reinen Vernunft). *In*: **Gesammelte Schriften**. Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/ Walter de Gruyter, 1902-

KASSER, J.; SHAH, N. The metaethics of belief: an expressivist reading of The will to believe. **Social Epistemology**, v. 20, p. 1-17, 2006.

KELLY, T. Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 66, p. 612-640, 2003.

KELLY, T. The epistemic significance of disagreement. *In:* HAWTHORNE, J.; SZABO GENDER, T. (ed.). **Oxford Studies in Epistemology.** (Vol. 1). New York: Oxford, p. 167-196, 2005.

KELLER, S. Friendship and belief. **Philosophical Papers**, v. 33, p. 329-351, 2004.

KIERKEGAARD, S. **Concluding Unscientific Postscript**. H. Hong and E. Hong (trans. and eds.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

KOLODNY, N. Why be rational? **Mind**, v. 114, p. 509-563, 2005.

KORNBLITH, H. Justified belief and epistemically responsible action. **Philosophical Review**, v. 92, p. 33-48, 1983.

KVANVIG, J. **The value of knowledge and the pursuit of understanding**. New York: Cambridge, 2003.

KVANVIG, J. The value of understanding. *In:* PRITCHARD, D.; HADDOCK, A.; MILLAR, A. (ed.). **Epistemic Value**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 95-112.

LEON, M. Responsible believers. **Monist**, v. 85, p. 421-435, 2002.

LITTLEJOHN, C.; TURRI, J. **Epistemic norms**: assertion, action, and belief. New York: Oxford, 2014.
LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon, 1975.
LYCAN, W. **Judgment and justification**. New York: Cambridge, 1988.
MADIGAN, T. (ed.). **The ethics of belief and other essays**. Amherst, MA: Prometheus, 1999.
MAHER, P. Acceptance without belief. **Philosophy of science association**, 1, p. 381-392, 1999.
MARUŠIĆ, B. **Evidence and agency***:* norms of belief for promising and resolving. New York: Oxford, 2015.
MATHESON, J.; VITZ, R. **The ethics of belief**: individual and social. New York: Oxford, 2014.
MCCARTHY, G. D. (ed.). **The ethics of belief debate**. Atlanta: Scholars Press, 1986.
MCCORMICK, M. S. **Believing against the evidence***:* Agency and the ethics of belief. New York: Routledge, 2015.
MCDOWELL, J. **Mind and World**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
MCGRATH, M. Memory and epistemic conservatism. **Synthese**, v. 157, p. 1-24, 2007.
MELE, A. R. **Self-deception unmasked**. Princeton, NJ: Princeton, 2001.
MEILAND, J. W. What ought we to believe: Or the ethics of belief revisited. **American Philosophical Quarterly**, v. 17, p. 15-24, 1980.
MOORE, J. Review of L. J. Cohen, An essay on belief and acceptance. **Philosophical Review**, v. 103, p. 705-709, 1994.
MOSER P. (ed.). **Oxford handbook of epistemology**. New York: Oxford, 2005.
NETA, R. Perceptual evidence and the new dogmatism. **Philosophical Studies**, v. 119, p. 199-214, 2004.
NUCCETELLI, S.; SEAY, G. (ed.). **Themes from G. E. Moore:** New essays in epistemology and ethics. Oxford: Clarendon, 2008.
OWENS, D. **Reason without freedom***:* The problem of epistemic normativity. New York: Routledge, 2000.
OWENS, D.; YAFFE, G.; HOFFMAN, P. (ed.). **Early modern metaphysics:** Essays in honor of Vere Chappell. Peterborough, Ontario: Broadview, 2008.
PACE, M. The epistemic power of morally positive thinking: justification, moral encroachment, and James' 'The will to believe'. **Noûs**, forthcoming, 2010.
PAPINEAU, D., 2001, "Evidentialism reconsidered", *Noûs*, 35: 239–259.
PASCAL, B. **Pensées**. Translated and edited by A. Kreilsheimer. New York: Penguin, 1995.

PERIN, C. Skepticism, suspension of judgment, and norms for belief. **International Journal for the Study of Skepticism**, v. 5, p. 107-125, 2015.

PLANTINGA, A. The evolutionary argument against naturalism. *In*: Beilby, J. (ed.). **Naturalism defeated?** Ithaca, NY: Cornell, 2002, p. 1-15.

PRICE, H.H. Belief and the will. **Proceedings of the Aristotelian Society** (Supplement), v. 28, p. 1-27, 1954.

PRITCHARD, D. Recent Work on Epistemic Value. **American Philosophical Quarterly**, v. 44, p. 85-110, 2007.

PRITCHARD, D. What is the swamping problem. *In*: REISNER, A.; STEIGLICH–PETERSEN, A. (ed.). **Reasons for belief**. New York: Cambridge University Press, 2011.

PRITCHARD, D.; HADDOCK, A.; MILLAR, A. (ed.). **Epistemic Value**. New York: Oxford University Press, 2009.

PRYOR, J. The skeptic and the dogmatist. **Noûs**, v. 34, p. 517-549, 2000.

PRYOR, J. Highlights of recent epistemology. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 52, p. 95-124, 2001.

PRYOR, J. What's wrong with Moore's argument? **Philosophical Issues**, v. 14, p. 349-378, 2004.

PRYOR, J. Is there immediate justification? There is immediate justification. *In*: STEUP, M. (ed.). **Contemporary debates in epistemology**. Malden MA: Blackwell, 2005, p. 181-202.

RADFORD, C. Belief, acceptance, and knowledge. **Mind**, v. 99, p. 609-617, 1999.

REISNER, A. Weighing pragmatic and evidential reasons for belief. **Philosophical Studies**, v. 138, p. 7-27, 2008.

REISNER, A. The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem. **Philosophical Studies**, v. 145, p. 257-272, 2009.

REISNER, A. Pragmatic reasons for belief. *In*: STAR, D. (ed.). **The Oxford Handbook of Reasons and Normativity**. New York: Oxford, 2017.

REISNER, A.; STEIGLICH–PETERSEN, A. (ed.). **Reasons for belief**. New York: Cambridge University Press, 2011.

ROBERTS, R.; WOOD, W. J. **Intellectual virtue:** An essay in regulative epistemology. New York: Oxford, 2007.

ROTT, H. Negative doxastic voluntarism and the concept of belief. **Synthese**, forthcoming.

RYAN, S. Doxastic compatibilism and the ethics of belief. **Philosophical Studies**, v. 114, p. 47-79, 2003.

SCHMECHTIG, P.; GRAJNER, M. (ed.). **Epistemic reasons, epistemic norms, and epistemic goals**. Berlin/Boston: De Gruyter, forthcoming.

SCHROEDER, M. The hypothetical imperative? **Australasian Journal of Philosophy**, v. 83, p. 357-372, 2005.

SHAH, N. Clearing space for doxastic voluntarism. **The Monist**, v. 85, p. 436-435, 2002.

SHAH, N. How truth governs belief. **Philosophical Review**, v. 112, p. 447-482, 2003.

SHAH, N. A new argument for evidentialism. **Philosophical Quarterly**, v. 56, p. 481-498, 2006.

SIDER, R. D. Credo quia absurdum? **Classical World**, v. 73, p. 417-419, 1980.

SIMION, M.; KELP, C.; GHIJSEN, H. Norms of belief. **Philosophical Issues**, v. 26, p. 375=392, 2006.

SMITH, A. Responsibility for attitudes: Activity and passivity in mental life. **Ethics**, v. 115, p. 236-271, 2005.

SOSA, E. For the love of truth. *In:* FAIRWEATHER, A. ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Virtue epistemology:** Essays on epistemic virtue and responsibility. New York: Oxford, 2000.

SOSA, E. The place of truth in epistemology. *In:* ZAGZEBSKI, L.; DEPAUL, M. (ed.). **Intellectual virtue***:* Perspectives from ethics and epistemology. New York: Oxford University Press, 2003.

SOSA, E. **A virtue epistemology***:* Apt belief and reflective knowledge (Vol. 1). Oxford: Clarendon Press, 2007.

SOSA, E. **Knowing full well**. Princeton, NJ: Princeton, 2011.

SOUTHWOOD, N.; CHUARD, P. Epistemic norms without voluntary control. **Noûs**, v. 43, p. 599-632, 2009.

STALNAKER, R. **Inquiry**. Cambridge, MA: Bradford, 1987.

STEGLICH-PETERSON, A. Weighing the aim of belief. **Philosophical Studies**, v. 145, p. 395-405, 2009.

STEUP, M. Doxastic voluntarism and epistemic deontology. **Acta Analytica**, v. 15, p. 25-56, 2000.

STEUP, M. (ed.). **Knowledge, truth, and duty***:* Essays on epistemic justification, responsibility, and virtue. New York: Oxford, 2001.

STEUP, M. Doxastic freedom. **Synthese**, v. 161, p. 375-392, 2008.

STEUP, M.; SOSA, E. **Contemporary debates in epistemology**. Malden MA: Blackwell, 2005.

STICH, S. **The fragmentation of reason**. Cambridge, MA: MIT, 1990.

STOCKER, M. Responsibility especially for beliefs. **Mind**, v. 91, p. 398-417, 1982.

STROUD, S. Epistemic partiality in friendship. **Ethics**, v. 116, p. 498-524, 2006.

STREET, S. A Darwinian dilemma for realist theories of value. **Philosophical Studies**, v. 127, p. 109-166, 2006.

SUTTON, J. Stick to what you know. **Noûs**, v. 39, p. 359-396, 2005.

SWINBURNE, R. **Epistemic justification**. New York: Oxford, 2001.

TANG, W. H. Reliabilism and the suspension of belief. **Australian Journal of Philosophy**, v. 94, p. 362-377, 2015.

TEXTOR, M. Has the ethics of belief been brought back on the right track? *Erkenntnis*, v. 61, p. 123-142, 2004.

VAN FRAASEN, B. Belief and the will. **Journal of Philosophy**, v. 81, p. 235-256, 1984.

VAN INWAGEN, P. It is wrong, everywhere, always, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence. *In*: JORDAN, J.; HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **Faith, freedom and rationality**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996, p. 137-153.

VELLEMAN, J. D. **The possibility of practical reason**. Oxford: Clarendon Press, 2000.

WAGNER, V. On the analogy of free will and free belief. **Synthese**, forthcoming.

WEATHERSON, B. Deontology and Descartes' demon. **Journal of Philosophy**, v. 105, p. 540-569, 2008.

WEDGWOOD, R. The aim of belief. **Philosophical Perspectives**, v. 16, p. 267-297, 2002.

WHITE, R. Epistemic permissiveness. **Philosophical Perspectives**, v. 19, p. 445-459, 2005.

WHITE, R. Problems for dogmatism. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 525-557, 2006.

WHITING, Daniel. Reasons for belief, reasons for action, the aim of belief, and the aim of action. *In*: LITTLEJOHN, C.; TURRI, J. **Epistemic norms**: assertion, action, and belief. New York: Oxford, 2014.

WILLIAMSON, Timothy, 2000, *Knowledge and its limits*, Oxford: Oxford University Press.

WISDO, D. Self-deception and the ethics of belief. **Journal of Value Inquiry**, v. 91, p. 339-347, 1991.

WISDO, D. **The life of irony and the ethics of belief**. Albany: SUNY, 1993.

WOLTERSTORFF, N. **John Locke and the ethics of belief**. New York: Cambridge, 1996.

WOLTERSTORFF, N. Obligations of belief - two concepts. *In*: HAHN, L. (ed.). **The philosophy of Roderick M. Chisholm**. LaSalle, IL: Open Court, 1997, p. 217-238.

WOOD, A. **Unsettling obligations**: Essays on reason, reality, and the ethics of belief. Stanford, CA: CSLI, 2002.

WRIGHT, S. The dual–aspect norms of belief and assertion: a virtue approach to epistemic norms. *In*: LITTLEJOHN, C.; TURRI, J. **Epistemic norms**: assertion, action, and belief. New York: Oxford, 2014.

WYKSTRA, S. J. Externalism, proper inferentiality and sensible evidentialism. **Topoi**, v. 14, p. 108-121, 1995.

YEE, G. Desiring to believe. **Monist**, v. 85, p. 446-455, 2002.

ZAGZEBSKI, L. **Virtues of the mind***:* An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge. New York: Cambridge, 1996.

ZAGZEBSKI, L. The search for the source of the epistemic good. **Metaphilosophy**, v. 34, p. 12-28, 2003.

ZAGZEBSKI, L. Epistemic value and the primacy of what we care about. **Philosophical Papers**, v. 33, p. 353-377, 2004.

ZAGZEBSKI, L.; Depaul, M. (ed.). **Intellectual virtue:** Perspectives from ethics and epistemology. New York: Oxford University Press, 2007.

ZAMULINSKI, B. A re-evaluation of Clifford and his critics. **Southern Journal of Philosophy**, v. 40, p. 437-457, 2002.

Outros recursos virtuais

. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: https://iep.utm.edu/kn-norms/. Acesso em: 04 out. 2021.

(III) Evidência*

Thomas Kelly
Tradução: L. H. Marques Segundo
Revisão: Aluízio Couto

De minha parte, penso que se alguém estivesse a procurar por um única expressão que capte o estágio ao qual a filosofia progrediu, "o estudo da evidência" seria uma escolha melhor do que "o estudo da linguagem".
A. J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*

E quando tentamos definir "evidência" [...] descobrimos o quão difícil é.
R. G. Collingwood, *The Idea of History*

---

* KELLY, T. Evidende. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/evidence/. Acesso em: 16 out. 2021.

The following is the translation of the entry on Evidence by Thomas Kelly, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/evidence/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/evidence/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

O conceito de evidência é central tanto à epistemologia quanto à filosofia da ciência. É claro que "evidência" não é um termo técnico de filósofos: além deles, advogados e juízes, historiadores e cientistas, jornalistas investigativos e repórteres, profissionais de outras áreas e pessoas comuns na vida cotidiana falam rotineiramente sobre evidência. O conceito de evidência parece, então, ter bases pré-teóricas mais firmes do que vários outros conceitos que desfrutam de uma centralidade similar na filosofia. (Compare, por exemplo, com o termo quase-técnico usado pelos epistemólogos, "justificação epistêmica").

Quando alguém compara as abordagens filosóficas à evidência com a maneira pela qual o conceito é geralmente empregado em contextos não-filosóficos uma tensão logo surge, porém. Considere primeiramente os tipos de coisas que os não-filósofos estão dispostos a contar como evidência. Aos investigadores forenses a evidência poderia consistir em impressões digitais numa arma, numa faca ensanguentada ou num vestido com manchas de sêmen: a evidência é, paradigmaticamente, o tipo de coisa que alguém poderia colocar num saco plástico e etiqueta-la como "Amostra A". Assim, um advogado criminal poderia aventar a hipótese de que a evidência que aparentemente incrimina seu cliente foi plantada por um policial corrupto ou talvez tenha sido extraviada por um funcionário descuidado. A um arqueólogo, evidência é o tipo de coisa que alguém poderia desenterrar do solo e enviar cuidadosamente a um laboratório para análise posterior. Similarmente, ao historiador, a evidência poderia consistir em documentos recém-descobertos, até, então, negligenciados, num arquivo ou numa biblioteca pessoal.[14] A reflexão sobre exemplos desse tipo sugere, naturalmente, que a evidência consiste paradigmaticamente em objetos físicos, ou, talvez, em objetos físicos arranjados de certas formas. Pois, presumivelmente, objetos físicos são o tipo de coisa que alguém poderia colocar num saco plástico, desenterrar do solo, enviar a um laboratório ou descobrir entre os espólios de um indivíduo de interesse histórico.

Por mais natural que essa imagem possa parecer, é difícil reconciliá-la com as abordagens filosóficas historicamente proeminentes acerca da natureza da evidência. Russell, o maior de todos os empiristas da primeira metade do século XX, tendia a pensar na evidência em termos de **dados dos sentidos**, itens mentais

---

[14] Sobre a evidência histórica, confira Collingwood: "Tudo é evidência na medida em que o historiador possa usar como evidência. Mas o que ele pode usar? Tem de ser algo perceptível a ele aqui e agora: esta página escrita, esta elocução proferida, esta construção, esta digital […]" (1956, p. 247).

presentes na consciência com os quais o sujeito[15] está em contato direto. Nesse ponto ele está em comum acordo com a tradição do empirismo clássico. Quine, o maior dos empiristas da segunda metade do século XX, insistiu ao longo de sua carreira que a evidência consistia de estímulos nos receptores sensoriais do sujeito. Os positivistas lógicos sustentavam que qualquer que seja a evidência a favor de uma teoria científica, ela é propiciada por **enunciados observacionais** ou "sentenças protocolares", entidades linguísticas com conteúdo adequadamente restrito; a natureza precisa dessas restrições tornou-se questão controversa dentro da própria tradição.[16] De acordo como uma influente posição recente, a evidência que alguém possui consiste na totalidade de proposições que essa pessoa sabe (WILLIAMSON, 2000). De acordo com outra, a evidência consiste exclusivamente nos estados mentais ocorrentes da pessoa (CONEE; FELDMAN, 2004). Na teoria da confirmação contemporânea, uma versão proeminente de bayesianismo identifica naturalmente a evidência possuída pelo sujeito com as suas crenças psicologicamente certas. A sugestão de que poderíamos colocar dados dos sentidos, estímulos em receptores sensoriais, proposições conhecidas ou estados mentais ocorrentes num saco plástico (ou desenterrá-los, ou mandá-los a um laboratório, etc.) é praticamente ininteligível. Da perspectiva de senso comum, grande parte da teorização filosófica sobre a evidência parece cometer um erro categorial particularmente grotesco.

Além do mais, as abordagens filosóficas à evidência não apenas estão *prima facie* em tensão com parte daquilo que é dito e pensado sobre evidência fora da filosofia; como deixa claro o levantamento feito acima, os próprios filósofos têm oferecido teorias divergentes sobre que tipos de coisas são elegíveis ao posto de evidência. O que explicaria tais discrepâncias?

Eis uma possibilidade. Tanto na filosofia quanto fora dela, o conceito de evidência é frequentemente evocado para cumprir diversos papéis. Embora alguns desses papéis sejam complementares, outros estão em tensão mútua. Na verdade, como veremos abaixo, está longe de ser óbvio que qualquer uma dessas coisas pudesse desempenhar todos os diversos papéis que se espera que a evidência pudesse desempenhar. Diferentes teorias sobre a natureza da evidência poderiam

---

[15] Veja, dentre muitas outras declarações similares, QUINE (1968, p. 75): "O estímulo de seus receptores sensoriais é toda a evidência que um sujeito tem, em última instância, para alcançar a sua imagem do mundo".

[16] Veja a seção 4 abaixo.

então emergir de ênfases diferentes nas exigências rivais impostas ao conceito. No que segue, reviso alguns dos papéis teóricos atribuídos ao conceito de evidência e exploro algumas das relações entre eles.

1. Evidência como Aquilo que Justifica uma Crença

> De qualquer forma, o conceito de evidência é inseparável do de justificação. Quando falamos de "evidência" num sentido epistemológico, estamos falando sobre justificação: uma coisa é "evidência" para outra apenas no caso em que a primeira tende a aumentar a razoabilidade ou a justificação da segunda [...] Um conceito estritamente não-normativo de evidência não é o nosso conceito de evidência; é algo que não entendemos.
> Jaegwon Kim, *What is "Naturalized Epistemology"?*

Evidência, o que quer que ela seja, é o tipo de coisa que pode fazer diferença àquilo que alguém está **justificado** em acreditar ou (o que muitas vezes é considerado a mesma coisa) àquilo que é **razoável** a alguém acreditar. Alguns filósofos sustentam que aquilo no qual alguém está justificado a acreditar é inteiramente determinado pela evidência dessa pessoa. Essa perspectiva, que às vezes circula sob o nome de "evidencialismo", pode ser formulada como uma tese de superveniência de acordo com a qual os fatos normativos sobre aquilo que alguém está justificado a acreditar sobrevêm aos fatos sobre a evidência da qual essa pessoa dispõe (CONEE; FELDMAN, 2004). Assim, de acordo com o evidencialismo, quaisquer dois indivíduos que possuam exatamente a mesma evidência seriam exatamente iguais no que diz respeito àquilo que estão justificados a acreditar sobre determinada questão.

Dado o evidencialismo, vários debates na teoria do conhecimento são naturalmente postos como debates sobre o status de várias teses de subdeterminação. Assim, o **cético sobre o nosso conhecimento do mundo externo** insiste que a evidência de um sujeito (entendida talvez como a totalidade de suas experiências presentes) não favorece as perspectivas ordinárias, de senso comum, desse sujeito sobre o que está à sua volta em detrimento de várias alternativas céticas (a hipótese de que o sujeito está tendo uma alucinação indetectável). Similarmente, uma longeva controvérsia que divide realistas e antirrealistas na filosofia da ciência pode ser

entendida como um debate sobre se o tipo de evidência disponível aos cientistas é sempre suficiente para justificar a crença nas teorias que quantificam sobre entidades que são em princípio inobserváveis, tais como elétrons e quarks.

Na medida em que a evidência é o tipo de coisa que confere justificação, o conceito de evidência está intimamente relacionado a outros conceitos normativos como o conceito de **ter uma razão**. É de fato natural pensar que "razão para crer" e "evidência" são mais ou menos sinônimos, sendo distinguidos principalmente pelo fato de o primeiro funcionar gramaticalmente como um substantivo contável ao passo que o último funciona como um termo de massa.[17]

Visto que aquilo a que alguém está justificado em acreditar depende da evidência de que dispõe, o que é relevante nesse caso é a sua relação com a evidência **total**. Ainda que a evidência **E** seja suficiente para justificar a crença na hipótese **H** quando considerada isoladamente, não se segue que o sujeito que possua a evidência **E** esteja justificado em acreditar em **H**. Pois o sujeito poderia possuir alguma evidência adicional **E'** tal que não esteja justificado em acreditar que **H** dado **E** e **E'**. Nessas circunstâncias, a evidência **E' anula** a justificação para acreditar que **H** que seria propiciada por *E* em sua ausência. Assim, ainda que eu esteja inicialmente justificado em acreditar que o **seu nome é Fritz** com base no seu testemunho, a aquisição posterior de evidência que sugere que você seja um mentiroso patológico tende a tornar essa mesma crença injustificada. Uma dada evidência é dita **anulável** apenas no caso em que ela seja em princípio susceptível de ser minada por evidência adicional; a evidência que não é susceptível de ser minada seria evidência **não-anulável**. É uma questão controversa se há alguma evidência nesse sentido que seja não-anulável.[18]

---

[17] Talvez "evidência" tenha uma conotação empírica que "razão para acreditar" não tenha: soa mais natural, pelo menos a alguns ouvidos, descrever considerações filosóficas a *priori* como **razões para acreditar** em alguma tese filosófica do que como **evidência** a favor dessa tese.

[18] Considere aquilo que poderia parecer estar entre os melhores candidatos para evidência não-anulável: uma demonstração matemática genuína da conclusão de que **p** corretamente reconhecida pelo sujeito. Mesmo nessas circunstâncias, é defensável que o sujeito poderia adquirir evidência adicional que o tornasse injustificado em sua crença de que **p**: digamos, o testemunho de matemáticos experts de que a demonstração esconde falhas sutis cuja falta de sofisticação do sujeito o impede de detectar.

Seguindo Pollock (1986), podemos distinguir entre anuladores **enfraquecedores** [*undercutting*] e **refutantes** [*rebutting*]. Intuitivamente, sendo **E** evidência para **H**, uma anulador enfraquecedor é a evidência que mina a conexão evidencial entre **E** e **H**. Assim, a evidência que sugere que você é um mentiroso patológico constitui um anulador enfraquecedor ao seu testemunho: embora o seu testemunho me oferecesse excelente razão para acreditar que **o seu nome é Fritz**, a evidência de que você é um mentiroso patológico tende a romper a conexão evidencial entre o seu testemunho e aquilo que você atesta. Em contraste, um anulador refutante é a evidência que impede **E** de justificar a crença de que **H** ao apoiar não-**H** de modo mais direto. Assim, um testemunho credível provindo de outra fonte de que o seu nome não é Fritz, mas sim Leopold, constitui um anulador refutante ao seu testemunho original. Uma questão em aberto diz respeito aos contornos da distinção entre anuladores "enfraquecedores" e "refutantes".

A evidência anuladora pode ser também anulada por evidência adicional: futuramente eu ainda poderia adquirir evidência **E"** sugerindo que você não é afinal um mentiroso patológico, tendo sido a evidência anterior obra de seu arqui-inimigo. Nessas circunstâncias, a minha justificação inicial para acreditar que o seu nome é Fritz oferecida pela evidência original **E** é restabelecida. A princípio, não há limite à complexidade das relações de anulação que poderiam ser obtidas entre os membros de um dado corpo de evidência. Tal complexidade é uma fonte da nossa falibilidade em responder apropriadamente à evidência.

Para que um sujeito esteja justificado em acreditar em uma proposição não é suficiente que essa proposição seja bem apoiada por algum subconjunto próprio da evidência total desse sujeito; o que é relevante é o grau com o qual a evidência total do sujeito apoia a proposição. Ao insistir que os fatos sobre aquilo que se está justificado a acreditar sobrevêm aos fatos sobre a evidência do sujeito, o evidencialista deveria ser entendido como sustentando que o relevante é a evidência total do sujeito. Isso, é claro, deixa questões em aberto sobre a relação que é preciso haver entre um punhado de evidência **E** e o sujeito para que **E** conte como parte de sua evidência total, além da questão correlata sobre que tipos de coisas são candidatas à evidência total do sujeito.[19]

---

[19] Para outras discussões sobre questões em aberto, veja KELLY (2008). Uma discussão clássica sobre a exigência de evidência total é encontrada em HEMPEL (1960).

Dada a tese de que a evidência é aquilo que justifica a crença, as nossas intuições sobre a evidência disponível a um indivíduo num cenário hipotético moldará as nossas perspectivas sobre quais as crenças desse indivíduo estariam justificadas naquele cenário. É claro que também é possível teorizar na direção oposta: na medida em que tenhamos intuições independentes sobre aquilo no qual um indivíduo estaria justificado em acreditar num dado cenário, tais intuições moldarão nossas perspectivas sobre a questão teórica mais geral acerca do que é a evidência, ou sobre que tipos de coisas podem e não podem se qualificar como evidência. Assim, se alguém está firmemente convencido de que um indivíduo nas circunstâncias **C** poderia estar justificado em acreditar que **p** é o caso, segue-se imediatamente que estar nas circunstâncias do tipo **C** é consistente com ter evidência suficiente para justificar a crença de que **p**. Como veremos abaixo (seção 2), o raciocínio dessa forma geral tem encorajado bastante uma imagem de acordo com a qual a evidência total do sujeito é exaurida pelas suas experiências atuais.

Eis um exemplo do modo pelo qual as intuições sobre a justificação podem guiar uma abordagem à evidência dado um comprometimento com a tese evidencialista de que mudanças naquilo em que um indivíduo está justificado em acreditar sempre reflete mudanças em sua evidência total. Sugere-se, às vezes, que a confiança de um cientista na justificação da verdade de uma dada hipótese depende não apenas do caráter dos dados relevantes aos quais ele foi exposto, mas também do espaço de hipóteses alternativas ao qual ele esteja ciente. De acordo com essa linha de raciocínio, a força com que determinado conjunto de dados apoia uma hipótese não é completamente determinada pelo conteúdo dos dados e da hipótese. (Nem é completamente determinada pelo seu conteúdo em conjunção com a teoria de fundo do cientista de como o mundo funciona). Depende também de haver outras hipóteses rivais plausíveis na área. É por causa disso que a mera articulação de uma hipótese alternativa plausível pode reduzir dramaticamente o quão provável é a hipótese original levados em conta os dados disponíveis.[20]

---

[20] Hilary Putnam insistiu bastante nesse ponto na década de 1960 como uma razão para se duvidar que a visão de Carnap acerca da lógica indutiva fosse um programa de pesquisa bem concebido. Os artigos relevantes encontram-se coligidos em PUTNAM (1975). Horwich (1982) concede o ponto epistemológico geral, mas argumenta que uma teoria da confirmação amplamente carnapiana pode acomodá-lo de maneira bem sucedida. Chihara (1987) argumenta que o bayesianismo ortodoxo é igualmente susceptível a esse ponto. Uma boa discussão da questão geral encontra-se em EARMAN (1992).

Considere um exemplo histórico geralmente usado para ilustrar esse fenômeno. Muitos organismos manifestam características especiais que os permite se sair bem em seus ambientes típicos. De acordo com a **hipótese do desígnio**, isso se deve ao fato de tais organismos terem sido projetados por um criador inteligente (por exemplo, Deus). A hipótese do desígnio é uma explicação potencial dos fatos relevantes: se verdadeira, daria conta dos fatos em questão. Qual a quantidade de apoio os fatos relevantes dão à hipótese do desígnio? A introdução da hipótese darwinista como rival, no século XIX, diminuiu significativamente o apoio da hipótese do desígnio. Isto é, ainda que não houvesse razão para **preferir** a hipótese darwinista à hipótese do desígnio, o mero fato de a hipótese do desígnio já não ser a única explicação potencial na área tende a erodir (pelo menos em alguma medida) a quantidade de confiança merecida pela hipótese do desígnio com base nas considerações relevantes.

Suponha para fins ilustrativos que a justificação que alguém tem para acreditar em algo depende de fato do espaço de hipóteses alternativas das quais essa pessoa está ciente: quando novas hipóteses são introduzidas a sua justificação para acreditar nas hipóteses já propostas muda. Dada a tese evidencialista segundo a qual diferenças na justificação sempre vêm acompanhadas por diferenças na evidência, segue-se que uma especificação completa da evidência de que alguém dispõe num determinado instante farão referência ao conjunto de hipóteses do qual o sujeito está ciente nesse instante. Esse é um exemplo do modo pelo qual os juízos intuitivos sobre aquilo que os indivíduos estão justificados em acreditar em certas circunstâncias, quando em conjunção com um comprometimento com o evidencialismo, pode determinar a teoria da evidência do sujeito (por exemplo, fazer a diferença naqueles itens que o indivíduos classifica como “evidência” em sua teorização).

O papel justificador ou racionalizador da evidência é também central a outras perspectivas epistemológicas proeminentes, incluindo perspectivas incompatíveis em sentido estrito com o evidencialismo como formulado acima. Considere, por exemplo, o bayesianismo. O bayesiano sustenta que aquilo que é razoável para o sujeito acreditar depende tanto da evidência que lhe é apresentada quanto da sua distribuição de probabilidade prévia. Assim, diz o bayesianismo, dois indivíduos que compartilhassem exatamente a mesma evidência total poderiam diferir naquilo que razoavelmente acreditam sobre alguma questão em virtude de terem começado com distribuições diferentes na probabilidade prévia. Contudo, na medida em que os bayesianos geralmente se focam na **mudança** da crença racional, ou naquilo que está envolvido na racionalidade da revisão das crenças ao longo do tempo, o

papel justificacional da evidência conserva certo lugar de destaque no esquema bayesiano. Pois os bayesianos tipicamente sustentam que aquilo que distingue aquelas mudanças na crença de um sujeito que são razoáveis daquelas que não são é que as primeiras, ao contrário das últimas, envolvem uma resposta à aquisição de nova evidência de maneira apropriada.[21] Por conseguinte, tanto para o bayesiano quanto para o evidencialista, é a evidência que justifica aquilo que precisa de justificação.

É de se notar que mesmo perspectivas que tendem a marginalizar o papel da evidência do sujeito na determinação dos fatos sobre o que ele está justificado em acreditar tipicamente não tomam como completamente irrelevantes fatos sobre a evidência do sujeito. Considere, por exemplo, as teorias **confiabilistas** da justificação epistêmica (GOLDMAN 1979, 1986). Na sua forma mais pura e direta, o confiabilismo diz que o status de uma crença particular como justificada ou injustificada depende do processo psicológico que produz a crença ser ou não confiável, ou seja, ser um processo verocondutor. Formulada desse modo, o conceito de evidência não desempenha qualquer papel na abordagem confiabilista da justificação: em particular, o status de uma dada crença como justificada ou injustificada depende de o processo de formação de crença relevante ser ou não *de fato* confiável; não de qualquer evidência que o sujeito pudesse possuir que se relacione com a questão de sua confiabilidade (ou mesmo de qualquer evidência que o sujeito pudesse possuir que tenha a ver mais diretamente com a verdade da crença). Assim, alguém que fosse um vidente de fato confiável estaria justificado em sustentar suas crenças formadas com base na clarividência, ainda que sua evidência total sugerisse fortemente que (i) ele não possui a faculdade da clarividência e (ii) que as crenças relevantes sejam falsas (BONJOUR, 1985, cap. 3). Em resposta a tais exemplos, porém, os confiabilistas tipicamente procuram acomodar a intuição de que tal sujeito não está justificado em manter suas crenças confiavelmente adquiridas frente à sua evidência e procuram modificar a abordagem confiabilista simples a fim de que ela permita isso (*vide* GOLDMAN 1986, p. 109-112). A necessidade reconhecida de modificação da abordagem original, mais direta, é talvez um testamento da resiliência da ideia de que a evidência do sujeito pode fazer diferença naquilo em que o sujeito está justificado em acreditar, ainda que outros fatores **também** sejam considerados relevantes.

---

[21] Mais particularmente, o bayesiano sustentará que responder a nova evidência adquirida de maneira apropriada envolve a **condicionalização** dessa evidência. Veja Talbott (2011) para discussão adicional.

2. Sujeitos racionais respeitam a evidência

Um homem racional é aquele que faz uso apropriado da razão: e isso implica, dentre outras coisas, que ele estime corretamente a força da evidência.
Ayer, *Probability and Evidence*

Na medida em que somos racionais em nossas crenças, a intensidade da crença tenderá a corresponder à firmeza da evidência disponível. Na medida em que somos racionais, abandonaremos uma crença depois de termos tentado em vão encontrar evidência em seu favor.
Quine e Ullian, *The Web of Belief*

Um homem sábio adequa a sua crença à sua evidência.
David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understandig*

É uma característica dos agentes racionais respeitar a sua evidência. Na medida em que é racional, um sujeito está disposto a responder apropriadamente à sua evidência: num determinado instante, seu ponto de vista reflete acuradamente o caráter da sua evidência naquele instante e manifesta uma sensibilidade ou responsividade característica às mudanças em sua evidência ao longo do tempo. A racionalidade decerto não é garantia de correção. Na verdade, é possível que alguém seja enganado ao seguir a própria evidência quando tal evidência é **enganadora**. Mas estar errado não é o mesmo que ser irrazoável. Na medida em que respeite a própria evidência, um sujeito não é irrazoável ainda que esteja errado.[22]

---

[22] Como primeira aproximação, **E** é **evidência enganadora** para **p** somente no caso em que (i) **E** é evidência para **p** e (ii) **p** é falsa. Assim, a evidência enganadora é evidência genuína naquilo que satisfaz as condições para ser evidência (quaisquer que venha a ser essas condições). Nesse aspecto ela contrasta com a evidência **aparente** e com a evidência *fake*, que parecem satisfazer as condições para serem evidência mas não satisfazem. O fato de a evidência enganadora ser evidência genuína se deve às crenças baseadas em evidência enganadora poderem ser razoáveis, dado que aquilo em que é razoável acreditar depende da evidência do sujeito.

As observações que se seguirão, embora beirem o trivial, sugerem naturalmente um modelo de normas que regem a nossa prática de atribuição de crenças. De acordo com o modelo em questão, quando atribuo uma crença a você, sendo tudo o mais igual, eu deveria atribuir-te a crença de que **p** apenas no caso em que seria razoável a você acreditar que *p* dada a sua evidência total. Essa é a ideia central por trás de uma versão popular do Princípio de Caridade. De acordo com essa linha, estou justificado em fazer inferências sobre aquilo que você acredita com base no meu conhecimento da sua situação epistêmica. Assim, se sei que a sua evidência sugere fortemente que **irá chover hoje**, então (sendo tudo igual) eu deveria atribuir a você a crença de que choverá hoje. Por outro lado, se sei que a sua evidência sugere fortemente que **não** choverá hoje, então do mesmo modo eu deveria atribuir a você uma crença correspondente. Embora em dada situação um sujeito razoável pudesse não acreditar de acordo com sua evidência, tais casos são excepcionais. Na falta de qualquer razão para pensar que um dado caso seja assim excepcional, temos licença para fazer inferências sobre os conteúdos das crenças de outrem com base na informação sobre a qualidade de sua evidência. A suposição de partida é a de que as crenças de um sujeito são aquelas que lhes são apropriadas sustentar dada a evidência disponível.

Notamos acima que um sujeito poderia ser enganado ao seguir suas evidências ainda que **p** fosse verdadeira; a sua evidência poderia sugerir enganosamente que **p** fosse falsa. Quando a evidência é enganadora, o sujeito tipicamente adquire uma crença falsa ao acreditar de acordo com ela. Comumente, supomos que tais casos são excepcionais. Haverá algum mundo possível em quem tais casos sejam a norma? Considere um sujeito cuidadoso e sensato que responda consistente e escrupulosamente à sua evidência na aquisição de suas crenças. No nosso mundo esses hábitos levam à prosperidade cognitiva, o indivíduo sustenta um número relativamente alto de crenças verdadeiras e relativamente baixo de crenças falsas (ou, pelo menos, ele se sai significativamente melhor no que diz respeito à verdade e falsidade do que aqueles que não respondem à evidência e, ao invés, formam suas crenças de maneira descuidada e fortuita). Considere, então, como o mesmo indivíduo se sai num mundo sujeito a maquinações de um gênio maligno cartesiano, um ser que engana os habitantes desse mundo quanto à verdade. Embora a verdadeira característica do mundo em questão difira radicalmente do nosso, ele é, do ponto de vista de seus habitantes, completamente indistinguível, pois o gênio maligno cuida para que o curso das experiências de seus habitantes seja qualitativamente idêntico ao curso das experiências que eles teriam no nosso mundo

não enganador. No mundo controlado pelo gênio maligno cartesiano, o nosso sujeito não é menos sensato e cuidadoso do que é no nosso mundo. Por causa de suas circunstâncias desafortunadas, porém, as suas crenças incorporam uma imagem radicalmente falsa de seu entorno. Reconhecido que as crenças do sujeito sobre seu entorno sejam falsas, estarão elas menos justificadas do que em nosso mundo? Será o próprio sujeito menos racional? Muitos filósofos sustentam que as crenças do sujeito estão igualmente bem justificadas e que o próprio sujeito é igualmente racional nos dois mundos (*vide* COHEN, 1984; PRYOR, 2001). Aparentemente, há uma forte resistência intuitiva à ideia de que um sujeito cujas disposições e hábitos da mente subjacentes permaneçam inalterados pudessem se tornar **menos racionais** simplesmente em virtude de ele se encontrar em circunstâncias menos fortuitas. Como enfatizou Williamson (2000), porém, aceitar o juízo de que o sujeito é igualmente racional no "cenário bom" e no "cenário ruim" tende inexoravelmente a nos empurrar para uma concepção de evidência de acordo com a qual a evidência do sujeito é exaurida pelos seus estados mentais não-factivos subjetivos. Pois, se a racionalidade é uma questão de responder corretamente à evidência do sujeito, então o juízo de que o sujeito é igualmente racional no cenário bom e no cenário ruim pareceria exigir que o sujeito tivesse a mesma evidência para as suas crenças em ambos os casos. Mas, *ex hypothesi*, a única coisa em comum entre o cenário bom e o cenário ruim é que um candidato plausível à evidência do sujeito são seus estados mentais não-factivos. Assim, o juízo de que o sujeito é igualmente racional em ambos os casos, em conjunção com a perspectiva de que a racionalidade é uma questão de responder à evidência de maneira apropriada, parece forçar a conclusão de que a evidência do sujeito está limitada a seus estados mentais não-factivos **mesmo no cenário bom**. Desse modo, a exigência de que o sujeito tem de ter a mesma evidência no cenário bom e no cenário ruim parece encorajar aquilo que Williamson chama de "a concepção fenomênica de evidência".[23]

---

[23] Como sugerido pelo uso desse nome, o próprio Williamson parece pensar que a exigência de ter a mesma evidência implica que a evidência do sujeito é exaurida pelas suas próprias **experiências**. Isso parece ser demasiado forte, porém. Pois, poder-se-ia sustentar que o sujeito tem a mesma evidência em ambos os casos, mas que essa evidência não se limita às suas experiências, incluindo seus pensamentos não dependentes de objetos. Por isso o meu uso de "estados mentais não-factivos subjetivos" em vez de "experiências" no texto acima. Williamson está claramente correto, contudo, em pensar que a exigência de ter a mesma evidência é incompatível com a sua abordagem preferida da evidência, de acordo com a qual a evidência do sujeito consiste em todas e apenas aquelas proposições que ele sabe.

Considere também como o princípio de caridade acima mencionado encoraja tal imagem da evidência quando aplicada ao mundo comandado pelo gênio maligno. Ao atribuir crenças a um indivíduo no cenário ruim, atribui-se exatamente aquelas crenças que se atribuiria caso o mesmo indivíduo estivesse no cenário bom. Pois se as ilusões do gênio maligno forem de fato indetectáveis, a falha em detectá-las dificilmente pareceria constituir uma falha de **racionalidade**. Ao atribuir crenças de senso comum a um indivíduo num cenário ruim, procedemos de acordo com o princípio de caridade: afinal, parece que essas são exatamente as crenças que mesmo um ser perfeitamente racional (embora não infalível) teria em tais circunstâncias. Mas se as crenças de senso comum não são menos racionais quando sustentadas no cenário ruim, então a evidência do indivíduo para aquelas crenças têm de ser tão forte no cenário ruim quanto no cenário bom. Na verdade, é natural descrever o cenário ruim como um mundo no qual a evidência do sujeito é **sistematicamente enganadora**. O estratagema de ser um **bom** gênio maligno (poder-se-ia pensar) é para garantir que a evidência enganadora seja plantada. Intuitivamente, o gênio maligno engana as suas vítimas **explorando** a sua racionalidade na medida em que ele tira vantagem da sensibilidade de suas crenças à evidência enganadora. (Na verdade, aqueles que, dogmaticamente, agarram-se a teorias frente à evidência aparentemente desconfirmadora pareceriam estar relativamente menos vulneráveis à manipulação do gênio maligno). Mas o gênio maligno faz a enganação ao oferecer experiências enganadoras a suas vítimas. Por isso a tentação de simplesmente identificar a evidência do sujeito com suas experiências: uma vez mais, a concepção fenomênica de evidência aparece.

Como enfatiza Williamson, a insistência de que a evidência do sujeito seja idêntica no cenário bom e no cenário ruim exclui efetivamente muitas abordagens da evidência de outro modo atrativas:

> Que alguém tenha a mesma evidência nos cenários bom e ruim constitui uma exigência severa à natureza da evidência. Ela é inconsistente com a perspectiva de que a evidência consiste em proposições verdadeiras como as comumente oferecidas como evidência a favor de teorias científicas […] Por razões similares ela não permite que a minha evidência inclua estados perceptuais individuados em parte por relações com o ambiente. Não importa o quão favorável sejam as minhas circunstâncias epistêmicas, sou considerado

> como tendo apenas aquela evidência que tenho nos cenários céticos correspondentes, não importa o quão distantes e bizarros. Estímulos na retina e estados cerebrais não se saem melhor como evidência, pois em alguns cenários céticos eles são também irreconhecivelmente diferentes. (2000, p. 173).

Frente às aparentes consequências para a teoria da evidência, a ideia de que a evidência de um sujeito é a mesma nos cenários bom e ruim exige algum escrutínio. Novamente, é incontroverso que haja uma distinção robusta entre o erro não culpável, por um lado, e a irracionalidade ou a irrazoabilidade, por outro. O erro não culpável em geral não contribui para a irracionalidade, mesmo quando o erro é relativamente disseminado e pervasivo. Vale a pena perguntar, porém, qual o peso dessa distinção. Será qualquer quantidade de erro não culpável acerca do ambiente no qual se está inserido compatível com a racionalidade perfeita? Ou será que uma quantidade suficiente de erro sobre o próprio ambiente tende a comprometer a habilidade do sujeito de formar crenças racionais sobre o entorno?

Eis uma linha de raciocínio a favor da conclusão de que um nível suficiente de erro não culpável sobre o entorno do sujeito tende a comprometer a sua capacidade de adquirir crenças racionais sobre esse entorno. É plausível supor que grande parte, se não todo, o valor que depositamos em acreditar racionalmente depende de uma conexão entre acreditar racionalmente e acreditar naquilo que é verdadeiro (embora a natureza precisa dessa conexão seja sem dúvida um tópico particularmente difícil). Uma preocupação é que a perspectiva de acordo com a qual mesmo uma racionalidade perfeita, ideal, pode coexistir harmoniosamente com uma perspectiva de certa forma completamente errônea da situação do sujeito ameaça atenuar em demasia a conexão entre acreditar racionalmente e ter crença verdadeira, além de obscurecer o porquê de a primeira ser mais valorosa do que a segunda. Dizendo o mesmo em termos de evidência: é plausível que grande parte, se não todo, o valor de se respeitar a evidência consista na suposta conexão entre fazê-lo e acreditar na verdade. Dado isso, uma preocupação seria a de que uma perspectiva de acordo com a qual seguir perfeitamente as evidências seja compatível com uma perspectiva mais ou menos completamente errônea da situação do sujeito ameaça obscurecer o porquê de seguir a evidência seria uma coisa boa em relação ao objetivo de ter crenças verdadeiras ao invés de crenças falsas.

Essa linha de raciocínio não é decisiva, contudo. Em geral, o valor de **x** poderia consistir no fato de ele ser um meio para **y**, ainda que haja condições nas quais depender de **x** falhe completamente em produzir (ou talvez frustre a obtenção de) **y**. Assim, poderia ser o caso de o valor de uma determinada droga consistir em ela ser uma cura milagrosa para alguma doença, muito embora em certas condições essa droga tenha o efeito de agravar a doença. Similarmente, poderia ser o caso de valorizarmos a persecução da evidência como um meio para acreditar naquilo que é verdadeiro, muito embora reconheçamos haver circunstâncias tais que, no caso de sermos azarados o suficiente para estarmos nelas, seguir as evidências impediria ou frustraria tal objetivo.

Williamson segue uma via diferente ao argumentar extensamente que não deveríamos aceitar a ideia de que o sujeito tem a mesma evidência no cenário bom e no cenário ruim. A tese central de seu argumento é a de que ainda que adotemos a concepção fenomênica de evidência, isso não nos permitiria vindicar as intuições subjacentes que parecem tornar atrativa a sua adoção; assim, a concepção fenomênica de evidência não é, afinal, bem motivada. Como vimos, é o desejo de preservar a intuição de que um sujeito suficientemente cuidadoso num cenário ruim pode ser razoável em suas crenças (na verdade, não menos razoável que um sujeito similarmente cuidadoso num cenário bom) que parece excluir qualquer concepção de evidência de acordo com a qual a evidência do sujeito pudesse consistir em (digamos) proposições verdadeiras ou fatos sobre o mundo externo. Pois um sujeito num cenário ruim não está em posição de reconhecer fatos sobre o mundo externo; ao invés, está em posição de reconhecer fatos sobre suas próprias experiências. A perspectiva de que a evidência do sujeito se limita às suas experiências parece desse modo ser motivada pela ideia de que a sua evidência, não importa o que seja verdadeiro sobre ela, tem de ser o tipo de coisa que o sujeito esteja sempre em posição de reconhecer corretamente, pelo menos em princípio. Não obstante, (dizem), as experiências do sujeito são aquelas coisas que ele sempre está em posição de identificar corretamente. Williamson argumenta que essa última ideia está errada: na verdade, nem sempre o sujeito está em posição de reconhecer corretamente suas experiências, mesmo em princípio. Na verdade, Williamson argumenta que **não** há condição não-trivial que seja tal que o sujeito sempre esteja em posição de saber que ele foi obtida. Assim, a ideia de que a evidência pudesse ser tal que o sujeito sempre estivesse em posição de saber qual é a sua evidência é uma quimera. Insistir na ideia de que para que *x* esteja entre a evidência do sujeito, **x** tenha de ser tal que o sujeito sempre esteja em posição de saber se a sua evidência

inclui *x* é impor um desiderato errôneo e irrealizável à teoria da evidência. Em suma: "**Seja lá** o que a evidência for, o sujeito nem sempre está em posição de saber se está de posse dela" (2000, p. 178, grifo do autor).

Tendo rejeitado a concepção fenomênica, Williamson propõe que consideremos a evidência do sujeito como consistindo em todas e apenas aquelas proposições que o sujeito sabe.[24] Williamson elabora essa ideia simples e direta com grande sofisticação; nosso foco aqui será exclusivamente no modo pelo qual a teoria resultante interage com o tema de que os agentes racionais respeitam a evidência. Uma consequência imediata da perspectiva de que a evidência de um sujeito consiste em seu conhecimento é que os sujeitos no cenário bom e no cenário ruim diferirão, e de maneira significativa, na evidência que possuem. Quando um sujeito no cenário bom vier a saber que **há sangue na faca** em virtude de ter uma experiência visual de ter sangue na faca, a proposição relevante se torna parte de sua evidência total. Em contraste, quando um sujeito no cenário ruim é induzido pelo gênio maligno a ter a mesma experiência (ou, pelo menos, uma experiência que seja qualitativamente indistinguível) e forma a mesma crença, a proposição relevante não é parte de sua evidência total, pois a proposição relevante não é verdadeira e, por isso, não conhecida. Na medida em que o sujeito cuidadoso no cenário bom saberá muito mais do que o sujeito cuidadoso no cenário ruim, o primeiro terá muito mais evidência a favor de suas crenças do que o último. Dado que os dois sujeitos têm as mesmas crenças, parece que o sujeito no cenário bom será significativamente mais razoável em sustentar aquelas crenças.[25]

Qual é o custo disso? Deveríamos distinguir entre duas intuições que alguém poderia ter sobre um sujeito num cenário ruim. A primeira intuição é a de que o sujeito num cenário ruim tem **exatamente** a mesma evidência que um sujeito num cenário bom. O abandono dessa intuição talvez não tenha grandes custos (se

---

[24] Assim, a teoria de Williamson é uma teoria da evidência "externalizada", no sentido de SILINS (2005).

[25] Silins (2005) defende que há também circunstâncias nas quais o sujeito no cenário bom acaba por ser menos razoável do que o sujeito no cenário ruim. Ele sugere, de modo plausível, que essa é uma consequência mais embaraçadora para tal teoria: "Ainda que estejamos dispostos a aceitar o resultado de que somos às vezes mais racionais no cenário bom do que no cenário ruim, é mais difícil conviver com a afirmação de que às vezes somos mais racionais no cenário ruim do que no cenário bom" (p. 390).

é que tem algum). Uma intuição diferente é a seguinte: quando um sujeito num caso ruim considera a princípio a sua experiência e forma crenças sobre o mundo externo da maneira usual, essas crenças não são simplesmente irrazoáveis da mesma maneira como seria se, por exemplo, o sujeito adotasse as mesmas crenças por impulso ou na falta de qualquer razão. Abandonar essa intuição parece ter muito mais custos. É controverso, porém, se essa intuição pode ser mantida numa perspectiva de acordo com a qual a evidência de um sujeito consiste em seu conhecimento. Considere novamente um sujeito num cenário ruim onde um gênio maligno o faz ter uma experiência visual de estar na presença de uma faca ensanguentada. Sem qualquer razão para se duvidar que essa experiência seja verídica, o sujeito forma a crença de que **há sangue na faca** de maneira usual. Intuitivamente, essa crença está no mínimo melhor justificada do que na falta de experiência visual relevante. Supondo que a evidência do sujeito consiste naquelas proposições que ele sabe, podemos perguntar: qual proposição ou proposições conhecidas justificam essa crença, e em que medida elas estão justificadas? A proposição de que há sangue na faca é falsa e, portanto, não pode ser conhecida. Talvez a evidência do sujeito a favor da crença de que há sangue na faca seja a proposição de que (i) **parece que há sangue na faca** ou a proposição de que (ii) **a minha experiência é como se houvesse sangue na faca**.[26] Alguns filósofos, porém, sustentam que em casos típicos de percepção o sujeito não forma crenças sobre como as coisas se parecem a ele, ou sobre como a sua experiência perceptual lhe apresenta as coisas: ao invés, em resposta às suas experiências, o sujeito simplesmente forma crenças sobre o próprio mundo externo.[27] Se isso estiver correto, então, dado que o conhecimento requer crença, proposições como (i) e (ii) não são conhecidas porque não são cridas. Assim, se esse modelo está correto, então, da perspectiva de que a evidência do sujeito consiste somente em proposições conhecidas, a crença do sujeito de que há sangue na faca parece carecer de

---

[26] O próprio Williamson optaria por (i): "Se a evidência perceptual num cenário de ilusões consiste em proposições verdadeiras, o que elas são? A resposta óbvia é que as coisas parecem ser daquele modo" (2000: 198).

[27] Veja, por exemplo, Pollock e Cruz: "Raramente temos crenças sobre como as coisas parecem a nós. Na percepção, as crenças que formamos são quase que invariavelmente crenças sobre as propriedades objetivas dos objetos físicos – não sobre como as coisas nos parecem" (1999: 61).

qualquer justificação.[28]

De acordo com a concepção fenomênica de evidência, **apenas** as experiências do sujeito podem servir como evidência. De acordo com a concepção de Williamson segundo a qual a evidência é conhecimento, as experiências do sujeito não contam como evidência -- na melhor das hipóteses, a evidência do sujeito inclui proposições sobre aquelas experiências que ele sabe ter. Ainda que abandonemos a concepção fenomênica de evidência, poderíamos ainda sustentar a ideia de que a evidência do sujeito **inclui** suas experiências na medida em que suas experiências possam fazer, e geralmente fazem, diferença àquilo que ele está justificado em acreditar, a despeito de ele formar crenças sobre as próprias experiências. Uma perspectiva mais liberal acerca da evidência, do que a de Williamson ou do que a fenomênica, poderia tomar a evidência do sujeito como consistindo tanto em suas experiências quanto em seu conhecimento, tendo como base a sensitividade direta que as crenças de um sujeito racional exibem tanto para aquilo que ele sabe quanto para as experiências que ele tem. A questão de se as experiências do sujeito, ao contrário das suas crenças sobre suas experiências ou seu conhecimento de suas experiências, podem desempenhar um papel direto na justificação de crenças sobre o mundo externo é bastante contestada na filosofia da percepção. Não a perseguiremos aqui.

Uma questão que recentemente veio à tona diz respeito à distinção entre **evidência de primeira ordem** e **evidência de ordem superior** (CHRISTENSEN, 2010; FELDMAN, 2005; KELLY, 2005; LASONEN-AARNAIO, 2014). Intuitivamente, evidência de primeira ordem **E** é a evidência que diz respeito a alguma proposição alvo ou hipótese **H**. Evidência de ordem superior é a evidência sobre o caráter da própria **E**, ou sobre as capacidades e disposições do sujeito para responder racionalmente a **E**. Suponha que um meteorologista experiente examina cuidadosamente os dados meteorológicos disponíveis e conclui que **choverá amanhã**. Nesse caso, os dados meteorológicos (**E**) são evidência de primeira ordem que dizem respeito à hipótese (**H**) de que **choverá amanhã**. Considere agora o fato de que *o* **meteorologista chegou à conclusão de que choverá amanhã com base em E**.

---

[28] Antecipando tais preocupações, Williamson faz algum esforço para defender a ideia de que em casos típicos de percepção o sujeito vem a saber proposições sobre como as coisas parecem (2000: 198-199).

Esse fato é evidência de ordem superior, uma vez que é evidência sobre o conteúdo e o significado dos dados meteorológicos **E**. Em particular, dado que o meteorologista é geralmente competente na avaliação desse tipo relevante de evidência, o fato de ele ter chegado à conclusão de que **H** com base em **E** é evidência a favor das proposições epistêmicas de que **E apoia H**. Além disso, pelo menos em vários contextos, o fato de o meteorologista ter concluído que **H** com base em **E** contará como evidência não apenas para a proposição epistêmica de que **E apoia H**, mas também para a própria hipótese, ou seja, de que **choverá amanhã**. Isso parece especialmente claro em casos nos quais um terceiro carece de acesso à evidência meteorológica original **E** (ou é incompetente para avaliá-la), mas sabe que o meteorologista chegou ao veredito de que **choverá amanhã** com base nela. Nessas circunstâncias, faz sentido que o terceiro aumente seu grau de crença de que vai chover amanhã, uma vez que ele aprende aquilo que o meteorologista concluiu. Na realidade, em circunstâncias assim, o sujeito trata o fato de que o meteorologista chegou à conclusão de que vai chover amanhã com um tipo de *proxy* da evidência meteorológica a qual ele não tem acesso ou é incompetente em avaliá-la (KELLY, 2005). Assim, a **evidência da evidência** (a favor de **H**) é ela própria evidência para **H** (FELDMAN, 2005). A lição geral é que a evidência de ordem superior às vezes serve como evidência que faria diferença não apenas para aquilo que o sujeito acredita sobre a evidência de primeira ordem, mas também para a sua crença sobre o próprio mundo.

Outros casos são menos claros, porém. Por exemplo, suponha que um segunda meteorologista experiente avalie os dados meteorológicos **E** e chegue à sua própria conclusão sobre a possibilidade de chover amanhã. Ela então vem a saber que o primeiro meteorologista chegou à conclusão de que vai chover amanhã com base em **E**. Deveria o segundo meteorologista considerar a opinião do colega como evidência **adicional** a favor da hipótese de que irá chover amanhã? Ou fazê-lo seria na verdade uma dupla contagem ilegítima da evidência original? (KELLY, 2005; MATHESON, 2009). De maneira mais geral, em quais circunstâncias exatamente é a evidência a favor da evidência (a favor de alguma proposição) evidência a favor dessa proposição? (FITELSON, 2012; FELDMAN, 2014). Questões sobre a natureza e as consequências da evidência de ordem superior são tópicos de pesquisa ativa.

3. Evidência como um guia para a verdade: evidência com sinal, sintoma ou marca

> A situação na qual se poderia dizer apropriadamente que tenho evidência a favor da afirmação de que algum animal é um porco é aquela, por exemplo, em que o próprio bicho não pode ser visto, embora eu possa ver pegadas como as de porcos fora do chiqueiro. Se encontro alguns cochos de comida para porco, consigo um pouco mais de evidência; o barulho e o cheiro podem fornecer ainda mais evidência. Mas se o animal aparece e fica completamente visível, coletar evidência passa a ser desnecessário; ele estar visível não me fornece mais evidência de que seja um porco; eu agora posso simplesmente ver que é.
> J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*

> "Faltou evidência, Deus! Faltou evidência!"
> Bertrand Russell, sobre a resposta que daria a Deus se, depois de morto, Deus lhe perguntasse por que ele não foi um crente.

Se **E** é evidência a favor de alguma hipótese **H**, então **E** torna mais provável que **H** seja verdadeira: em tais circunstâncias, **E confirma H**. Por outro lado, se **E** é evidência contra **H**, então **E** torna menos provável que **H** seja verdadeira: **E infirma H**. A **verificação** é o caso limite da confirmação: um bocado de evidência verifica uma hipótese nesse sentido, apenas no caso em que estabelece conclusivamente que a hipótese é verdadeira. No outro lado do espectro, o **falseamento** é o caso limite da infirmação: um bocado de evidência falseia uma hipótese apenas no caso em que estabelece conclusivamente que a hipótese é falsa. É no mínimo controverso se a verificação e o falseamento plenos ocorrem.[29]

---

[29] Uma negação representativa possível encontra-se em Ayer (1936), de acordo com a qual "[…] nenhuma proposição é capaz, mesmo em princípio, de ser verificada conclusivamente, mas apenas, na melhor das hipóteses, ser tornada altamente provável" (p. 135). Veja, porém, o prefácio à segunda edição (AYER 1946) para uma nova reflexão sobre esse ponto.

Há plausivelmente algumas proposições cuja verdade ou falsidade seja aprendida por nós de maneira direta, sem intermediários. Considere, por exemplo, verdades simples da aritmética como 2 + 2 = 4. Tradicionalmente, tais verdades são consideradas "auto-evidentes"; supostamente, para conhecê-las é preciso apenas entendê-las. Se o valor de verdade de cada proposição fosse transparente dessa forma, talvez tivéssemos pouca ou nenhuma necessidade de evidência. Em contraste, uma função central da evidência é tornar evidente aquilo que não seria na sua ausência.

Em geral, confiamos na evidência em casos nos quais o nosso acesso à verdade seria de outra forma problemática. O reconhecimento por parte do sujeito de que **a terra é aproximadamente esférica em seu formato** parece depender da evidência de uma maneira que 2 + 2 = 4 não depende. É claro que o acesso do sujeito à verdade em algum domínio é uma questão problemática -- e, por conseguinte, também a questão da dependência que o sujeito tem da evidência para apreender tais verdades. O senso comum sustenta que temos com frequência acesso fácil a fatos sobre o entorno físico imediato via percepção sensorial; talvez, em parte por essa razão, o senso comum considera no mínimo estranho, se não completamente errado, dizer que alguém que esteja frente a frente com o que é claramente um porco tenha desse modo forte **evidência** de que o animal é um porco. (Embora fosse também estranho dizer, em tais circunstâncias, que essa pessoa **carece** de evidência de que o animal é um porco). Em contraste, grande parte da epistemologia tradicional sustenta que o acesso do sujeito a tais verdades é sempre bastante problemático; o que não é problemático, ao invés, é o reconhecimento por parte do sujeito de que suas experiências representam o mundo como sendo de certa forma. Assim, grande parte da epistemologia tradicional interpreta a relação entre as experiências do sujeito e suas crenças sobre o mundo físico de acordo com o modelo da relação entre evidência e hipótese. Nesse modelo, a falibilidade da percepção sensível é assimilada à falibilidade da inferência não-dedutiva. (A citação de Austin acima é, com certeza, um protesto contra o modelo em questão).

De maneira geral, a evidência parece desempenhar um papel **mediador** vis-à-vis os nossos esforços em atingir uma imagem acurada do mundo: procuramos acreditar naquilo que é verdadeiro sustentando crenças que são bem apoiadas pela evidência. A imagem é bem sumarizada por Blanshard:

> "Decerto, a única regra possível", poderia alguém dizer, "é acreditar naquilo que é verdadeiro e

> desacreditar daquilo que é falso". E, é claro, essa seria a regra se estivéssemos em posição de saber o que é verdadeiro e o que é falso. Mas a grande dificuldade surge do fato de que não sabemos e frequentemente não somos capazes de saber. O que vai nos guiar então? [...] O ideal é acreditar em não mais, e também não menos, naquilo que a evidência assegura (1974, pp. 410-411).

É de fato plausível supor que tanto a capacidade da evidência de justificar uma crença (seção 1) quanto o fato de os sujeitos racionais respeitarem a evidência de que dispõem (seção 2) depende da conexão entre evidência e verdade.

Por que responder à evidência constitui uma via promissora para a persecução de uma imagem acurada do mundo? Essa questão é mais prontamente respondida em algumas concepções da evidência do que em outras. Sendo assim, considere uma teoria de acordo com a qual a evidência consiste em *fatos*. Contanto que nenhuma proposição verdadeira seja inconsistente com a evidência do sujeito, o sujeito terá uma base imediata para não acreditar em qualquer proposição que seja inconsistente com a sua evidência, pois apenas proposições que sejam consistentes com a evidência do sujeito são candidatas à verdade. O mesmo vale para a concepção de evidência como conhecimento, de Williamson: na medida em que alguma proposição conhecida seja verdadeira, a inconsistência com a evidência do sujeito implica inconsistência com alguma verdade. Posto de outro modo: se a evidência consiste em fatos ou proposições conhecidas, então nenhum corpo de evidência exclui uma verdade. Note que o mesmo não vale para as concepções de evidência de acordo com as quais a evidência do sujeito consiste em suas crenças, experiências ou proposições das quais o sujeito está psicologicamente certo: que uma proposição seja inconsistente com uma de minhas crenças, ou com o conteúdo de minhas experiências, ou com uma proposição da qual eu esteja psicologicamente certo, não garante que ela seja falsa.

Talvez a noção fundamental de evidência seja a de algo que sirva como um sinal, sintoma ou marca confiável daquilo que a evidência indica. Na expressão de Ian Hacking, é "a evidência de uma coisa que aponta para além de si mesma" (1975, 37). Desse modo, a fumaça é evidência de fogo, manchas de Koplik são evidência de sarampo, um distinto e desagradável odor é evidência de ovo podre. O paradigma aqui parece ser o de correlação direta: a razão pela qual a fumaça conta como

evidência de fogo, mas não de chuva iminente, é que a fumaça é um indicador confiável ou sintoma da primeira, mas não da última. A princípio, a ideia de evidência como um indicador confiável tende a encorajar uma imagem inclusiva dos tipos de coisas elegíveis ao posto de evidência, de acordo com a qual tanto objetos mentais quanto não-mentais, eventos e estados de coisas podem ser qualificar para tal. Pois tais entidades parecem ser perfeitamente capazes de se relacionar de maneira relevante com outros objetos, eventos e estados de coisas.

Considere a afirmação de que:

1) Manchas de Koplik são evidência de sarampo.

Naquela que talvez seja a leitura mais natural, a verdade dessa afirmação era uma descoberta empírica das ciências médicas. A certa altura descobriu-se que as manchas de Koplik são uma indicação confiável de sarampo, algo que presumivelmente já era verdade muito antes da descoberta em questão. A relação de evidência nesse caso é entendida como uma relação que é obtida ou não independentemente daquilo que alguém sabe ou acredita sobre tal obtenção.[30] Na medida em que alguém esteja interessado em obter uma imagem acurada do mundo, o conhecimento de instâncias dessa relação, grosso modo, o conhecimento de quais porções do mundo tendem a acompanhar outras porções do mundo, parece ser exatamente o tipo de coisa que se procura. Quando a relação de evidência é interpretada desse modo, investigá-la é quase que investigar o próprio mundo.

Similarmente,

2) Fumaça é evidência de fogo.

parece ter o mesmo status empírico de (1), com a diferença de que é muito mais conhecida.

---

[30] Compare o conceito de "evidência verídica" de Achinstein (2001): "a esse respeito, o presente conceito funciona como 'sinal' ou 'sintoma'. Uma erupção é um sinal ou sintoma de certa doença, ou uma boa razão para acreditar que a doença está presente, ainda que os experts médicos não estejam cientes da conexão e, por isso, não estejam justificados em acreditar que essa doença esteja presente dado aquilo que eles sabem" (p. 25).

Quando a evidência é entendida assim, deixa de ser um mistério porque responder à evidência é uma boa estratégia para aqueles que estão preocupados em obter uma imagem acurada do mundo: dado que as manchas de Koplik são de fato um indicador confiável de sarampo, certamente convém àqueles que estão interessados em ter crenças verdadeiras sobre quais indivíduos têm sarampo prestar atenção aos fatos sobre quais indivíduos têm manchas de Koplik. Similarmente, dado que a fumaça é de fato um indicador confiável de fogo, aqueles que se preocupam em ter crenças verdadeiras sobre a presença ou ausência de fogo farão bem se prestarem atenção à presença ou ausência de fumaça. Assim, quando entendemos "**E é evidência para H**" de maneira mais ou menos sinonímia a "**E** é um indicador confiável de **H**", a conexão entre evidência e verdade parece facilmente assegurada e relativamente direta.

É claro que, embora as manchas de Koplik sejam de fato guias confiáveis para a presença de sarampo, alguém que seja ignorante desse fato não estará em posição de concluir que certo paciente tem sarampo, ainda que esteja ciente de que o paciente tem manchas de Koplik. Alguém que saiba que manchas de Koplik são evidência de sarampo está em posição de diagnosticar pacientes de um modo que alguém que seja ignorante sobre esse fato não está. Em geral, o quanto alguém está em posição de obter nova informação com base em um conjunto particular de evidência depende tipicamente de seu conhecimento de fundo. Esse fato é lugar comum entre filósofos da ciência e tem também sido enfatizado por historiadores com alguma sofisticação filosófica.[31]

Suponha que alguém saiba que um paciente particular tem manchas de Koplik, mas seja ignorante da conexão entre as manchas de Koplik e o sarampo. Suponha, além disso, que a sua ignorância não é resultado de qualquer irracionalidade ou irrazoabilidade prévias de sua parte: ao invés, essa pessoa simplesmente nunca

---

[31] Collingwood (1956) é um exemplo: "Todo o mundo perceptível, então, é potencialmente e em princípio evidência ao historiador. Ele se torna evidência efetiva na medida em que o historiador puder usá-lo. E ele não pode usá-lo até que o aborde com o tipo certo de conhecimento histórico. Quanto mais conhecimento histórico temos, mais podemos aprender de uma determinada porção de evidência; se não tivéssemos nenhum, nada aprenderíamos. O alargamento do conhecimento histórico acontece em ampla medida através da descoberta de como usar como evidência este ou aquele tipo de fato percebido ao qual os historiadores até então julgavam inútil" (p. 247).

teve a oportunidade de aprender sobre a conexão entre manchas de Koplik e sarampo. Nessas circunstâncias, a pessoa possui evidência de que o paciente tem sarampo? Num sentido, a questão deveria ser respondida afirmativamente: ela tem evidência de que o paciente tem sarampo, embora não esteja em posição de reconhecer que tem. Não obstante, a ideia de que ela tem evidência em tais circunstâncias parece destoar dos temas de que a evidência tende a justificar crenças e que os sujeitos racionais são sensíveis à evidência que possuem. Considere o momento quando a pessoa aprende pela primeira vez que o paciente tem manchas de Koplik. Dada a sua ignorância quanto à conexão entre manchas de Koplik e sarampo, ela de modo algum seria irrazoável caso não se tornasse mais confiante de que o paciente tem sarampo. Na verdade, dada a sua ignorância, parece que ela seria irrazoável se *de fato* ficasse mais confiante que o paciente de sarampo depois de aprender que ele tem manchas de Koplik, e a sua crença de que o paciente tem sarampo seria injustificada.

Isso sugere que a noção de evidência vigente em afirmações como "a evidência tende a justificar crenças" e "os sujeitos racionais respeitam a evidência" não pode simplesmente ser identificada com a evidência no sentido de indicador confiável. Chamemos a evidência do primeiro tipo de evidência **normativa**, e a evidência do segundo de evidência **indicadora**. Embora a noção de evidência não possa simplesmente ser identificada com a noção indicadora, deveríamos esperar que as duas estivessem intimamente relacionadas, na medida em que a posse de evidência normativa depende, frequentemente, de o sujeito estar ciente de que algo seja evidência indicadora de outra coisa.

A reflexão sobre o papel que as considerações da teoria de fundo desempenham em determinar o quão razoável é para alguém responder à nova informação tem convencido alguns de que a noção normativa de evidência é melhor entendida em termos de uma relação triádica e não uma relação diádica. De acordo com essa nova perspectiva, juízos da forma "**E** é evidência para **H**", quando entendido mais ou menos como sinônimo de "**E** tende a tornar a crença em **H** mais razoável", são tipicamente elipses de juízos da forma "**E** é evidência para **H** relativo a uma teoria de fundo **T**". Assim, dado que a teoria de fundo inclui a afirmação que manchas de Koplik são indicação confiável de sarampo, o fato de um paciente particular ter manchas de Koplik constitui evidência normativa a você (dá-lhe uma razão para acreditar que) de que o paciente tem sarampo. Por outro lado, dado que a minha teoria de fundo **não** inclui a afirmação que manchas de Koplik são uma indicação confiável de sarampo, o fato de o mesmo paciente ter manchas de Koplik **não**

constitui evidência normativa a mim (fornece-me uma razão para acreditar que) de que o paciente tem sarampo.

A perspectiva de que o status de **E** como evidência normativa para **H** pode depender de considerações da teoria de fundo que levanta imediatamente questões sobre o status da própria teoria de fundo. Dado que a teoria de fundo do sujeito consiste em algum conjunto de proposições, que conjunto é esse? É o conjunto de proposições que a pessoa sabe? Ou é o conjunto de proposições que ela acredita? Ou será que é o conjunto de proposições que ela **justificadamente** acredita? Parece que **E** poderia contar como evidência a favor de **H** relativo ao conjunto de proposições que alguém acredita, mas não relativo ao conjunto de proposições que sabe (ou vice-versa), qual deles, se algum, determina se **E** é evidência para **H**, no sentido de que a possessão de **E** tende a justificar a crença de que **H** é verdadeira? As questões que emergem daqui são sutis e delicadas; Christensen (1997) apresenta uma discussão cuidadosa e iluminante.

Nota sobre a teoria da confirmação. Embora, em algum sentido, a filosofia há muito se preocupe com questões acerca de quando a evidência torna mais provável que uma teoria seja verdadeira, a investigação dessa relação atingiu novos níveis de sistematicidade e rigor durante a era positivista. Os positivistas pensavam na filosofia como "a lógica da ciência"; eles encaravam como tarefa central da filosofia fornecer análises e explicações detalhadas dos conceitos científicos fundamentais tal como explicação e confirmação.

Hempel (1945) e Carnap (1950) distinguiram dois "conceitos" de confirmação diferentes: o conceito "classificativo" ou "qualitativo", por um lado, e o conceito "quantitativo" por outro. Grosso modo, o conceito classificativo é empregado em juízos de sim-ou-não sobre se determinado conjunto de evidência apoia ou não determinada hipótese. Assim, é o conceito classificativo que está em jogo quando alguém está interessado em juízos da forma: "A hipótese **H** é confirmada pela evidência **E**". Por outro lado, o conceito quantitativo é empregado em juízos numéricos sobre **quanto** apoio uma hipótese obtém de um dado conjunto de evidência ("A hipótese **H** é confirmada por **E** num grau **R**").[32] Tentativas formais de explanar cada uma dessas noções foram desenvolvidas. Hempel (1945) tomou a frente na tentativa

---

[32] Eles também distinguiram um terceiro "conceito comparativo" de confirmação, que é empregado em juízos da seguinte forma: "**H** é confirmado por **E** pelo menos tão altamente quanto **H**' por **E**'". O conceito comparativo não nos interessará aqui.

de explanar o conceito qualitativo, enquanto Carnap (1950, 1952) se concentrou no conceito quantitativo. Durante esse período o estudo filosófico da relação entre evidência e teoria adquiriu, talvez pela primeira vez, características de algo como ciência normal, e tornou-se uma disciplina repleta de problemas técnicos, *puzzles* e paradoxos, antecipando soluções às quais foram vistas como itens de uma agenda para pesquisas futuras.[33] Essas são as origens da teoria da confirmação atual, representada pelo bayesianismo em suas várias formas (*vide* JEFFREY, 1965, 1992, 2004; HORWICH, 1983; HOWSON; URBACH, 1993) e seus rivais (o modelo de confirmação *bootstrapping*, de Glymour (1980).

Embora a própria perspectiva de Carnap, da teoria da confirmação, tenha sido em última instância abandonada,[34] a abordagem quantitativa por ele encabeçada provou-se influente no desenvolvimento subsequente da matéria. Em particular, a ênfase na tentativa de entender a confirmação em termos quantitativos abriu caminho para o uso crescente da matemática -- e especificamente o cálculo de probabilidade -- no estudo filosófico da evidência. A ideia de que o cálculo de probabilidades fornece a chave para o entendimento da relação de confirmação é central ao bayesianismo, a perspectiva dominante na teoria da confirmação contemporânea. Não nos ocuparemos do exame do bayesianismo aqui.[35] Antes, simplesmente tomaremos nota da explanação do conceito de evidência oferecida pelo bayesiano. Já desde o início desta seção notamos que a evidência confirma uma teoria apenas no caso de a evidência tornar mais provavelmente verdadeira a teoria; e a evidência infirma uma teoria apenas no caso em que torna a teoria menos provavelmente verdadeira. O bayesiano a princípio aceita essas dimensões e oferece a seguinte explanação probabilística do que quer dizer **E** ser evidência a favor de **H**:

---

[33] Especialmente notável entre os *puzzles* estava o "paradoxo dos corvos" de Hempel (1945) e o "novo enigma da indução" de Goodman (1955).

[34] A visão original de Carnap era surpreendentemente ambiciosa; boa parte da história subsequente de assunto envolveu a redução dessas ambições. Notavelmente, o sonho de Carnap de uma lógica indutiva que fizesse paralelo com a lógica dedutiva no sentido de possuir um caráter puramente formal foi no fim das contas abandonado como intratável; a conclusão de que a confirmação não é uma questão puramente formal é geralmente supostamente uma das lições de Goodman (1955).

[35] Além das obras dos bayesianos notadas acima, Earman (1992) apresenta um levantamento sofisticado, simpático e ainda sim crítico através do auto-descrito "bayesianismo prescrito".

> *E* é evidência para *H* se e somente se Prob(*H*|*E*) > Prob(*H*).[36]

Isto é, **E** é evidência para **H** apenas no caso da probabilidade condicional de **H** dado **E** ser maior do que a probabilidade incondicional de **H**. Desse modo, o fato de que **o sangue do suspeito está na faca** é evidência para a hipótese de que *o* **suspeito cometeu assassinato** se e somente se a probabilidade de o suspeito ter cometido o assassinato for maior dado que seu sangue está na faca do que se não estivesse.

E de maneira similar

> **E** é evidência contra **H** se e somente Prob(**H**|**E**) < Prob(**H**).

Isto é, **E** é evidência contra **H** apenas no caso da probabilidade condicional de **H** dado **E** for menor que a probabilidade incondicional de **H**. Desse modo, o fato de **as digitais dos suspeitos não estarem na faca** é evidência contra a hipótese de que *o* **suspeito cometeu o assassinato** se e somente se a probabilidade de o suspeito ter cometido o assassinado é mais baixa dada a ausência de suas digitais na faca do que se o contrário. Nesse modelo probabilístico, a verificação (no sentido de confirmação conclusiva) envolveria conferir probabilidade 1 à hipótese, ao passo que o falseamento envolveria conferir-lhe probabilidade 0.

Esse modelo probabilístico direto de evidência e confirmação é atrativo e natural. De fato, alusões a ele são encontradas no direito anglo-americano.[37] O modelo não é destituído de críticas, todavia. Achinstein (1983) defende que algo pode aumentar a probabilidade de uma afirmação sem fornecer evidência a seu

---

[36] Pelas razões notadas acima, os bayesianos sustentaram tipicamente que, estritamente falando, a formulação apropriada é "**E** é evidência para **H** relativo à teoria de fundo T". Para propósitos de exposição, tratarei essa relativização à teoria de fundo entendida implicitamente.

[37] Considere, por exemplo, a Lei Federal da Evidência 401, que define "evidência relevante" como aquilo "que tem qualquer tendência de tornar a existência de qualquer fato que tenha consequência para a determinação da ação mais provável ou menos provável do que seria na ausência de evidência".

favor. Por exemplo, a informação de que o heptacampeão olímpico de natação Mark Spitz foi nadar aumenta a probabilidade de que tenha se afogado; não obstante, de acordo com Achinstein, a primeira afirmação dificilmente constitui evidência a favor de que a segunda seja verdadeira.[38] De acordo com uma linha de pensamento defendida por Goodman (1955), a noção de confirmação que é crucial para a ciência não deve ser entendida em termos do aumento da probabilidade de maneira direta. Sendo assim, considere a generalização **Todo trocado que tenho no bolso consiste em moedinhas de 5 centavos**. Examinar uma das moedas em meu bolso e descobrir que é uma moedinha de 5 centavos sem dúvida aumenta a probabilidade de que a generalização seja verdadeira, uma vez que temos um falseador potencial a menos. Mas Goodman afirma que a observação relevante não confirma a generalização, uma vez que a observação não deveria nos tornar mais confiantes de que qualquer uma das outras moedas no meu bolso ainda não examinadas sejam de cinco centavos. (De acordo com Goodman, embora "generalizações acidentais" como "Todas as moedas em meu bolso sejam moedinhas de cinco centavos" possam ter suas probabilidades aumentadas através de observações, elas não podem ser confirmadas por elas da mesma forma que as "generalizações legiformes" podem).

Em geral, a ideia de que o cálculo de probabilidades fornece a chave para a compreensão da evidência tem sido bem mais acolhida entre os filósofos da ciência do que entre os epistemólogos. Na próxima e última seção, voltar-nos-emos para um amálgama de temas que têm sido bastante enfatizados pelos filósofos da ciência, temas que vieram à tona como resultado da reflexão filosófica sobre o papel que a evidência desempenha na própria prática científica.

4. Objetividade, publicidade e intersubjetividade: evidência como árbitro neutro

> Aquilo que é creditável [...] não é a mera crença nisso ou naquilo, mas ter-se chegado nela por um processo que, tivesse a evidência sido diferente, o sujeito teria adquirido a mesma prontidão na crença contrária.
> Blanshard, *Reason and Belief*

---

[38] Kronz (1992) e Maher (1996) respondem Achinstein. Achinstein continua o debate em seu (1992) e (2001, cap. 4).

É natural supor que o conceito de evidência esteja intimamente relacionado ao desiderato cognitivo da **objetividade**. De acordo com essa linha de pensamento, os indivíduos e as instituições são objetivos na medida em que deixam seus pontos de vista sobre aquilo que é o caso e sobre aquilo que deveria ser feito serem guiados pela evidência, e não (digamos) pelas influências tipicamente deformadoras do dogma ideológico, do preconceito a favor dos mais próximos ou de texto cuja reivindicação de autoridade se encerre na veneração pela tradição. Na medida em que indivíduos e instituições são objetivos nesse sentido, deveríamos esperar que seus pontos de vista convergissem cada vez mais ao longo do tempo: quando a evidência compartilhada se acumula, o consenso tende a emergir no que diz respeito às questões antes disputadas. A investigação objetiva é guiada pela evidência, o que permite o acordo intersubjetivo entre os investigadores.[39] Assim, considera-se amplamente que a razão pela qual as ciências naturais exibem um grau de consenso visivelmente ausente em muitas outras áreas é elas serem guiadas por evidência, e, portanto, objetivas, de um modo que essas outras áreas não são.

De acordo com essa imagem, uma função central da evidência é servir de **árbitro neutro** entre teorias rivais e seus aderentes. Seja qual for o desacordo que eventualmente exista a nível teórico, se aqueles que discordam forem objetivos, então a persistência do desacordo será uma questão inerentemente frágil, pois será sempre refém da emergência da evidência que resolverá decisivamente a disputa em uma direção ou em outra. A nossa capacidade de chegar a um consenso em tais circunstâncias é limitada apenas pela nossa desenvoltura e engenhosidade em gerar tal evidência (por exemplo, no desenho e na execução de experimentos cruciais) e pela generosidade do mundo em oferecê-la.

O slogan “a prioridade da evidência ante a teoria” tem sido às vezes empregado na tentativa de capturar esse tema geral. Esse slogan, porém, tem sido usado de tantas formas diferentes que vale a pena fazer uma pausa para distingui-las.

Primeiro, a afirmação de que “a evidência é anterior à teoria” poderia sugerir um modelo simples do método científico geralmente associado (justa ou injustamente) a Francis Bacon. De acordo com o modelo em questão, a coleta de evidência é

---

[39] Na verdade, os positivistas lógicos tendiam a identificar as questões “objetivas” com aquelas que são susceptíveis de resolução intersubjetiva (vide FEIGL 1953, p. 11).

temporalmente anterior à formulação de qualquer teoria ou teorias no domínio relevante. Isto é, o primeiro estágio em qualquer investigação científica apropriadamente conduzida consiste em coletar e classificar uma ampla quantidade de dados; crucialmente, esse processo de maneira alguma é guiado ou auxiliado por considerações teóricas. Apenas depois de uma ampla quantidade de dados ter sido coletada e classificada é que o cientista tentará formular alguma teoria ou teorias para o domínio em questão. De acordo com esse modelo, a evidência é anterior à teoria dentro do **contexto de descoberta**. Esse modelo, batizado por Hempel (1966) de "abordagem indutivista restrita da investigação científica", é hoje universalmente rejeitado pelos filósofos. Pois reconhece-se agora que, em qualquer tempo, as teorias aceitas – ou de modo mais fraco, aquelas teorias consideradas hipóteses plausíveis – tipicamente desempenham um papel crucial na condução da busca subsequente por evidência que se ligue a essas teorias. Assim, um experimento crucial poderia ser feito para decidir entre duas teorias rivais, T_1 e T_2; uma vez executado, o resultado desse experimento constitui uma expansão da evidência total que subsequentemente se torna disponível à comunidade científica relevante. Se, contudo, os dois cientistas em desacordo tivessem as teorias T_1 e T_3, um experimento crucial diferente teria sido feito, o que (tipicamente) teria resultado numa expansão da evidência total diferente. A observação de que a formulação de hipóteses é com frequência temporalmente anterior à coleta de evidência que conte a favor de sua verdade (e essa prioridade não é acidental) talvez esteja mais proeminentemente aparente no modelo falseasionista de Popper (1959), de acordo com o qual a prática científica exemplar consiste na tentativa repetida de falsear qualquer que seja a teoria presentemente mais favorecida pela comunidade científica relevante. Mas isso não é diferente em outros modelos de ciência menos radicais, que (ao contrário do de Popper) dão lugar à evidência confirmadora tanto quanto à evidência infirmadora. Como dito por Hempel:

> Em suma, a máxima de que os dados deveriam ser coletados sem a condução de hipóteses antecedentes sobre as conexões entre os fatos em estudo é auto-derrotante, e com certeza não é seguida na investigação científica. Pelo contrário, hipóteses provisórias são necessárias para nortear a investigação científica. Tais hipóteses determinam, dentre outras coisas, quais dados devem ser coletados num determinado

ponto da investigação científica (1966, p. 13)[40]

Um segundo sentido, completamente diferente, de "prioridade", no qual às vezes é empregado para dizer que a evidência é anterior à teoria é o de prioridade **semântica**. De acordo com essa perspectiva, os significados das hipóteses que envolvem "termos teóricos" (por exemplo, "elétron") dependem das conexões entre tais hipóteses e daquelas que contariam como evidência a favor de sua verdade, tipicamente, em tais abordagens, as observações é que as confirmariam. A perspectiva de que a evidência (observacional) é semanticamente anterior às teorias foi central à concepção de ciência dos positivas lógicos. De acordo com essa concepção, o significado se inicia no nível da observação; uma dada teoria adquire o significado que tem em virtude de manter certas relações com o nível observacional, que constitui o lócus original do significado. No entanto, essa concepção foi sendo gradualmente abandonada face às repetidas falhas de construir o tipo de reduções teóricas exigidas por ela, assim como pelo reconhecimento, bastante enfatizado por Putnam[41] e outros, de que os significados dos termos teóricos não pareciam mudar quando as nossas perspectivas sobre aquilo que conta como evidência confirmadora de uma hipótese na qual ela ocorre evolui.

Um terceiro e último sentido de "prioridade" no qual a evidência tem sido geralmente considerada anterior à teoria é o de prioridade **epistêmica**. De acordo com essa perspectiva, não é que a tarefa da coleta de evidência seja ou deva ser feita antes da formulação de teorias; e a prioridade semântica nem mesmo está em questão. Ao invés disso, a ideia é que a justificação das teorias depende de elas manterem certas relações com a evidência (entendida novamente como aquilo que é observado), e que a justificação dessas observações não depende das teorias. Isto é: a evidência (observacional) é anterior à teoria dentro do **contexto de**

---

[40] Hempel sugere que o apelo à "abordagem indutivista restrita" repousa na crença de que se as teorias fossem formuladas anteriormente à coleta de dados que apoiam sua verdade, então isso introduziria um fator potencialmente enviesado que comprometeria a objetividade científica da investigação (p. 11). Ele argumenta, porém, que a objetividade científica é subscrita não pela prioridade da evidência sobre a teoria no contexto de descoberta, mas pela prioridade da evidência sobre a teoria no contexto de justificação (p. 16). Sobre esse ponto, veja abaixo.

[41] Veja especialmente os ensaios coligidos em seu (1975).

justificação. Essa talvez seja a interpretação de "a evidência é anterior à teoria" na qual o slogan goze de maior plausibilidade. Pois parece que a nossa justificação para acreditar em alguma teoria atualmente aceita na ciência natural ou social tipicamente depende de observações adequadas terem sido feitas, mas que, por outro lado, alguém que dissesse ter observado que **tal e tal é o caso** na ausência de uma teoria disponível que explicasse o **porquê** tal e tal é o caso estaria ainda assim justificado (e, na verdade, mesmo que o ocorrência desse tal e tal fosse inesperado ou improvável dado alguma teoria presentemente aceita por alguém). Na medida em que tal assimetria justificacional existe, parece haver alguma verdade na ideia de que a evidência é anterior à teoria.[42] E esse tipo de prioridade poderia ser visto com sendo exatamente aquilo que é exigido no caso de evidência desempenhar o papel de árbitro neutro entre aqueles que possuem comprometimentos teóricos diferentes.

A ideia de evidência como um tipo de corte última de apelo, unicamente qualificada para gerar acordo entre aqueles que sustentam teorias rivais, é bastante plausível. Não obstante, há algumas complicações com essa imagem, algumas mais sérias que as outras. Além disso, já vimos a perspectiva amplamente aceita de acordo com a qual o portador de determinada evidência de acordo com dada hipótese depende de considerações da teoria de fundo. Assim, dois indivíduos que sustentam teorias de fundo diferentes podem discordar sobre o quão fortemente uma quantidade particular de evidência confirma uma dada teoria, ou se a evidência confirma de todo a teoria. Decerto, se a questão de quem tem a teoria de fundo superior for em si suscetível de adjudicação racional, então essa possibilidade não necessariamente impõe uma ameaça profunda à objetividade. Isso será o caso muito frequentemente. Suponha, por exemplo, que você trate o fato de que:

i) o paciente tem manchas de Koplik na pele.

como evidência a favor de que

---

[42] Mesmo quando entendido desse modo, porém, a ideai de que a evidência é anterior à teoria pode ser facilmente impulsionada. Assim, como enfatizado por Quine (1951), alguém poderia estar justificado em rejeitar uma observação aparente de que p (digamos, que aquilo que ele viu foi um centauro) caso isso conflite de maneira aguda com suas teorias de fundo, mesmo quando ele estaria justificado em considerar a mesma observação aparente plausível à primeira vista na falta daquelas teorias.

ii)o paciente tem sarampo.

embora eu não trate, pois você sabe que manchas de Koplik são tipicamente o efeito do sarampo, enquanto eu sou ignorante quanto a esse fato. Nesse caso, você, ao contrário de mim, tratar (i) como evidência a favor de (ii), pode ser atribuído à clara superioridade da sua teoria de fundo em relação à minha: você possui uma quantidade importante de conhecimento médico da qual eu careço. Presumivelmente, se eu tivesse adquirido o conhecimento médico relevante, então eu também trataria (i) como evidência confirmadora de (ii). A possibilidade de aqueles que são relativamente mal informados poderem diferir daqueles que são bem informados quanto sua resposta à evidência, por si mesmo, não lança dúvida sobre a capacidade de a evidência desempenhar o papel de árbitro neutro entre teorias; claramente, o que é preciso em tais casos é que a parte pior informada seja privada daqueles fatos dos quais elas são atualmente ignorantes.

Um mote recorrente na filosofia da ciência do século XX, porém, é o de que a relação da evidência com a teoria é mediada por fatores que podem variar entre indivíduos de uma maneira que não admite tal resolução racional. Imagine dois cientistas eminentes, ambos em contato com **toda** evidência disponível que apoia alguma teoria. Um acredita em uma teoria e outro acredita em outra, ambas incompatíveis entre si. Será que algum desses cientistas cometeu algum erro acerca daquilo que a evidência compartilhada apoia? Talvez a resposta mais natural a essa questão seja à primeira vista um "Sim". Contudo, parte considerável da filosofia da ciência do século XX se desviou dessa resposta natural, pelo menos em parte por conta da percepção crescente do quanto cientistas eminentes bem informados e **aparentemente** racionais têm discordado ao longo da história da ciência.[43] Desse modo, Thomas Kuhn (1962) sustentou que ambos

[43] Creio que casos de estudo históricos desempenhem um papel significativo na condução dessa tendência. Em particular, a insistência historicamente informada de Kuhn (1962) de que muitos dos grandes heróis da investigação científica discordavam entre si de modo que não parecia admitir adjudicação racional, junto de certa relutância em declarar um ou outro lado (ambos) irrazoável, levou naturalmente a uma adoção de padrões de racionalidade cada vez mais liberais. Outro fator, igualmente ou talvez mais importante , foi a falha na busca de tentar encontrar uma versão consistente de algum Princípio de Indiferença (adequadamente restrito) para a atribuição de probabilidades prévias às hipóteses, o que acabou por diminuir o entusiasmo por esse projeto. Isso contribui para o surgimento do subjetivismo entre aqueles que tentavam explanar o conceito de confirmação em termos probabilísticos, o que se reflete no status atual do bayesianismo subjetivo como bayesianismo "ortodoxo".

os cientistas poderiam ser perfeitamente racionais em sustentar teorias incompatíveis, na medida em que a racionalidade seja relativa ao paradigma e os dois cientistas estejam operando dentro de paradigmas diferentes. Similarmente, Carnap (1952) sustentou que ambos os cientistas poderiam ser racionais pois a racionalidade é relativa a um método indutivo ou à função de confirmação, e os dois poderiam estar empregando métodos indutivos ou funções de confirmações diferentes. Como já notamos, para os bayesianos contemporâneos, o quão razoável é responder a dado corpo de evidência depende da distribuição de probabilidade prévia do sujeito: os dois cientistas poderiam por isso ser ambos racionais em virtude de possuírem distribuições de probabilidade prévia diferentes. Há, é claro, diferenças importantes entre essas abordagens da racionalidade. Mas note que cada uma delas possui a mesma estrutura: a razoabilidade de uma crença depende não apenas da evidência total do sujeito, mas também de alguma outra característica **F** (a distribuição de probabilidade prévia, o paradigma, o método indutivo). Porque essa característica adicional **F** pode variar entre indivíduos diferentes, até respostas completamente diferentes a um dado corpo de evidência poderiam ser igualmente razoáveis. De acordo com tais perspectivas, a força de um dado corpo de evidência numa dada teoria torna-se uma questão altamente relativizada. Por essa razão, a capacidade da evidência de gerar acordo entre indivíduos impecavelmente racionais está em princípio sujeita a limitações significativas.

Por que ser relativo à distribuição de probabilidade prévia (ao paradigma, ao método indutivo) é de algum modo mais ameaçador à ideia da evidência como árbitro neutro do que a relatividade da teoria de fundo mencionada anteriormente? Eis a diferença: quando não trato as manchas de Koplik como evidência de sarampo, há um sentido claro e direto no qual a minha teoria de fundo é inferior à sua. Em contraste, os proponentes das perspectivas em consideração tipicamente insistem que um gama relativamente ampla de distribuições de probabilidade prévia (funções de confirmação, métodos indutivos, paradigmas) poderiam ser **igualmente boas**. Por essa razão, tais perspectivas são geralmente criticadas por transformarem a relação entre evidência e teoria em uma questão excessivamente subjetiva.

Os proponentes de tais perspectivas não são completamente destituídos de recursos para lidar com essa preocupação. Em particular, muitos bayesianos subjetivistas dão grande peso a um fenômeno conhecido como convergência ["*swamping*" ou "*washing out*"] da probabilidade prévia. A ideia aqui é que mesmo aqueles indivíduos que começam com probabilidades prévias bastante diferentes tenderão a convergir em suas opiniões dada a exposição subsequente a um corpo

de evidência comum suficientemente grande. O significado dos resultados de convergência relevantes é altamente controverso.[44]

De acordo com as abordagens brevemente apresentadas aqui, dois indivíduos racionalmente impecáveis podem discordar radicalmente sobre o apoio dado por uma evidência **E** a uma dada hipótese **H**. Mesmo em tais casos, os disputantes ainda possuem uma base em comum. Pois eles no mínimo concordam sobre a caracterização da evidência **E**: seu desacordo diz respeito, ao invés, quanto à força probatória de **E** em relação a **H**. Um desafio ainda mais radical à capacidade da evidência de servir como árbitro neutro entre teorias rivais envolve a suposta **impregnação teórica da observação**. De acordo com os proponentes da doutrina da impregnação teórica, em casos de disputas teoricamente fundamentais, tipicamente não haverá caracterização neutra da evidência disponível. Antes, os aderentes de teorias rivais irremediavelmente diferirão na descrição apropriada dos dados.[45]

A doutrina da impregnação teórica talvez seja melhor apreciada quando vista contra o pano de fundo da tradição positivista, tendo sido em grande parte uma reação contra ela. Para os positivistas, a evidência era epistêmica e semanticamente anterior à teoria. Além disso, crucial à concepção positivista da ciência como um paradigma de racionalidade e objetividade, era a ideia de que disputas admitem resolução racional através do apelo à evidência que pode ser avaliada por ambos os lados. Por essas razões, os positivistas insistiam com frequência que as unidades fundamentais da importância evidencial, enunciados observacionais ou "sentenças protocolares", deveriam empregar apenas um vocabulário que estivesse dentro do idioleto de qualquer falante competente da linguagem relevante. Assim, idealmente os enunciados observacionais deveriam ser compreensíveis e verificáveis por indivíduos que não possuem conhecimento ou sofisticação terminológica. Carnap dava como exemplos de predicados exemplares para sentenças observacionais "azul" e "duro".[46] Contra isso, Hanson insistia que:

---

[44] Uma boa discussão encontra-se em Earman (1992, *vide* cap. 6).

[45] Os *loci classici* da doutrina da impregnação teórica são Hanson (1961) e Kuhn (1962). Um defensor contemporâneo é Paul Churchland, veja o seu (1979) e (1988).

[46] De maneira interessante, o próprio Carnap estava pronto para admitir que isso representava algo que se afastava da prática científica real: A um filósofo "observável" tem um significado bastante restrito. Aplica-se a propriedades como "azul", "duro", "quente" […] Ao físico, a palavra tem um significado bem mais amplo […] Em geral, o físico fala dos observáveis num sentido amplo comparado ao sentido restrito do filósofo (1966, p. 225-226).

> [...] o leigo simplesmente não consegue ver aquilo que o físico vê [...] quando o físico olha para um tubo de raios-x, ele vê o instrumento em termos da teoria de circuitos elétricos, da termodinâmica, das teorias da estrutura dos metais e do vidro, de emissão termiônica, de transmissão óptica, refração, difração, da teoria atômica, da teoria quântica e da relatividade especial (1961, p. 19).

Mas o que vale para o físico e para o leigo também vale para dois físicos com comprometimentos teóricos suficientemente diferentes. Assim:

> É muito fácil dizer que Tycho e Kepler, Simplício e Galileu, Hooke e Newton, Priestly e Lavoisier, Soddy e Einstein, De Broglie e Born, Heisenberg e Bohm, que todos eles faziam as mesmas observações embora as usassem de maneira diferente. Isso equivale à doutrina epistemológica simplista de que todos os observadores normais veem as mesmas coisas em *x*, embora as interpretem de maneira diferente. Ela não explica a controvérsia na pesquisa científica (1961, p. 13).

O quanto a observação é impregnada teoricamente permanece uma questão controversa.[47] Na medida em que a evidência a favor de uma teoria não admitir uma caracterização neutra entre aqueles com comprometimentos teóricos suficientemente diferentes, corre o risco de a capacidade de tal evidência, em tais casos, desempenhar de maneira bem sucedida o papel de árbitro neutro ser limitada. Contudo, quaisquer que sejam as concessões feitas pelos proponentes da impregnação teórica, a importância da doutrina defendida por eles não deveria ser exagerada. Pois, seja como for, parece inegável que teorias às vezes são desacreditadas pela emergência de evidência que aparentemente as enfraquece, mesmo aos olhos de seus primeiros proponentes.[48]

---

[47] Veja, por exemplo, a troca entre Fodor (1984, p. 1988) e Churchland (1988).

[48] Confira Fodor: "Não obstante, é obviamente verdadeiro que as observações científicas com frequência encontram fatos inesperados e indesejáveis, que os experimentos frequentemente falham e são vistos dessa forma; em suma, aquilo que os cientistas observam não é unicamente determinado, nem em grande parte, pelas teorias que eles endossam, e muito menos pelas expectativas que criam" (1984, p. 251).

Vamos supor que a evidência às vezes desempenha a função de árbitro neutro de maneira bem sucedida entre teorias e que assegura o acordo intersubjetivo entre investigadores. Como a evidência tem de ser a fim de que desempenhe esse papel? Isto é, dado que a evidência às vezes subjaz ao acordo intersubjetivo, quais são as imposições desse papel à pergunta: que tipos de coisas são elegíveis a serem consideradas evidência?

Notamos acima que a exigência epistemológica tradicional à evidência consiste naquilo que o sujeito tem acesso imediato e não problemático, e, de fato, que a evidência do sujeito tenha de ser tal que possa ser avaliada (pelo menos em princípio) mesmo quando o sujeito está diante das maiores dificuldades epistêmicas, tem geralmente encorajado uma concepção fenomênica de evidência de acordo com a qual a evidência do sujeito está limitada às suas experiências ou aos dados dos sentidos. De acordo com essa concepção, a evidência consiste essencialmente em estados mentais privados, acessíveis apenas ao sujeito. Essa concepção de evidência conflita bastante com a ideia de que a função central da evidência é servir como um árbitro neutro entre perspectivas concorrentes. Pois é natural pensar que a capacidade da evidência para desempenhar tal papel depende crucialmente dela ter um caráter **público**, ou seja, de ser o tipo de coisa que possa ser apreendido e avaliado por vários indivíduos. Nesse caso, os candidatos mais naturais parecem ser objetos físicos e os estados de coisas e eventos aos quais eles se relacionam, uma vez que tais entidades são caracteristicamente acessíveis a múltiplos observadores. (Pergunto sobre que evidência há para o seu diagnóstico de que o paciente tem sarampo; em resposta você poderia simplesmente **apontar** ou **mostrar** as lesões na pele do paciente). Por outro lado, na medida em que a evidência do sujeito consiste essencialmente em estados mentais, parece não haver possibilidade de compartilhar evidência com terceiros. Mas é precisamente a possibilidade de compartilhar evidência relevante que nos assegura a objetividade da ciência. Na verdade, tem-se sustentado que, na medida em que a objetividade da ciência subjaz ao fato de a ciência ser conduzida pela evidência, o caráter público da evidência científica é que é crucial. De acordo com essa perspectiva, uma norma metodológica central da ciência é recusar como inadmissível qualquer suposto episódio de *insight* incomunicável ao se considerar a aceitação ou rejeição de uma afirmação. O tema do caráter essencialmente público da evidência científica tem sido proeminente desde os primórdios da ciência moderna, foi defendido, por exemplo, por Robert Boyle, fundador da Royal Society, que insistia que o “acompanhamento” dos

experimentos fosse um ato coletivo[49], e permanece até os dias de hoje. Não é surpreendente que o tema tenha sido tratado com entusiasmo pelos filósofos da ciência. Desse modo, Hempel exigia que "todos os enunciados da ciência empírica pudessem ser testados contra evidência que seja pública, isto é, evidência que possa ser assegurada por observadores diferentes e que não dependa essencialmente do observador" (1952, p. 22). A ideia ecoou através de outros positivistas influentes (FEIGL, 1953) e também de Popper (1959). Mais recentemente, ao rever "algumas coisas que pensamos estar envolvidas na objetividade, e especificamente na objetividade científica", Peter Railton destaca a ideia de que

> [...] a investigação objetiva usa procedimentos que são intersubjetivos e independente de circunstâncias e indivíduos particulares, por exemplo [...] essencialmente não faz uso de evidência introspectiva ou subjetivamente privilegiada na avaliação teórica (1985, p. 764).

Em suma, não é apenas que a concepção de evidência extraída da prática científica exemplar difira da concepção de evidência aparentemente exigida pela epistemologia tradicional (como seria o caso se, por exemplo, uma fosse de algum modo mais inclusiva que a outra). Ao invés, aquilo que parece ser um dos traços característicos da evidência científica, sua publicidade potencial, é o exato **contrário** de um dos traços característicos da evidência como entendida na epistemologia tradicional, *viz*. sua privacidade. É praticamente certo que essa tensão gere certa dissonância. Uma manifestação historicamente notória dessa dissonância foi o longo debate na tradição positivista sobre a natureza das "sentenças protocolares". A odisseia de Carnap é bastante iluminante aqui. No início de sua carreira filosófica, Carnap, sob influência de Russell e Ernst Mach (e através deles, da tradição do empirismo clássico), considerava que os dados dos sentidos fossem a evidência última a favor de todo o nosso conhecimento empírico. De fato, seu primeiro trabalho, *Der Logischer Aufbau der Welt* (1928), é em larga medida voltado ao projeto russelliano de "construir" o mundo externo a partir dos dados dos sentidos. Durante esse período, Carnap sustentava que as sentenças protocolares que servem de

---

Sobre esse aspecto do pensamento de Boyle, veja especialmente Shapin (1994).

"base de confirmação" às teorias científicas referem-se aos dados dos sentidos ou (para ser mais preciso) "à percepção dos dados dos sentidos". Contudo, sob a influência de Popper e Otto Neurath, Carnap acabou por abandonar essa perspectiva sobre as sentenças protocolares em detrimento da perspectiva de que tais sentenças se referem não a eventos mentais privados mas sim a objetos públicos e estados de coisas. Como narrado em sua autobiografia filosófica, a motivação inicial para essa mudança de posição foi a convicção crescente de que a concepção de evidência como estados mentais privados mostrou-se inadequada como base para a intersubjetividade e objetividade da ciência.[50] Nessa área, assim como em outras, a evolução das próprias perspectivas de Carnap foi crucial para a evolução das perspectivas do Círculo de Viena como um todo. O episódio é bem contado anos depois por Ayer:

> No início [...] a perspectiva prevalente era a de que os enunciados [observacionais] se referiam às experiências sensoriais ou introspectivas do sujeito [...] Sustentava-se, seguindo-se Russell e em última instância Berkeley, que a percepção de objetos físicos tinha de ser analisada em termos de se ter sensações, ou como posto por Russell, de sentir os dados dos sentidos. Embora os objetos físicos pudessem ser publicamente acessíveis, os dados dos sentidos eram considerados privados. Não faz sentido que literalmente

---

[50] "Sob a influência de alguns filósofos, especialmente Mach e Russell, considerei no *Logischer Aufbau* uma linguagem fenomenista como a melhor para uma análise filosófica do conhecimento. Eu acreditava que a tarefa da filosofia consistisse em reduzir todo o conhecimento a uma base de certeza. Uma vez que o conhecimento mais certo é aquele do imediatamente dado, e o conhecimento das coisas materiais é derivado e menos certo, parecia que o filósofo deveria empregar uma linguagem que usasse os dados dos sentidos como base. Nas discussões em Viena a minha atitude foi gradualmente se inclinando até a preferência por uma linguagem fisicalista […]. Em nossas discussões, Neurath, em particular, insistia no desenvolvimento de uma atitude fisicalista […]. Em minha opinião, uma das mais importantes vantagens da linguagem fisicalista é sua intersubjetividade, ou seja, o fato de o eventos descritos nessa linguagem serem em princípio observáveis por todos os usuários da linguagem" (1963: 50-52). Para a influência de Popper sobre o mesmo ponto, confira a página 32.

> possamos compartilhar os dados dos sentidos um do outro, não mais do que literalmente possamos compartilhar os pensamentos, as imagens ou sensações um dos outros [...] Essa concepção dos enunciados elementares sofre ataques de várias frentes [...] A mais difícil delas repousava na privacidade dos objetos aos quais os enunciados elementares supostamente se referem [...] Devido a tais dificuldades, Neurath, e depois Carnap, rejeitaram toda a concepção dos enunciados elementares. Eles argumentaram que se fosse para os enunciados elementares servirem como base dos enunciados intersubjetivos da ciência, teriam eles próprios de ser intersubjetivos. Teriam de se referir não a experiências privadas incomunicáveis, mas a eventos físico públicos (1959, p. 17-20).

Na medida em que a função distintiva das sentenças protocolares é reportar a evidência do sujeito, uma perspectiva sobre que tipos de conteúdo uma sentença protocolar poderia ter é na verdade uma perspectiva sobre que tipos de coisas podem contar como evidência. Abandonar a perspectiva de acordo com a qual o conteúdo de uma sentença protocolar se refere a "experiências incomunicáveis privadas" de um indivíduo particular é na verdade abandonar uma versão da concepção fenomênica da evidência. Adotar em seu lugar uma perspectiva de acordo com a qual o conteúdo de uma sentença protocolar se refere a "eventos físicos públicos" é, desse modo, uma mudança particularmente radical, na medida em que parece implicar que **apenas** eventos físicos públicos podem contar como evidência, e, em particular, que as experiências, primeiramente tomadas como exaurindo a categoria de evidência, são inelegíveis de serem consideradas como evidência.[51]

---

[51] De acordo com a interpretação esboçada aqui, a perspectiva sobre a evidência finalmente adotada pelos positivistas lógicas é exatamente o contrário da perspectiva que tem sido adotada por (muitos) epistemólogos tradicionais: de acordo coma a primeira, a evidência é essencialmente pública ao passo que de acordo com a última a evidência é essencialmente privada. De acordo com uma interpretação da última perspectiva positivista, não é a própria evidência que é essencialmente pública, mas sim a evidência "científica", a evidência que seria apropriado usar na justificação de afirmações científicas. Pode parecer que isso deixa em aberto a possibilidade de que, além da evidência, há também evidência não-científica, a qual não precisa ter um caráter público.

Implícita à mudança radical de perspectiva dos positivistas sobre a natureza das sentenças protocolares, porém, está uma suposição fundamental que nunca fora questionada. A suposição em questão é a seguinte: há uma restrição geral ao conteúdo de uma sentença no caso de essa sentença ser um potencial enunciado da evidência de um sujeito. Essa suposição foi explicitamente rejeitada por Austin:

> Não é o caso que a formulação da evidência seja função de qualquer tipo especial de sentença [...] Em geral, **qualquer** tipo de enunciado poderia servir de evidência para **qualquer** outro tipo, basta que as circunstâncias sejam apropriadas [...]. (1962, p. 116, grifo do autor).

De acordo com a imagem alternativa esboçada por Austin, há, de fato, circunstâncias nas quais o sujeito ter conhecimento de que as coisas *são* de certo modo depende de ele ter evidência "fenomênica" fornecida pelo fato de como as coisas **parecem**, **aparecem** ou **se apresentam**. A epistemologia tradicional erra, porém, ao pensar que esse é um caso geral. Na verdade, há circunstâncias nas quais o fato de as coisas serem de certo modo constitui a evidência do sujeito a favor dos juízos sobre como elas parecem, aparecem ou se apresentam.[52]

Essa segunda interpretação falha, porém, em dar peso à perspectiva lógico-positivista sobre a relação entre as ciências empíricas e os objetos possíveis de conhecimento. Um compromisso central do positivismo era a perspectiva de que tudo aquilo que fosse objeto possível do conhecimento humano poderia ser conhecido via métodos das ciências empíricas (com a singular exceção do a priori e disciplinas alegadamente puramente formais da lógica e da matemática). Assim, não havia espaço na visão de mundo positivista para uma categoria de evidência "não-científica": quaisquer restrições à noção de evidência científica são restrições à noção da evidência em si mesma. (Quanto a isso, contraste com a passagem de Railton acima, que parece permitir explicitamente a existência de evidência "introspectiva ou subjetivamente privilegiada" além do tipo de evidência que supostamente subscreve a objetividade científica).

[52] "Não é em geral verdadeiro que enunciados sobre como as coisas são sejam "baseados" em enunciados de como as coisas se apresentam, parecem ou aparecem e não vice versa […]. Posso dizer, por exemplo, "A pilastra está mal feita" com base nela parecer mal feita; mas eu poderia igualmente dizer, em circunstâncias diferentes, "Aquela pilastras parece mal feita" – com base em eu tê-la construído, e a construído mal" (1962, p. 116, grifo do autor).

Na medida em que ele nega haver quaisquer restrições gerais ao conteúdo de um enunciado evidencial, o modo de Austin de pensar sobre a evidência é consideravelmente mais liberal ou inclusivo do que a maior parte da tradição. Quanto a isso, a sua abordagem da evidência se assemelha à teoria de Williamson (2000). Como já vimos, Williamson sustenta que a evidência do sujeito consiste em tudo aquilo que ele sabe. Em particular, a evidência do sujeito não se limita às experiências do sujeito, e nem ao seu conhecimento observacional -- a evidência do sujeito também inclui qualquer conhecimento teórico que ele possa possuir (p. 190).

Em tais perspectivas liberais, embora a evidência do sujeito não esteja limitada ao seu conhecimento introspectivo de suas experiências, ela **inclui** tudo o que ele sabe sobre suas experiências com base na introspecção. Nesse sentido, tais perspectivas são incompatíveis não apenas com a concepção fenomênica de evidência, mas também com as perspectivas que excluem os objetos de introspecção como evidência uma vez que os objetos de introspecção carecem da objetividade e publicidade características da evidência genuína. No entanto, é controverso se uma perspectiva na qual a evidência desempenhe algum papel na justificação de crenças pode consistentemente cumprir uma exigência que impedisse os objetos da introspecção de contar com evidência genuína. Goldman (1997) argumenta que qualquer exigência desse tipo é inconsistente com a metodologia introspeccionista empregada em várias áreas da ciência cognitiva contemporânea e que isso enfraquece "a perspectiva tradicional [...] de que a evidência científica possa ser produzida apenas por métodos intersubjetivos que possam ser usados por investigadores diferentes e que produzam acordo" (p. 95).

A reflexão sobre exemplos de contextos mais pedestres também lança dúvida sobre a ideia de que toda evidência genuína é em princípio acessível a vários indivíduos. Quando alguém tem uma dor de cabeça, tipicamente está justificado em acreditar que está com dor de cabeça. Embora os outros possam ter evidência de que o sujeito tem uma dor de cabeça, evidência proporcionada talvez pelo seu testemunho ou pelo seu comportamento não-linguístico, é implausível que a evidência possuída pelos outros seja idêntica àquilo que justifica a própria crença do sujeito de que ele tem uma dor de cabeça. Na verdade, parece dúbio que os outros possam ter a evidência desse sujeito, dado que eles literalmente não podem compartilhar a dor de cabeça dele.

Vemos então outro contexto no qual exigências teóricas impostas ao conceito de evidência parecem apontar em direções diferentes. Por um lado, pensa-se que seja central ao conceito de evidência que a evidência seja por sua própria

natureza o tipo de coisa que possa gerar convergência racional de opiniões em virtude de ser compartilhada por vários indivíduos. Isso encoraja a ideia de que qualquer quantidade genuína de evidência possa em princípio ser apreendida por vários indivíduos; algo que não possa ser apreendido dessa forma, ou não é evidência genuína ou é, na melhor das hipóteses, uma espécie degenerada de evidência. Por outro lado, a evidência é considerada aquilo que justifica uma crença. E parece que muitas das crenças que os indivíduos sustentam sobre suas próprias vidas mentais com base na introspecção são justificadas por fatores dos quais eles têm acesso privilegiado. Em particular, a adoção, por parte dos positivistas, da ideia de que as sentenças protocolares se referem exclusivamente a objetos físicos e eventos publicamente observáveis veio acompanhada da adoção do behaviorismo na psicologia.[53] É característico ao behaviorismo desacreditar a ideia de que os produtos da introspecção possam constituir evidência genuína; foi com essa combinação de pontos de vista, então, que a tese de que toda evidência consiste naquilo que pode ser compartilhado por vários observadores foi sustentada. Àqueles que rejeitam o behaviorismo, porém, é mais difícil resistir à ideia de que pelo menos alguma evidência não satisfaz essa condição.

Referências

ACHINSTEIN, P. Concepts of Evidence. *In:* ACHINSTEIN, P. (ed.). **The Concept of Evidence.** Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 145-174.

ACHINSTEIN, P. The Evidence Against Kronz. **Philosophical Studies**, v. 67, p. 169-175, 1992.

ACHINSTEIN, P. **The Book of Evidence**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

AUSTIN, J. L. **Sense and Sensibilia.** Oxford: Oxford University Press, 1962.

AYER, A. J. **Language, Truth, and Logic.** New York: Dover, 1936.

AYER, A. J. **Language, Truth, and Logic.** 2. ed. New York: Dover, 1946.

AYER, A. J. (ed.). **Logical Positivism**. New York: MacMillan, 1959.

AYER, A. J. **Philosophy in the Twentieth Century.** New York: Random House, 1982.

AYER, A. J. **Probability and Evidence.** New York: Columbia University Press, 1972.

---

[53] Veja especialmente o manifesto de Carnap (1932,1933) *Psychology in Physical Language.*

BALLANTYNE, N.; COFFMAN, E. J. Uniqueness, Evidence, and Rationality. **Philosophers' Imprint**, v. 11, n. 18, 2011.

BELL; SWENSON-WRIGHT; TYBJERG, ed. **Evidence.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BLANSHARD, B. **Reason and Belief.** London: Allen and Unwin, 1974.

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

BOVENS, L.; HARTMANN, S. **Bayesian Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2003.

CARNAP, R. **Der Logische Aufbau der Welt.** Berlin: Schlachtensee, 1928.

CARNAP, R. **Psychology in Physical Language**, p. 165-198, 1932/1933.

CARNAP, R. **The Logical Syntax of Language.** New York: Harcourt, Brace and Co., 1937.

CARNAP, R. **Logical Foundations of Probability.** Chicago: University of Chicago Press, 1950.

CARNAP, R. **The Continuum of Inductive Methods**. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

CARNAP, R. **The Philosophy of Rudolph Carnap** (Library of Living Philosophers, v. 11). Open Court: IL, 1963.

CARNAP, R. **An Introduction to the Philosophy of Science.** New York: Dover, 1966.

CHIHARA, C. Some Problems for Bayesian Confirmation Theory. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 38, p. 551-560, 1987.

CHRISTENSEN, D. What is Relative Confirmation? **Nous**, v. 31, n. 3, p. 370-384, 1997.

CHRISTENSEN, D. Higher-Order Evidence. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 81, n. 1, p. 185-215, 2010.

CHURCHLAND, P. **Scientific Realism and the Plasticity of Mind.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

CHURCHLAND, P. Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality. **Philosophy of Science**, v. 55, n. 2, p. 167-187, 1988.

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

COLLINGWOOD, R.G. **The Idea of History.** Oxford: Oxford University Press, 1956.

CONEE, E. Seeming Evidence. *In:* TUCKER (ed.). **Seemings and Justification:** New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 52-70.

CONEE, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism.** Oxford: Oxford University Press, 2004.

DOUGHERTY, T. **Evidentialism and Its Discontents.** Oxford: Oxford University Press, 2011.

EARMAN, J. **Bayes or Bust?** Cambridge: MIT Press, 1992.

FEIGL, H. The Scientific Outlook: Naturalism and Humanism. *In:* FEIGL, H.; BRODBECK, M. (ed.). **Readings in the Philosophy of Science.** New York: Appleton-Century-Croft, 1953.

FELDMAN, R. Having Evidence. *In:* AUSTIN, D. (ed.). **Philosophical Analysis.** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 83-104.

FELDMAN, R. Respecting the Evidence. *In:* **Philosophical Perspectives**, v. 19. Oxford: Blackwell: 2005, p. 95-119.

FELDMAN, R. Evidence of Evidence is Evidence. *In:* MATHESON; VITZ (ed.). **The Ethics of Belief.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

FISHER, R.A. Inverse Probability. **Proceedings of the Cambridge Philosophical Society**, v. 26, n. 4, p. 528-535, 1930.

FITELSON, B. Evidence of Evidence is not (necessarily) evidence. **Analysis**, v. 72, n. 1, p. 85-88, 2012.

FODOR, J. Observation Reconsidered. **Philosophy of Science**, v. 51, p. 23-43, 1984.

FODOR, J. A Reply to Churchland's Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality. **Philosophy of Science**, v. 55, p. 188198, 1988.

FODOR, J. **A Theory of Content and Other Essays.** Cambridge: The MIT Press, 1992.

GLYMOUR, C. **Theory and Evidence**. Princeton: Princeton University Press, 1980.

GOLDMAN, A. What Is Justified Belief? *In:* PAPPAS, G. (ed.). **Justification and Knowledge.** Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1979, p. 1-23.

GOLDMAN, A. **Epistemology and Cognition.** Cambridge: Harvard University Press, 1986.

GOLDMAN, A. Science, Publicity and Consciousness. **Philosophy of Science**, v. 64, p. 525-545, 1997.

GOLDMAN, A. **Pathways to Knowledge**: Private and Public. Oxford: Oxford University Press, 2002.

GOLDMAN, A. Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism. *In:* DOUGHERTY, T. **Evidentialism and Its Discontents.** Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 123-150.

GOODMAN, N. **Fact, Fiction, and Forecast.** Cambridge: Harvard University Press, 1955.

HACKING, I. **The Emergence of Probability**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HANSON, N. R. **Patterns of Discovery**. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

HEMPEL, C. Studies in the Logic of Confirmation. **Mind**, v. 54, p. 1-26, 97-121, 1945.

HEMPEL, C. **Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science**. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

HEMPEL, C. Inductive Inconsistencies. **Synthese**, v. 12, p. 439-469, 1960.

HEMPEL, C. **Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science.** New York: The Free Press, 1965.

HEMPEL, C. **Philosophy of Natural Science.** Upper Saddle River: Prentice-Hall, 1966.

HORWICH, P. **Probability and Evidence.** Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HOWSON, C.; URBACH, P. **Scientific Reasoning:** The Bayesian Approach. 2. ed. Chicago: Open Court, 1993.

JEFFREY, R. **The Logic of Decision**. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

JEFFREY, R. **Probability and the Art of Judgement.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

JEFFREY, R. **Subjective Probability**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JOYCE, J. **The Foundations of Causal Decision Theory.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JOYCE, J. How Probabilities Reflect Evidence. **Philosophical Perspectives**, v. 19. Oxford: Blackwell, 2005, p. 153-178.

KAPLAN, M. **Decision Theory as Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KELLY, T. The Epistemic Significance of Disagreement. **Oxford Studies in Epistemology**, v. 1, p.167-196, 2005.

KELLY, T. Evidence: Fundamental Concepts and the Phenomenal Conception. **Philosophy Compass**, v. 3, n. 5, p. 933-955, 2008.

KELLY, T. Peer Disagreement and Higher Order Evidence. *In:* FELDMAN; WARFIELD (ed.). **Disagreement.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 111-174.

KELLY, T. Evidence Can Be Permissive. *In:* STEUP; TURRI; SOSA (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology.** 2 ed. Oxford: Blackwell Publishers, 2014, p. 298-313.

KIM, J. What is Naturalized Epistemology? *In:* TOMBERLIN, J. (ed.). **Philosophical Perspectives,** v. 2, Epistemology. Atascadero: Ridgeview Publishing Co, 1988, p. 381-405.

KRONZ, F. Carnap and Achinstein on Evidence. **Philosophical Studies**, v. 67, v. 151-167, 1992.

KUHN, T. **The Structure of Scientific Revolutions.** Chicago: University of Chicago Press, 1962.

KUHN, T. **The Essential Tension**: Selected Studies in Scientific Tradition and Change. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

LASONEN-AARNIO, M. Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 88, n. 2, p. 314-345, 2014.

LEVI, I. **The Enterprise of Knowledge.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

LEVI, I. **The Fixation of Belief and Its Undoing.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LIPTON, P. (ed.). **Theory, Evidence, and Explanation.** Brookfield: Dartmouth Publishing Group, 1995.

MAHER, P. **Betting on Theories**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MAHER, P. Subjective and Objective Confirmation. **Philosophy of Science**, v. 63, p. 149-174, 1996.

MATHESON, J. Conciliatory Views of Disagreement and Higher-Order Evidence. **Episteme**, v. 6, n. 3, p. 269-279, 2009.

NETA, R. What Evidence Do You Have? **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 59, n. 1, p. 89-119, 2008.

NEYMAN, J. **Lectures and Conferences on Mathematical Statistics and Probability**. 2. ed. Washington: US Department of Agriculture, 1952.

POLLOCK, J. **Contemporary Theories of Knowledge.** Towota: Rowman and Littlefield Publishers, 1986.

POLLOCK, J.; CRUZ, J. **Contemporary Theories of Knowledge.** 2 ed. Towota: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.

POPPER, K. **The Logic of Scientific Discovery**. London: Hutchinson, 1959.

PUTNAM, H. **Mind, Language, and Reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

PRYOR, J. Highlights of Recent Epistemology. **The British Journal for the Philosophy of Science**, v. 52, p. 95-124, 2001.

QUINE, W. V. Two Dogmas of Empiricism. **Philosophical Review**, v. 60, p. 20-43, 1951.

QUINE, W. V. **Epistemology Naturalized in his Ontological Relativity and Other Essays**. New York: Columbia University Pres, 1968, p. 69-90.

RAILTON, P. **Marx and the Objectivity of Science**. *In:* ASQUITH, P.; KITCHER, P. (ed.). *PSA* 1984, v. II. East Lansing: Philosophy of Science Association, 1985.

ROSENKRANTZ, R. **Foundations and Applications of Inductive Probability**. Atascadero: Ridgeview Publishing, 1981.

RYSIEW, P. Making It Evident: Evidence and Evidentness, Justification, and Belief. *In:* DOUGHERTY (ed.) **Evidentialism and Its Discontents.** Oxford: Oxford

University Press, 2011, p. 207-225.

SHAFER, G. **A Mathematical Theory of Evidence.** Princeton: Princeton University Press, 1976.

SHAPIN, S. **A Social History of Truth**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

SILINS, N. **Deception and Evidence in Philosophical Perspective** (v. 19: Epistemology). Malden: Blackwell Publishers, 2005.

SKYRMS, B. **The Dynamics of Rational Deliberation.** Cambridge: Harvard University Press, 1990.

SWINBURNE, R. Evidence. *In:* DOUGHERTY, T. (ed.). **Evidentialism and Its Discontents.** Oxford: University Press, 2011, p. 195-206.

TALBOTT, W. Bayesian epistemology. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-bayesian/. Acesso em: 4 nov. 2021.

WHITE, R. Epistemic Permissiveness. **Philosophical Perspectives**, v. 19, n. 1, p. 445-459, 2005.

WHITE, R. Evidence Cannot Be Permissive. *In:* STEUP; TURRI; SOSA (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology.** 2. ed. Oxford: Blackwell Publishers, 2014, p. 312-323.

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

(IV) Epistemologia Social*

Alvin Goldman e Thomas Blanchard
Tradução: Felipe Castelo Branco Medeiros; José Leonardo Annunziato Ruivo;
Luiz Paulo Da Cas Cichoski
Revisão: Plínio Smith, Waldomiro Silva Filho e André Luiz Alves Pereira.

A epistemologia, o estudo do conhecimento e da crença justificada, possuía até recentemente um foco fortemente individualista. Sua ênfase consistia na avaliação de estados doxásticos (crença e descrença) de indivíduos abstraídos do ambiente social. O resultado disso é uma imagem distorcida da situação epistêmica humana, pois esta é em grande parte moldada por relações e instituições sociais. A epistemologia social busca reparar esse desequilíbrio por meio da investigação dos efeitos epistêmicos de interações e de sistemas sociais. Depois de revisar a história do campo na seção 1, forneceremos uma taxonomia tripartite para a epistemologia social na seção 2. A primeira parte se preocupa com as contribuições para a decisão individual doxástica a partir das asserções e opiniões de outras pessoas. A segunda parte investiga as características epistêmicas de agentes doxásticos coletivos, tais

---

* GOLDMAN, A.; BLANCHARD, T. Social Epistemology. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social/. Acesso em: 18 out. 2021.

The following is the translation of the entry on Social Epistemology by Alvin Goldman and Thomas Blanchard, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

como tribunais e painéis científicos. Por fim, a terceira parte estuda as propriedades epistêmicas de instituições e sistemas sociais; como eles melhoram ou prejudicam resultados epistêmicos para os indivíduos ou para o sistema como um todo. Oferecemos uma perspectiva geral desses três tipos de epistemologia social nas seções 3, 4 e 5 respectivamente.

1. Pano de Fundo

Na longa história da filosofia existiram, comparativamente, poucos sinais de epistemologia social até muito recentemente. Em vários períodos, tópicos que hoje estão subsumidos nessa categoria (considere as discussões sobre o testemunho feitas por Hume e Reid) tiveram algum tratamento, muito embora tais discussões nunca tenham sido sistematicamente integradas. Na segunda metade do século XX, entretanto, filósofos e teóricos de diversas linhas lançaram diversos ataques que tentavam condenar a epistemologia tradicional. Apesar de a maioria desses autores (a princípio) não se utilizar da expressão "epistemologia social", a direção socializante de seu pensamento é que torna a expressão apropriada a seu trabalho. Nos anos 1960 e 1970 houve uma convergência desses pensadores, que atacavam as noções de verdade e objetividade, e tal constelação ganhou poderosa influência na comunidade acadêmica. Os autores relevantes incluíam Thomas Kuhn, Michael Foucault e o "programa forte" em sociologia da ciência. Esses autores buscavam substituir abordagens "racionais" da ciência e outras atividades intelectuais por modelos políticos, militares e/ou outros modelos cognitivos não-racionais. Muitos deles questionaram a inteligibilidade do conceito de verdade ou a viabilidade da aquisição de verdades. Os estudos sociais sobre praticantes da ciência, tais como os de Bruno Latour e Steve Woolgar (1986), rejeitavam as ideias de verdade ou fato tal como são tradicionalmente compreendidas. Os assim chamados "fatos", eles argumentavam, não são descobertos ou revelados pela ciência, mas em vez disso são "construídos", "constituídos", ou "fabricados" quando declarações científicas se tornam aceitas ou não são mais contestadas. "Não existe objeto além do discurso [...] a organização do discurso é o objeto" (1986, p. 73). Sendo o discurso um fenômeno social, o que eles estavam dizendo, efetivamente, é que fatos deveriam ser eliminados em favor de fenômenos sociais (se fatos sociais deveriam ser também eliminados é uma questão que não foi por eles tratada de forma clara).

Embora poucos filósofos profissionais da época tenham endossado essas ideias, ao menos um filósofo influente, Richard Rorty (1979), parece ter se colocado nesse campo. Ele contrastou a concepção de conhecimento como "precisão de representação" (que rejeitava) com uma concepção de conhecimento como "justificação social da crença" (1979, p. 170). Sua noção de "justificação social" parece simplesmente equivaler à prática de "manter a conversa fluindo" (seja lá o que isso signifique) em vez do projeto clássico de perseguir a "verdade objetiva" ou a racionalidade (1979, p. 377).

Afastando-se nitidamente desses temas inviabilizadores, a epistemologia social contemporânea é substantivamente contínua à epistemologia clássica. A epistemologia social contemporânea não vê a necessidade nem de rejeitar, nem de se distanciar dos projetos epistemológicos do passado. Até mesmo práticas sociais podem, no fim das contas, ter, e em muitos casos têm, como objetivo a busca pela verdade. Essas práticas sociais possuem um histórico de erros e acertos; mas a mesma coisa pode ser dita das práticas individuais. De qualquer forma, epistemólogos podem se engajar na tarefa tradicional de avaliar métodos alternativos em termos de sua capacidade ou propensão para atingir esse tipo de objetivo. Na epistemologia social, entretanto, os "métodos" relevantes podem ser práticas sociais. Portanto, o tipo de epistemologia social que se encontra na literatura filosófica atual não clama por qualquer condenação de larga escala da epistemologia clássica. Tal epistemologia pode sobreviver e até mesmo prosperar com uma concepção expandida de como o objetivo da verdade (e os objetivos da justificação e da racionalidade) podem ser atingidos, nomeadamente, com a ajuda de instituições e práticas de âmbito social e interpessoal bem projetadas.

Os movimentos iniciais na direção de uma epistemologia social positiva começaram em meados da década de 1980, em grande parte como resposta aos proponentes da forma inviabilizadora. Alvin Goldman apostou (1978, p. 509-510; 1986, p. 1, 5-6, 136-138) nessa concepção e, então, desenvolveu um programa objetivista mais detalhado em uma contribuição para uma edição especial da *Synthese*, editada por Frederick Schmitt (GOLDMAN, 1987). Nessa última contribuição, Goldman defendia uma abordagem abertamente orientada à verdade ("verística") à avaliação epistêmica social. Na mesma edição, Steve Fuller (1987) seguiu uma linha mais próxima dos inviabilizadores, e desenvolveu sua posição no ano posterior com um livro (FULLER, 1988). Naquele mesmo ano, Fuller lançou um periódico intitulado *Social Epistemology*, que se tornou um dos principais espaços para o estudo social das ciências. Esse trajeto, entretanto, não representa o que a maioria

dos filósofos atualmente pesquisam sob o guarda-chuva da epistemologia social. O modelo de estudo sociais da ciência e tecnologia, como é hoje chamado, continua a ter muito em comum com a história e a sociologia da ciência (principalmente *à la* Kuhn) e, por sua vez, pouco em comum com a epistemologia tradicional.

A década de 1990 (e o período que a antecede) viu a publicação de uma série de monografias e capítulos tratando de vários ramos da epistemologia social, seguidos por uma miríade de representações do campo como um todo. O tratamento de C. A. J. Coady (1992) sobre o testemunho foi uma contribuição crucial, especialmente pela centralidade do testemunho na epistemologia social. O mesmo pode ser dito da monografia de Edward Craig *Knowledge and the State of Nature* (1990). O capítulo final do livro de Philip Kitcher *The Advancement of Science* (1993) era dedicado à organização do trabalho cognitivo na ciência, expandido de um artigo em periódico sobre o mesmo tema (KITCHER 1990). Kitcher destacou a diversidade nas comunidades científicas como um instrumento importante na busca pela verdade. O *On Social Facts* (1989) de Margaret Gilbert argumentou de maneira poderosa em favor da existência de "sujeitos plurais", uma tese metafísica crucial que fornece uma possível fundamentação para a epistemologia social coletiva ou orientada para grupos. Alvin Goldman publicou uma série de artigos aplicando a epistemologia social em vários tópicos, incluindo argumentação (GOLDMAN, 1994), liberdade de expressão (GOLDMAN; COX, 1996), procedimentos legais (TALBOT; GOLDMAN, 1998) e investigação científica (GOLDMAN; SHAKED, 1991). Seu livro *Knowledge in a Social World* (1999) mostra como a epistemologia clássica, com o seu foco nos valores de possuir verdades e de evitar o erro, pode ser aplicada ao domínio social sem que isso signifique o abandono de seu rigor tradicional. Entre os domínios cobertos estavam: testemunho, argumentação, Internet, ciência, lei e democracia. O livro buscava mostrar como a epistemologia pode ter aplicações no mundo real mesmo dentro de uma estrutura "verística".

A partir dos anos 2000, tem-se testemunhado um crescimento da atividade na epistemologia social. Esse impulso foi encorajado pelo lançamento, em 2004, do periódico *Episteme*, que possui forte ênfase na área. O presente verbete explorará muitos desses desenvolvimentos em detalhe. Mas antes faremos uma taxonomia da área (GOLDMAN, 2010, 2011) a fim de ajudar a organizar e distinguir os múltiplos empreendimentos subsumidos pela epistemologia social.

2. Dando Forma à Área: Uma taxonomia da epistemologia social

A epistemologia tradicional tem como foco agentes individuais e suas atitudes ou estados doxásticos. Atitudes doxásticas são uma subespécie de atitudes proposicionais, uma espécie que se dedica a fazer julgamentos categóricos ou graduais acerca da verdade ou falsidade de seus conteúdos proposicionais. Uma atitude doxástica está certa ou errada, é precisa ou imprecisa, em função do valor de verdade genuíno de seu conteúdo proposicional. Além de avaliar as crenças como precisas ou imprecisas, atitudes particulares (por exemplo, George acreditando que Q em um tempo t) podem ser avaliadas em variadas dimensões epistêmicas tais como justificada ou não justificada, racional ou irracional, e se qualificando como conhecimento ou não se qualificando como conhecimento.

A epistemologia tradicional tem primariamente se preocupado com a formulação de critérios para a avaliação epistêmica de estados doxásticos de indivíduos. Essas avaliações podem se basear na atitude particular, se ela é compatível com a evidência do agente ou se é produzida por um processo confiável de formação de crenças. Dado que a avaliação da justificação é o paradigma da epistemologia individual, qual é (ou quais são) a(s) tarefa(s) paradigmática(s) da epistemologia social?

Existem diferentes modos nos quais uma atividade epistêmica pode ser considerada como "social". Um desses modos consiste em um agente individual basear uma decisão doxástica no que poderíamos rotular como "evidência social", sendo a evidência social entendida como a evidência que diz respeito aos enunciados, mensagens, atos ou pensamentos de outras pessoas. Uma grande parte da evidência que agentes epistêmicos possuem, naturalmente, não envolve outras pessoas de maneira alguma. Considere a proposição "Um poodle 'fez cocô' na porta de Sylvia". Se a evidência de Sylvia para essa proposição é puramente perceptual, a epistemologia social parece nada ter a dizer sobre a questão. Mas ainda que Sylvia não tivesse presenciado a ação do cão (pois não estava em casa na hora relevante), ela ainda poderia acreditar na proposição – e acreditar justificadamente – com base em uma evidência diferente. O seu vizinho de porta poderia ter lhe contado sobre o incidente assim que ela chegasse em casa. A justificação da crença de Sylvia, então, dependerá de critérios para justificar a confiança no testemunho, um problema padrão da epistemologia social.

Aqui, podemos introduzir um primeiro ramo da epistemologia social:

> **Epistemologia Social I**: Avaliar a qualidade epistêmica de atitudes doxásticas individuais quando evidência social é utilizada.

O primeiro ramo da epistemologia social, assim caracterizado, inclui dois dos mais debatidos tópicos na área: (A) o problema da justificação baseada em testemunho e (B) o problema do desacordo entre pares. Esses tópicos serão tratados no seu devido momento.

Obviamente, o que torna social o primeiro ramo da epistemologia social não é uma característica dos agentes doxásticos estudados. Antes, é o caráter social da evidência (relativa ao agente). O segundo ramo da epistemologia social, pelo contrário, é social em um sentido completamente diferente: é social porque o agente doxástico é uma entidade social ou coletiva. Esse ramo da epistemologia social começa supondo que existem entidades de grupo que possuem atitudes doxásticas análogas àquelas possuídas por humanos individuais. Se tais agentes existem é uma questão ontológica (ou talvez de filosofia da mente). Entretanto, é inegável que frequentemente reconhecemos esses sujeitos grupais na fala e no pensamento cotidianos. Se estamos satisfeitos filosoficamente com essa prática, então a adoção dessas atitudes doxásticas por vários grupos levanta questões epistemológicas. Sob quais condições estão essas entidades justificadas ao adotar uma atitude doxástica específica ou a realizar um julgamento? Como isso depende – supondo que dependa – das várias atitudes doxásticas dos membros do grupo? Aqui, então, reside o problema central para o segundo ramo da epistemologia social:

> **Epistemologia Social II**: Avaliar a qualidade epistêmica de atitudes doxásticas de grupo (seja qual for a sua origem).

Um terceiro ramo da epistemologia social tem uma variedade mais ampla de manifestações. Dentro desse ramo, o espaço de atividades vai de sistemas sociais até práticas sociais, instituições ou padrões de interação. Por exemplo, um sistema social pode selecionar formalmente um padrão de punições e recompensas para motivar seus atores ou agentes a se engajarem em certas atividades em vez de outras. A ciência como uma instituição social, por exemplo, adotou um sistema de recompensas que confere honras, prêmios ou crédito a cientistas e matemáticos

que fazem importantes descobertas ou provam teoremas importantes. Sistemas legais adotam procedimentos de julgamento projetados para emitir juízos acerca da inocência ou culpabilidade dos réus. As escolhas entre procedimentos alternativos podem ser avaliadas em termos do "desempenho" que esses procedimentos têm ao emitir julgamentos verdadeiros em alta proporção. Com que frequência um dado sistema de julgamento fornece juízos precisos? Qual é (ou qual seria, se adotado) seu desempenho quando comparado com sistemas alternativos? Voltando-nos para a ciência, quão bem um sistema de recompensas funciona para motivar cientistas a se engajarem em uma investigação frutífera que, em última análise, gera novo conhecimento?

Em vez de arranjos institucionais deliberadamente adotados, as mesmas questões podem ser formuladas sobre padrões alternativos de interação social, que também são capazes de gerar consequências conectadas com a verdade. Padrões de comunicação diferentes, por exemplo, e escolhas diferentes de participantes em uma atividade coletiva podem fazer variar o grau de sucesso epistêmico. Quais são os melhores tipos de sistemas e práticas? Até que ponto o uso de especialistas, por exemplo, aumenta a precisão de um grupo, e como um especialista relevante deve ser identificado? Alguns autores argumentam que a diversidade supera a especialidade quando a questão é a solução de problemas em grupo. Isso está correto? Com essas questões em mente, podemos formular o terceiro ramo da epistemologia social como se segue:

> **Epistemologia Social III:** Avaliar as consequências epistêmicas da adoção de certos arranjos institucionais ou relações sistêmicas em oposição a alternativas.

Sob a égide do terceiro ramo da epistemologia social, filósofos (e outros profissionais) podem pesar o valor epistêmico de escolher um tipo de instituição ou sistema em vez de outros. No mundo real, é claro, propriedades **epistêmicas** de uma instituição ou sistema podem não ser as propriedades principais a se considerar; elas certamente não são as únicas que despertam interesse. Mas isso também não quer dizer que essas propriedades devam ser negligenciadas. Propriedades verísticas de um sistema de julgamento, por exemplo, são certamente um fator determinante para considerar quando estamos avaliando o nível de sucesso de um tal sistema. Concede-se, em geral, que não queremos um sistema que comumente resulta na condenação de inocentes.

3. Primeiro Ramo da Epistemologia Social: Testemunho e desacordo entre pares

3.1. Condições de justificação para a crença testemunhal

Epistemólogos frequentemente falam de "fontes" epistêmicas, as quais se referem, aproximadamente, a formas pelas quais podemos adquirir conhecimento ou crença justificada. Os exemplos padrão dessas fontes na epistemologia tradicional (individual) são percepção, introspecção, memória, raciocínio indutivo e dedutivo, e assim por diante. Quando nos voltamos para a epistemologia social, rapidamente encontramos um tipo distintamente novo de fonte, a saber, o testemunho. Conhecimento e justificação podem ser adquiridos, aparentemente, ao ouvir aquilo que outros disseram ou ao ler aquilo que os outros escreveram (e acreditar nisso).

No domínio das fontes epistêmicas, uma distinção pode ser traçada entre fontes **básicas** e **não básicas** (derivadas). A visão é, presumivelmente, uma fonte básica de justificação, mas nem todas as fontes são básicas. Se o testemunho também é uma fonte, será ele uma fonte básica ou não básica? David Hume argumentou a favor da tese de que o testemunho é não básico. Apesar de termos de forma geral o direito de acreditar no que outros nos dizem, temos esse direito apenas em virtude do que apreendemos por meio de outras fontes (básicas). De forma mais completa, eis o que acontece. Cada um de nós pode recordar inúmeras ocasiões nas quais pessoas nos disseram coisas que verificamos independentemente (pela percepção) e descobrimos serem verdadeiras. Esse histórico confiável do passado, que recordamos, nos dá aval para inferir (por indução) que o testemunho é de forma geral confiável. A partir disso, podemos concluir que qualquer instância nova de testemunho com a qual nos deparamos é também provavelmente verdadeira (supondo que nós não tenhamos derrotadores[54]). Como James Van Cleve formula a ideia:

---

[54] N.T.: Optamos por traduzir *defeater* por "derrotador", reservando o termo "anulador" para traduzir *overrider*, uma espécie de derrotador interno ou contraevidência. O *overrider* realmente "anula" a justificação, ficando o sujeito sem justificação *ultima facie*. Já o derrotador pode "derrotar" a justificação sem que o sujeito perca a justificação. Esse uso segue Peter Klein, em *Certainty*: A Refutation of Skepticism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. Agradecemos a Rogel de Oliveira pelo auxílio na tradução do termo.

> o testemunho nos dá crença justificada [...] não porque emite sua própria luz, mas porque tem se revelado suficientemente verdadeiro por nossas outras luzes. (VAN CLEVE, 2006, p. 69).

Esse tipo de perspectiva sobre o testemunho é chamado de reducionista, pois ele "reduz" o poder justificatório do testemunho ao poder combinado da percepção, memória e inferência indutiva.

De forma mais precisa, essa concepção é chamada de reducionismo **global**, porque permite aos ouvintes de testemunho estarem justificados em acreditar em instâncias particulares de testemunho por apelo inferencial à confiabilidade geral do testemunho. Entretanto, o reducionismo global sofreu muitos ataques. C. A. J. Coady argumentou que a base observacional de agentes epistêmicos comuns é demasiado pequena e limitada para permitir a indução a favor confiabilidade geral do testemunho. Coady escreve:

> [P]arece absurdo sugerir que, individualmente, tenhamos realizado algo próximo à quantidade de trabalho de campo exigido pelo [o reducionismo] [...] muitos de nós sequer viu um bebê nascer, nem a maioria de nós examinou a circulação do sangue ou a geografia real do mundo [...] nem uma vasta gama de observações que [o reducionismo] parece exigir (COADY 1992, p. 82).

Uma alternativa ao reducionismo global é o reducionismo local (FRICKER 1994). O reducionismo local não exige que o ouvinte esteja justificado em acreditar que o testemunho é confiável de forma geral. Ele apenas exige que um ouvinte esteja justificado em acreditar que o falante particular, cujo testemunho presente é o alvo, seja confiável (ou confiável, e sincero, sobre o tópico específico de que ele está tratando). Essa é uma condição muito mais fraca e mais facilmente satisfeita do que a do reducionismo global.

O reducionismo local pode ainda ser muito forte, entretanto, por uma razão diferente. Um falante F é confiável para um ouvinte O apenas se O possuir evidência ou justificação positiva para a confiabilidade desse falante F particular? Isso está longe de ser claro. Se estou em um aeroporto ou numa estação de trem e ouço um

aviso público acerca do meu portão de embarque, estou justificado em crer naquele testemunho apenas se eu possuir evidência acerca da confiabilidade geral do anunciante (ou mesmo da sua confiabilidade sobre anúncios de embarque)? Usualmente, eu não recolho evidência acerca de anúncios públicos, mas parece ser certamente o caso que eu estou justificado em confiar em tais anúncios.

Dados esses problemas para ambos os tipos de reducionismo, alguns epistemólogos adotam o **antirreducionismo** (COADY, 1992; BURGE, 1993; FOLEY, 1994). O antirreducionismo sugere que o testemunho é em si mesmo uma fonte básica de evidência ou justificação. Não importa quão pouca evidência positiva um ouvinte possua acerca da confiabilidade e sinceridade de um falante, ou dos falantes em geral, ele tem uma justificação padrão [*default*] ou *prima facie* ao acreditar no que o falante diz. Essa tese é endossada, por exemplo, por Tyler Burge, que escreve:

> [Uma] pessoa tem o direito de aceitar como verdadeiro algo que é apresentado como verdadeiro e que é inteligível para ela, a menos que existam razões mais fortes para não fazer isso. (BURGE 1993, p. 457).

A experiência, obviamente, pode fornecer **derrotadores** para tal justificação *prima facie* fazendo com que, no fim das contas, o destinatário não esteja justificado. Na ausência de derrotadores, entretanto, a justificação surge "de graça". Um ouvinte não precisa de razões positivas para acreditar no relato de um falante.

De acordo com o antirreducionismo, então, um ouvinte não precisa de razões positivas sobre a confiabilidade testemunhal, ou da sinceridade do falante, para crer justificadamente no que um falante diz. Somente uma condição mais fraca é imposta, a de que o ouvinte **não** possua evidência que **derrote** a suposição de que o falante está sendo confiável e sincero. Já que essa condição negativa é extremamente fraca, muitos antirreducionistas adicionam outra condição, ou seja, que o falante seja realmente competente e sincero. Entretanto, Jennifer Lackey (2008, p. 168s) argumenta que essas condições não são suficientes para a justificação do ouvinte. Suponha que Sam vê uma criatura alienígena na mata deixar cair algo que parece ser um diário, escrito em uma língua que parece ser o inglês. Sam não possui nenhuma evidência contra ou a favor da confiabilidade de alienígenas como testemunhas, portanto ele carece tanto de razões positivas para acreditar no conteúdo do diário quanto de razões negativas para desacreditar de tal conteúdo. O antirreducionismo implica que se o alienígena **for** tanto confiável quanto sincero, Sam está justificado em acreditar no conteúdo do diário. Intuitivamente, entretanto, isso é duvidoso.

Ambos, reducionismo e antirreducionismo, supõem que a crença testemunhal pode ser justificada porque o testemunho fornece **evidência** para a verdade do que é asserido. Proponentes da **teoria da garantia** [*assurance*] ou **teoria interpessoal** do testemunho (ROSS, 1986; HINCHMAN, 2005; MORAN, 2006; FAULKNER, 2007; FRICKER, 2012; ZAGZEBSKI, 2012) rejeitam essa suposição. Na visão deles, crenças testemunhais são justificadas, não (ou não somente) porque testemunho é evidência, mas porque o testemunho é uma **garantia**. Mais precisamente, a justificação testemunhal tem as suas raízes no fato de que o falante **assume a responsabilidade** pela verdade da asserção (MORAN, 2006) ou **convida** o ouvinte a confiar nele (HINCHMAN 2005). A teoria da garantia é motivada pela seguinte linha de argumento. Como Moran aponta,

> quando acredita num falante, um ouvinte não só crê no que é dito, mas acredita nisso com base na confiança que tem na palavra do falante. (2006, p. 274).

Acreditamos no que o falante diz com base na sua garantia de que o que ele diz é verdadeiro. Descrições "evidenciais" da justificação testemunhal têm dificuldade em explicar esse fenômeno. Se tudo o que importa para a justificação testemunhal é o fato de que o falante seja um indicador confiável da verdade, o fato de que ele está nos convidando a confiar nele deveria ser epistemicamente supérfluo. Os proponentes da teoria da garantia concluem que a garantia de um falante fornece uma razão epistêmica distintiva, mas de tipo não evidencial, para acreditarmos na sua asserção.

Lackey (2008) e Schmitt (2010) levantam um importante problema para a teoria da garantia. Talvez o fato de que um falante nos convide a confiar nele forneça um tipo de razão distintiva para aceitar seu testemunho. Mas não está de nenhuma forma claro se a razão em questão é ***epistêmica*** (em vez de ética ou prudencial). Lackey (2008) esclarece isso por meio do seguinte exemplo. Ben diz para Kate que o chefe deles está tendo um caso com uma estagiária. Earl está ouvindo a conversa escondido. Com base no testemunho de Ben, tanto Earl quanto Kate formam a crença de que o chefe deles está tendo um caso. Na teoria da confiança, suas respectivas crenças deveriam ter estatutos epistêmicos diferentes. Já que Ben estava se dirigindo a Kate e não a Earl, Kate possuí uma razão epistêmica distintiva para acreditar em Ben que Earl não possui. Entretanto, se tanto Kate quanto Earl estão funcionando apropriadamente, possuem a mesma informação de fundo, etc.,

a afirmação de que as suas respectivas crenças possuem estatutos epistêmicos diferentes é implausível. Certamente, o fato de que Ben estava convidando Kate e não Earl a confiar nele faz surgirem certas assimetrias entre Kate e Earl. Por exemplo, se for revelado que Ben estava mentindo, Kate pode se sentir traída, enquanto Earl não. Entretanto, é duvidoso que essas assimetrias tenham qualquer significado epistêmico.

Outra questão importante na epistemologia do testemunho diz respeito ao testemunho poder gerar conhecimento ao invés de meramente transmiti-lo. É tentador considerar o testemunho como transmissão de informação de um falante para um ouvinte. Isso pode ser análogo ao que acontece em casos (individuais) de memória, quando a posse de justificação ou conhecimento em um tempo anterior é transmitida para um tempo posterior em um assunto particular. Se uma pessoa retém na memória uma crença de um momento anterior para um momento posterior, o estatuto justificacional da crença no tempo posterior será normalmente o mesmo do estatuto justificacional no tempo anterior, desde que nenhuma nova evidência seja encontrada nesse intervalo de tempo. Em outras palavras, a memória serve como um dispositivo para a preservação da justificação de um tempo para o outro. O testemunho pode ter uma propriedade análoga. Ele pode ser a transmissão de justificação e/ou conhecimento entre indivíduos. Se estivesse correto, contudo, isso implicaria que um ouvinte não pode saber que **P** ou estar justificado em crer que **P** como resultado de um testemunho a menos que essa mesma proposição seja sabida pelo (ou justificada para) o falante. Isso está correto?

Lackey (2008, p. 48-53; 2011, p. 83-86) argumenta contra essa tese com vários exemplos, um dos quais apresenta uma professora criacionista. Certa professora é uma criacionista devota que não acredita na teoria da evolução. Ainda assim, ela possui a responsabilidade de ensinar para seus alunos que o *Homo sapiens* evoluiu a partir do *Homo erectus*, e ela ensina isso para eles apesar de ela mesma não acreditar nisso. Como ela não crê nisso, isso não é algo que ela **sabe**, pois conhecimento exige crença (por parte do conhecedor). Ainda assim, os estudantes vêm a acreditar na proposição de que o *Homo sapiens* evoluiu a partir do *Homo erectus* com base na evidência que a professora apresenta, e eles estão justificados pela evidência, portanto eles vêm a saber a proposição. Mas esse cenário vai contra a tese da transmissão, pois os ouvintes adquiriram conhecimento apesar do fato de a professora não saber.

3.2. Aprendendo pelo testemunho de especialistas

A subseção anterior tratou do problema básico ou genérico do testemunho. Nesta subseção e na próxima, examinaremos dois problemas derivados do problema genérico do testemunho.

Em toda sociedade existem tópicos nos quais algumas pessoas possuem especialidade substancialmente mais elevada do que os demais. Quando se trata de questões médicas ou de investimentos financeiros, algumas pessoas possuem treinamento especial e/ou experiência que a maioria das pessoas não possui. Um especialista em um domínio saberá mais verdades e possuirá mais evidência do que a pessoa comum e essas coisas podem, por sua vez, ser utilizadas para formar crenças verdadeiras sobre novas questões que dizem respeito a esse domínio. Além disso, leigos comumente reconhecerão que sabem menos do que especialistas. De fato, eles podem começar não tendo nenhuma opinião sobre a resposta correta para muitas questões importantes e se sentirem hesitantes ao tentar formar opiniões sobre esses assuntos. Eles estão, portanto, motivados a consultar um especialista apropriado para o qual eles possam apresentar as perguntas relevantes e assim aprenderem a resposta correta. Nesses casos, alguém busca um especialista cujas declarações ou opiniões são provavelmente verdadeiras.

Mas estarão os leigos em uma posição na qual são capazes de reconhecer quem é um especialista (relevante)? Até mesmo especialistas genuínos podem discordar uns dos outros. É por isso que um leigo sensato não irá necessariamente aceitar o primeiro testemunho recebido de um suposto especialista, mas irá, frequentemente, buscar uma "segunda opinião". Mas o que ele deve fazer se a segunda opinião conflitar com a primeira? Pode uma pessoa leiga justificadamente identificar em qual especialista confiar? Esse é o chamado problema do principiante/dois especialistas (GOLDMAN, 2001, 2011).

Um problema fundamental que o leigo enfrenta é que a especialidade genuína frequentemente surge de conhecimentos esotéricos, questões sobre as quais a maioria das pessoas são ignorantes. Assim, mesmo quando um leigo ouve cuidadosamente alguém proclamando grande expertise, pode se sentir perdido sobre como decidir se esse autoproclamado especialista merece confiança. Goldman considera uma série de maneiras nas quais um leigo pode tentar escolher (justificadamente) entre dois ou mais especialistas que discordam. Revisemos três dessas maneiras. A primeira consiste em arranjar um "debate" entre os dois autoproclamados especialistas. O leigo ouviria as críticas e respostas de cada

participante e tentaria julgar quem possui o melhor argumento. Não é óbvio, entretanto, como um leigo poderia fazer isso. Muitas premissas asseridas por especialistas são provavelmente esotéricas e, portanto, é difícil – se não impossível – que o leigo as julgue. Tanto o valor de verdade das premissas asseridas quanto o suporte evidencial que elas conferem para as conclusões serão de difícil avaliação para o leigo.

Um outro modo para um leigo escolher entre especialistas consiste em investigar qual posição, entre as endossadas por um deles, é mais comum entre todos os (proclamados) especialistas. Mas quão significativo é o fato de que um especialista pertence a um campo mais numeroso? A importância desse fato decorre de uma função da relação de dependência ou independência entre os especialistas consultados e outros especialistas na área. Se um especialista, por exemplo, pertence a uma massa de seguidores de um "guru", que de maneira carismática persuadiu muitas pessoas a concordarem com ele de forma não crítica, pode não importar quão numerosos eles sejam. A igualdade de opiniões não parece adicionar muito a não ser que os seguidores tenham independência ou ao menos uma independência parcial uns dos outros (GOLDMAN, 2001, 2011, p. 121-124).

Uma terceira forma de avaliar comparativamente a confiabilidade de especialistas rivais consiste em comparar seus respectivos históricos: com que frequência cada especialista respondeu corretamente a questões passadas no seu domínio? O problema aqui é como um leigo poderia avaliar o histórico de um especialista. Leigos comumente carecem do conhecimento e da justificação acerca de se as respostas passadas estavam corretas. É possível argumentar que a situação não é tão ruim quanto parece inicialmente. Suponha que um suposto especialista em astronomia prediz um eclipse solar em um certo tempo e local daqui a quinze anos. No tempo da predição, um leigo não é capaz de dizer se a predição está correta, portanto isso não ajuda a avaliar o histórico do especialista. Mas se o leigo, quinze anos depois, estiver no local certo e na hora certa, ele pode observar se um eclipse solar ocorre ou não. Portanto, asserções de especialistas não estão inevitavelmente para além das capacidades de verificação dos leigos.

3.3. Pode o "silêncio" dar apoio à crença justificada?

As duas subseções anteriores forneceram exemplos nos quais um agente doxástico decide sobre se ele deve acreditar numa proposição com base na asserção de outra pessoa. Esta subseção introduz uma situação epistêmica na qual um

agente doxástico não recebe nenhum testemunho de nenhuma fonte, mas considera a própria ausência de testemunho como evidência por si mesma. Essa situação é apresentada por Sanford Goldberg (2010; 2011).

Como um ponto de comparação, alguns teóricos do testemunho (Lipton, 1998) dizem que um ouvinte está justificado em acreditar em **P** em virtude do testemunho-de-que-**P** de alguém somente se a verdade de **P** é parte da melhor explicação do testemunhar-de-que-**P** de alguém. De forma análoga, a ausência de testemunho de que **P** pode servir como evidência "negativa" para a verdade de não-**P** em circunstâncias especiais nas quais não-**P** é parte da melhor explicação para o silêncio que é "ouvido".

Goldberg caracteriza o tipo de inferência em questão como tendo a seguinte forma: "**P** não deve ser verdadeira, pois, se fosse verdadeira, eu já teria ouvido falar sobre ela". Esse tipo de inferência é razoável em um tipo especial de situação social. Se você for um consumidor regular de notícias online, ocorrências como catástrofes e sensacionalismos serão transmitidas amplamente e farão com que você rapidamente ouça falar delas. Se você não foi informado de nenhum evento desse tipo nas últimas doze horas, é razoável inferir que nenhum evento desse tipo ocorreu. Nessas circunstâncias, o silêncio pode ser tão informativo quanto uma mensagem verbal.

Uma descrição precisa do tipo de sistema de comunicação que confere aval a esse tipo de inferência para um agente bem posicionado é uma questão delicada que foi explorada por Goldberg (2011, p. 96-105). Primeiro, ele explica que deve existir uma "fonte" que regularmente informa uma comunidade sobre uma certa classe de eventos. Segundo, o sujeito doxástico de interesse deve estar em sintonia com a fonte para que ele receba a informação em tempo hábil. Essas e outras condições similares são oferecidas como condições suficientes para conferir aval ao sujeito que acredita que nenhum evento do tipo ocorreu quando há silêncio de sua fonte. Deixando detalhes de lado, esse parece ser um tipo legítimo de crença baseada em "testemunho", quando o assim chamado testemunho é na verdade a ausência de testemunho. Não obstante, esse fenômeno se encaixa na nossa caracterização geral do primeiro ramo da epistemologia social como um ramo que estuda o aval epistêmico com base na evidência social. Dadas as características de um sistema de comunicação acima esboçado, o silêncio se qualifica como um tipo de evidência social.

3.4. Desacordo entre pares

Os casos examinados até agora nesta seção envolviam uma assimetria epistêmica substancial entre o agente e a fonte da informação. Questões interessantes também aparecem, entretanto, quando nos voltamos para situações que envolvem **simetria** epistêmica entre agentes. Suponha que dois indivíduos formam crenças conflitantes sobre determinada questão: um acredita que **P**, enquanto o outro acredita que não-**P**. Suponha além disso que eles compartilham toda a evidência relevante para a questão. Por fim, suponha que cada um deles acredita que eles são **pares epistêmicos**: que eles possuem capacidades perceptuais, habilidades de raciocínio e demais faculdades epistêmicas igualmente boas. Obviamente, eles não podem estar ambos corretos nas suas crenças; as duas proposições cridas são contraditórias. Mas poderão eles ser **racionais** ao se aterem às suas crenças originais, uma vez que sabem possuir a mesma evidência e respeitam um ao outro como agentes racionais igualmente competentes no raciocínio? Como (se de alguma forma) eles devem proceder para revisar sua posição inicial em face do desacordo? Esse é o problema do **desacordo entre pares**.

As repostas para esse problema tenderam a se encaixar em um dos lados do seguinte espectro. Em um dos lados está a perspectiva "conciliadora" ou da "equivalência" [*equal weight*], segundo a qual dois pares que entram em desacordo sobre **P** deveriam se tornar substancialmente menos confiantes em suas opiniões a respeito de **P**. No outro lado do espectro está a perspectiva "não-conciliadora" ou "inflexível" [*steadfast*], na qual não se exige racionalmente que alguém mude sua opinião em face do desacordo entre pares. No meio do espectro, alguém pode achar perspectivas que concordam com os conciliadores em certos casos e com os inflexíveis em outros casos.

Concepções conciliadoras são motivadas por casos como o seguinte, adaptado de Christensen (2007). Exemplos similares são utilizados por Feldman (2007) e Elga (2007) na defesa do conciliacionismo. Você e um amigo têm saído para jantar juntos por muitos anos. Todas as vezes vocês adicionam uma gorjeta de 20% e dividem o valor total; ao receberem a conta, cada um de vocês faz o cálculo de cabeça. Ao longo dos anos, cada um esteve correto num número igual de casos, fazendo com que vocês considerem um ao outro como pares epistêmicos quando a questão é determinar a parcela de cada um. Hoje, depois de fazer a conta na sua cabeça, você conclui que a sua parcela da conta é de R$ 43,00 e se torna confiante em relação a isso. Mas o seu amigo anuncia que ele está bastante confiante

que a sua parcela da conta é R$ 45,00. Aqui parece bastante óbvio que, ao perceber a discordância, você deve se tornar substantivamente menos confiante na sua crença de que a parcela é de R$ 43,00; de fato, você deveria se tornar igualmente confiante que a parcela é de R$ 45,00. Afinal de contas, o desacordo é evidência que um de vocês cometeu um erro e você não possui nenhuma razão particular para acreditar que foi seu amigo quem cometeu o erro. Dadas essas circunstâncias, abaixar a sua confiança de que a parcela é de R$ 43,00 parece a única atitude razoável. E é claro, *mutatis mutandis*, a mesma situação vale para o seu amigo.

Feldman (2007) oferece um argumento influente e mais abstrato para o conciliacionismo com base na "tese da unicidade". Essa é a tese de que para qualquer proposição **P** e qualquer corpo de evidência **E**, existe exatamente uma atitude doxástica que é a atitude racional para se ter com relação a *P* com base na evidência **E**, nos quais as atitudes possíveis incluem crer em **P**, descrer em **P** ou suspender o juízo. O argumento de Feldman parece ser o seguinte. Se a tese da unicidade é verdadeira, segue-se que, em casos nos quais eu acredito que **P** e o meu par acredita que não-**P**, ao menos um de nós formou uma opinião irracional. Já que eu não tenho nenhuma boa razão para acreditar que eu fui aquele que não respondeu de forma apropriada à evidência, a única opção racional parece ser a de suspender o juízo sobre **P**. Christensen (2007) oferece um argumento semelhante em termos de graus de crença em vez de atitudes doxásticas de tudo ou nada. (Note que a tese da unicidade, por si mesma, não implica o conciliacionismo. Alguém pode endossar a tese da unicidade, mas defender que, se a minha crença inicial que **P** era a resposta apropriada à evidência, o impacto evidencial do desacordo na minha crença é assim anulado, fazendo com que eu seja racional em manter a minha crença inicial. (*vide* KELLY, 2010).

Um problema com esse argumento é que a tese da unicidade é uma tese muito forte e controversa. Em particular, quando a evidência sustentando **P** for escassa, parece implausível pensar que apenas uma atitude doxástica em relação a **P** é permitida. Kelly (2010) usa isso contra o conciliacionismo, argumentando que o conciliacionismo implica a tese da unicidade. Se isso é assim, entretanto, é matéria de debate (*vide* BALLANTYNE; COFFMAN, 2012).

Proponentes da concepção inflexível frequentemente argumentam em favor de sua posição indicando supostos problemas na concepção conciliadora. Um problema é o grau de ceticismo ao qual o conciliacionismo parece conduzir. Para toda visão política, filosófica ou religiosa que alguém possa endossar, existem pessoas competentes e bem informadas que irão discordar dessa visão. A implicação

de que alguém deveria ser agnóstico em todas essas áreas de controvérsia é preocupante.

Um segundo problema para o conciliacionismo é que ele parece exigir que se "joguem fora evidências" (KELLY, 2005). O conciliacionismo, assim diz a objeção, é excessivamente insensível à possibilidade de que uma das partes em desacordo inicialmente tenha raciocinado de forma apropriada enquanto a outra não. Se um par foi epistemicamente mais virtuoso do que o outro ao chegar na sua opinião inicial, isso deveria ser relevante para quais atitudes são racionalmente exigidas de cada par ao perceber o desacordo. O conciliacionismo, entretanto, parece implicar que a qualidade epistêmica do processo pelo qual cada par chegou na sua opinião inicial não possui nenhum impacto nas atitudes corretas a serem adotadas uma vez que o desacordo é percebido. Exige-se racionalmente de cada um mover suas opiniões na direção da do outro, independentemente de se eles inicialmente raciocinaram corretamente ou não.

Um terceiro problema para o conciliacionismo é que ele parece se autorrefutar. Já que a importância epistêmica do desacordo é ela mesma uma questão de controvérsia, parece que o proponente do conciliacionismo deve se tornar menos convencido da sua verdade ao descobrir este desacordo. Alguém poderia pensar que há algo de errado com um princípio que lhe diz para não acreditar na sua própria verdade.

Os conciliacionistas ofereceram uma série de respostas para essas três objeções. Elga (2007) responde a acusação de que o conciliacionismo leva a um ceticismo generalizado da seguinte forma. Para muitos tópicos controversos, ele argumenta, o desacordo envolve um grande número de assuntos interconectados. Se duas pessoas discordam sobre a moralidade do aborto, elas irão, muito provavelmente, discordar também sobre muitos assuntos normativos e factivos conectados. Nessas circunstâncias, ele argumenta, nenhum dos dois está numa posição de considerar o outro como um par epistêmico. Christensen (2007) discute a acusação de que o conciliacionismo exige jogar evidência fora. Ele argumenta que, quando advogam em favor de "dividir a diferença", os conciliacionistas não querem dizer que essa revisão de crenças garante racionalidade plena. Em vez disso, o conciliacionismo é uma concepção sobre o peso de **um** tipo de evidência: a evidência que diz respeito ao que pares epistêmicos creem em relação a certo tópico. Esse tipo de evidência deveria ser de fato levado em conta, mas ela não é toda a história, e o conciliacionismo não recomenda ignorar a qualidade epistêmica dos passos tomados por agentes na formação das suas crenças iniciais. Elga (2010) discute o problema da autorrefutação e argumenta a favor da tese na qual o conciliacionismo é a resposta correta em casos de desacordo entre pares, exceto

quando a controvérsia é sobre como responder ao desacordo. Essa restrição, ele argumenta, não é *ad hoc*, pois qualquer política ou regra epistêmica fundamental precisa ser dogmática sobre a sua própria correção ou ela será passível de incoerência.

Uma segunda motivação, mais positiva, para a posição inflexível é a ideia que, ao contrário do que a tese da unicidade diz, um mesmo corpo de evidência pode tornar racional mais de uma atitude doxástica. Assim, Gideon Rosen (2001, p. 71), escreve:

> Deveria ser óbvio que pessoas razoáveis possam discordar, mesmo quando confrontadas com um mesmo corpo de evidências. Quando um júri ou um tribunal está dividido sobre um caso difícil, o mero fato de haver desacordo não significa que alguém está sendo irrazoável.

Rosen expande esse ponto de vista ao argumentar que normas epistêmicas são normas de permissibilidade e não normas obrigatórias ou coercitivas. Portanto, mesmo quando duas pessoas compartilham a mesma evidência, é permissível para uma delas adotar uma atitude doxástica em relação a uma proposição e para a outra adotar uma atitude diferente (*vide* PETTIT, 2006).

Uma terceira motivação para a posição inflexível é a ideia de que, da perspectiva de primeira pessoa, existe uma importante assimetria epistêmica entre mim e o meu par. Como Wedgwood (2007) aponta, quando estou formando opiniões sou diretamente guiado pelas minhas experiências e crenças, e somente indiretamente (se de alguma forma) por estados epistêmicos dos outros. De acordo com Wedgwood, essa assimetria faz com que seja racional para mim ser epistemicamente tendencioso em meu favor. Nos casos de desacordo entre pares, portanto, estou justificado em me ater aos meus julgamentos, mesmo se eu não tiver razões independentes para pensar que eu (ao invés do meu par) considerei as coisas corretamente.

Uma quarta motivação para a visão inflexível é o fato de que em certos casos a posição dá resultados intuitivamente mais plausíveis do que o conciliacionismo. Considere o caso do restaurante de Christensen, mas dessa vez suponha que, depois de fazer a conta na sua cabeça, você a refaz com papel, caneta e uma calculadora confiável. Cada uma das vezes o resultado é R$ 43,00, fazendo com que eu me torne extremamente confiante de que esse é o valor da parcela. O seu par, fazendo a mesma coisa, em seguida anuncia que ele acredita que a parcela é

de R$ 45,00. Intuitivamente, nessas circunstâncias, você é racional em desconsiderar a opinião do seu par e se ater a sua crença inicial. Essa variação do caso do restaurante se deve a Sosa (2010).

Recentemente, vêm emergindo tratamentos do desacordo entre pares que não são estritamente nem conciliacionistas nem inflexíveis. Essas perspectivas concordam com o conciliacionismo em certos casos e com a perspectiva inflexível em outros. As duas principais abordagens desse tipo são a concepção da **evidência total** de Kelly (2010) e a concepção **justificacionista** de Lackey (2010). De acordo com a perspectiva da evidência total, o tipo de reação razoável ao desacordo entre pares depende tanto da qualidade da evidência original de alguém quanto da quantidade de evidência fornecida pelo fato de que meu par discorda de mim. Quando relativamente fraca, a evidência original é sufocada pela evidência fornecida pelo desacordo. Nesses casos, a concepção da evidência total fornece o mesmo veredito que o conciliacionismo. Por outro lado, quanto mais substancial for a evidência original e quanto menos impactante for o desacordo entre pares, tanto mais racional se torna manter as próprias conclusões. Na concepção justificacionista de Lackey, como alguém deve responder ao desacordo entre pares depende do grau de confiança justificada que alguém tem antes de se tornar ciente do desacordo. Nos casos em que o grau de confiança é relativamente baixo, a concepção de Lackey concorda com o conciliacionismo. Nos casos em que o grau de confiança é alto, como o caso do restaurante na versão de Sosa mencionada acima, é racional se manter confiante na verdade de sua crença original.

4 Segundo Ramo da Epistemologia Social: A natureza e a epistemologia de agentes coletivos

4.1 A existência e variedade de agentes doxásticos enquanto grupo

É extremamente comum atribuir ações, intenções e estados representacionais a conjuntos ou grupos de pessoas. Podemos descrever um batalhão do exército saindo em uma missão que foi escolhida por causa do que a unidade pensava que seu inimigo estava planejando fazer. Um governo pode ser descrito como se recusando a reconhecer um ditador estrangeiro por acreditar que sua “eleição” recente foi fraudulenta. Em suma, atribuímos estados representacionais a entidades

coletivas, incluindo estados motivacionais e informacionais, não obstante o fato de grupos não serem seres humanos individuais. Fazemos atribuições semelhantes a colônias, enxames, colmeias, rebanhos e outros bandos de animais. Em todos esses casos, é discutível se nossas atribuições estão fundadas em convicções genuínas de que entidades coletivas literalmente possuem estados representacionais ou se estamos meramente falando de modo metafórico. Para os propósitos deste verbete, será pressuposto que esse tipo de discurso deve ser levado a sério ao invés de metaforicamente. Para os propósitos da epistemologia social, a atribuição de estados doxásticos a grupos em particular é que é essencial para o segundo ramo da investigação.

O restante desta seção, portanto, pressupõe que grupos humanos existem e que eles possuem atitudes "intelectuais" tais como crença, descrença e suspensão de juízo. A epistemologia social está particularmente interessada em como a epistemologia de grupos funciona. Sob quais condições crenças coletivas obtêm estados como **conhecimento** e **justificação**? Iremos nos focar no segundo.

Começamos, entretanto, com questões de metafísica social. Uma primeira questão central diz respeito a como entidades de grupo se relacionam com os seus membros. Uma das abordagens a problema é a assim chamada proposta somativa (um termo que é utilizado de forma variada por diversos autores). Eis uma articulação da abordagem somativa:

> (S) Um grupo G acredita que P se e somente se todos ou a maioria dos seus membros acredita que P.

Como Margaret Gilbert (1989) aponta, entretanto, essa condição é muito fraca. Dois comitês podem possuir os mesmos membros, por exemplo, o Comitê da Biblioteca e o Comitê dos Alimentos. Cada membro do Comitê da Biblioteca pode acreditar que a biblioteca possui mais de um milhão de livros, assim como também o próprio Comitê da Biblioteca pode fazê-lo. Cada membro do Comitê dos Alimentos terá também essa mesma crença. Mas o Comitê dos Alimentos não terá essa crença pois não forma juízos sobre esse tópico.

Por esse motivo, Gilbert (1989, p. 306) formula e adota outra teoria, endossada por Frederick Schmitt (1994a, p. 262), chamada de abordagem da Aceitação Conjunta:

> (AAC) Um grupo **G** acredita que **P** somente no caso de os membros de **G** aceitarem conjuntamente que **P**, onde isso ocorre apenas quando cada membro expressou abertamente uma vontade para que **P** se apresente como o ponto de vista de **G**; ou cada membro expressou abertamente um comprometimento conjunto para aceitar que **P**, condicional a uma expressão aberta de comprometimento por parte dos outros membros de **G**.

Como Alexander Bird (2014) aponta, nesse modelo de crença de grupo os membros do grupo estarão mutuamente cientes uns dos outros como membros do grupo e cientes do *modus operandi* do grupo. Assim sendo, esse pode ser chamado de o modelo de atenção mútua [*mutual awareness model*] (PETTIT, 2003).

Bird contrasta esse modelo da **atenção mútua** com um modelo **distributivo**. Um modelo distributivo lida com sistemas que contêm tarefas de informação intensiva que não podem ser processadas por um único indivíduo. Uma variedade de indivíduos deve recolher diferentes partes de informação enquanto outros a organizam e aplicam para completar a tarefa. Um exemplo famoso é fornecido por Edward Hutchins (1995), que descreve a distribuição de tarefas em um grande navio, onde os membros da tripulação assumem diferentes posições para que o navegador possa determinar a posição do navio e seu curso. A característica principal desse tipo de exemplo é que a tarefa é subdividida em componentes menores que são atribuídos a diferentes membros do grupo. Os membros de tais sistemas distribuídos não irão, de maneira usual, satisfazer as condições do modelo da atenção mútua ou do comprometimento. Em particular, Bird argumenta, a prática científica instancia um sistema distribuído. Isso é o que torna legítimo representar a ciência como um agente social, um sujeito que possui (*inter alia*) conhecimento.

Claramente existem múltiplas concepções de como conjuntos de indivíduos podem "compor" um agente coletivo [*group agent*] e cada uma dessas concepções pode, de forma legítima, ser aplicada a casos reais. A dicotomia entre "somativismo" e "não somativismo" pode ser inadequada para capturar a multiplicidade do fenômeno. Isso pode complicar a tarefa do epistemólogo social de fornecer uma descrição dos estatutos epistêmicos sociais. Que assim seja; a vida é complicada. Ao discutir o somativismo (como faremos na seção 4.3), devemos ter o cuidado de distinguir entre somativismo de crenças e somativismo de justificação. Nesta seção e na

próxima discutiremos como crenças de agentes coletivos são determinadas ou constituídas pelas crenças de todos, da maioria ou de alguns de seus membros. Esse tópico é usualmente tratado sob o título de **agregação** de crenças.

4.2. Problemas de agregação de crenças

Christian List e Philip Pettit (2011) exploram complicações da **agregação de crenças** sob o rótulo de agregação de "juízos". Eles começam a sua discussão com a seguinte descrição da relação metafísica entre, de um lado, atitudes (e ações) de grupos e, de outro lado, atitudes (e ações) de membros:

> As coisas que um agente coletivo [*group agent*] faz são claramente determinadas pelas coisas que seus membros fazem; elas não podem emergir independentemente. Particularmente, nenhum agente coletivo pode formar atitudes proposicionais sem que essas sejam determinadas, de uma forma ou de outra, por certas contribuições de seus membros e nenhum grupo coletivo pode agir sem que um ou mais de seus membros aja. (LIST; PETTIT, 2011, p. 64).

Como indicado anteriormente, as "atitudes" de especial interesse para a epistemologia social são as atitudes doxásticas, principalmente a crença. List e Pettit refletem acerca do que pode vir a consistir em uma função de agregação adequada, um mapeamento do perfil das crenças dos membros para as crenças do grupo. Haverá alguma função plausível que um epistemólogo social estaria satisfeito em endossar?

Um problema incômodo surge nesse território, ilustrado pelo assim chamado "paradoxo doutrinal" (KORNHAUSER; SAGER, 1986). Suponha que um tribunal de três membros tenha de julgar um caso de quebra de contrato. O tribunal precisa julgar três proposições (relacionadas), em que as duas primeiras são as premissas e a terceira é a conclusão.

> 1 - O réu era legalmente obrigado a não realizar certa ação.
> 2 - O réu realizou tal ação.

3 - O réu é responsável pela quebra do contrato.

A doutrina legal acarreta que obrigação e ação são conjuntamente necessárias e suficientes para a responsabilização. Portanto, a conclusão (3) é verdadeira se e somente se ambas as premissas forem verdadeiras. Suponha, como é mostrado na tabela abaixo, que os três juízes formam as crenças indicadas, votam de acordo com elas e que a função de agregação de juízos é guiada pela regra da maioria, fazendo com que o grupo (o tribunal) acredite (e vote) da seguinte forma:

	Obrigação?	Ação?	Responsável?
Juiz 1	Verdadeiro	Verdadeiro	Verdadeiro
Juiz 2	Verdadeiro	Falso	Falso
Juiz 3	Falso	Verdadeiro	Falso
Grupo	Verdadeiro	Verdadeiro	Falso

Como é visível, apesar de cada um dos juízes ter crenças consistentes e a agregação consistir em uma regra ostensivamente não problemática (o princípio da maioria), o resultado final é que as crenças do tribunal são inconsistentes. Dada a doutrina legal, é impossível que o réu tenha a obrigação, tenha realizado a ação, e ainda assim não seja responsável.

Esse tipo de problema pode ocorrer facilmente toda vez que juízos coletivos forem realizados sobre um conjunto de questões conectadas. Não há um procedimento simples e plausível, como a regra da maioria, que possa gerar uma função na qual a atitude do grupo reflita de maneira não problemática as atitudes de seus membros (LIST; PETTIT, 2011, p. 8). De fato, List e Pettit (e outros) provaram vários teoremas de impossibilidade nos quais combinações aparentemente razoáveis de restrições se mostram conjuntamente insatisfatórias (LIST; PETTIT, 2011, p. 50, 2002).

Nenhum resultado de impossibilidade, entretanto, foi produzido para casos em que a questão é como a atitude de grupo com relação a uma única proposição depende da atitude dos membros com respeito àquela mesma proposição (e nada mais). No resto dessa discussão, portanto, iremos nos concentrar nessa classe de casos. É importante também destacar que muitos grupos operam num modo

"conduzido pelo líder", em que um presidente, CEO, ou "líder" do grupo toma a maioria das decisões e ações em nome do grupo e onde a sua crença (individual) essencialmente fixa ou constitui a crença do grupo. Esse tipo de caso ainda pode ser tratado sob o título de "agregação", em que a opinião do líder simplesmente pesa mais do que aquela dos outros membros (todos eles). O epistemólogo social não produz nenhum julgamento normativo sobre como essas relações de crenças entre membros e o grupo se desenrola. Nesse ponto, de qualquer forma, o epistemólogo pretende apenas descrever e levar em conta os variados processos de agregação de crenças. Isso quer dizer, ele só estuda as atitudes "psicológicas" alternativas de organizações, coletivos ou grupos. O próximo estágio da epistemologia social consistirá na **avaliação epistêmica** de crenças de grupos. Essas avaliações pertencem a uma fase separada do empreendimento[55] .

4.3. Abordagens à justificação de grupo

Voltar-nos-emos agora para o próximo estágio da epistemologia social, onde a questão primária não é o que determina a crença de grupos, mas sim a sua **justificação**. Na literatura recente e emergente em epistemologia coletiva existem relativamente poucas propostas desenvolvidas sobre justificação de grupo. Examinaremos três, começando com a abordagem dialética.

Muitas formulações da abordagem dialética de justificação individual são encontradas na literatura, incluindo as de Annis (1978), Brandom (1983), Williams (1999), Kusch (2002) e Lammenranta (2004). Não é surpreendente, portanto, que encontremos abordagens dialéticas para justificação de grupo nos moldes desses trabalhos. Uma dessas propostas é feita por Raul Hakli (2011):

> [...] [Uma] visão de grupo coletivamente aceita que **P** [é] justificada se, e somente se, o grupo pode defender **P** com sucesso contra desafios razoáveis ao fornecer razões ou evidências que são coletivamente aceitáveis para o grupo e que oferecem suporte a **P** de acordo

[55] Muitos filósofos sustentaram que estados atitudinais per se já envolvem, constitutivamente, matéria de racionalidade ou normatividade. Tal suposição não será abarcada aqui.

> com princípios epistêmicos coletivamente aceitos na comunidade epistêmica do grupo. (2011, p. 50).

Uma característica distintiva dessa abordagem é a relativização da justificação de grupo em relação aos princípios epistêmicos da própria comunidade. Se a comunidade de um grupo abriga um conjunto altamente duvidoso de princípios epistêmicos – por exemplo, princípios que endossam a confiança em oráculos e em astrologia – isso autorizaria (em termos justificacionais) quaisquer ditas razões ou evidências que se utilizassem desses métodos. Essa passagem de Hakli claramente implica que não existe um padrão epistêmico superior do que aquele da comunidade local. Esse tipo extremo de relativismo não atrairá epistemólogos que anseiam por maior objetividade. (Ademais, o que dirá essa abordagem se um grupo contiver diversas subcomunidades com princípios epistêmicos conflitantes?).

Em outras partes da discussão, Hakli oferece um requisito adicional para a justificação dialeticamente fundamentada.

> [P]ara que um grupo forme uma opinião epistemicamente justificada ele deve primeiro coletar toda a evidência disponível para seus membros e discutir abertamente os argumentos a favor e contra as opiniões candidatas antes de votar, ou de outra forma, tomar a decisão em relação a perspectiva do grupo. (2011, p. 136).

Tal condição é extremamente restritiva. O que acontece se um único membro do grupo falhar em oferecer um certo item evidencial marginal disponível para ele que ficaria assim sem ser debatido pelo grupo? Isso não deveria impedir o grupo de se tornar justificado com relação à proposição *P* com base em um amplo e poderoso corpo de evidência complementar possuído pelos outros membros do grupo e por eles discutido.

Em contraste com a abordagem de justificação de grupo relativista de Hakli, considere a alternativa da tradição confiabilista, que torna a **condução à verdade** [*truth conduciveness*] (portanto objetividade) um elemento central da teoria. Essa estratégia é exemplificada pela abordagem do "confiabilismo de processo social" de Alvin Goldman (2014) para a justificação coletiva, que toma como padrão

sua teoria de justificação individual (Goldman 1979)[56] . Goldman começa distinguindo duas maneiras pelas quais grupos podem formar uma crença. Primeiro, podem usar processos de agregação de crenças (ver seção 4.2 acima), nos quais as crenças de membros *vis-à-vis* a proposição **P** são de alguma forma transmutadas na crença coletiva do grupo *vis-à-vis* a mesma proposição. Ele chama isso de formação de crença "vertical". Segundo, um grupo pode usar um processo inferencial no qual as suas próprias crenças (coletivas) em outras proposições **Q**, **R** e **S** levam a formação da nova crença **P**. Isso é chamado de formação de crença "horizontal". Goldman foca sua atenção na formação de crença vertical ou agregativa, já que esta é mais fundamental e um aspecto mais distintivo da epistemologia coletiva. Em termos metafísicos, entretanto, nenhuma crença de grupo é em qualquer momento idêntica (à uma instância particular) a qualquer crença de um membro (ou conjunto de crenças dos membros). Será habitual, porém, que as crenças de um grupo sobrevenham, ou sejam "fundadas", às crenças de seus membros.

Dado que grupos se engajam em formação de crenças de tipo vertical ou agregativa, uma questão central para a epistemologia de grupo é como o estatuto justificacional de tais crenças de grupo é fixado ou determinado. Parece natural supor que o estatuto justificacional da crença de um grupo – ao menos quando é fixado em uma maneira vertical ou agregativa – é uma função do estatuto justificacional dos estados de crença de seus membros (com respeito a mesma proposição). Mas qual é exatamente essa relação funcional?

De acordo com o confiabilismo processual para indivíduos, o estatuto justificacional de uma crença é determinado pela confiabilidade dos processos psicológicos utilizados pelo agente na formação (ou na manutenção) dessa crença. No **confiabilismo processual de grupos** (na proposta de Goldman), o estatuto justificacional de crenças de grupo é, mais diretamente, determinado pela confiabilidade (mais precisamente, pela confiabilidade condicional) do processo de agregação utilizado, onde procedimentos de agregação tomam estados de crença dos membros como *inputs* e crenças de grupo como *outputs* (todas com respeito à mesma proposição). Um exemplo de tal procedimento seria um processo majoritário: se mais do que 50% dos membros acreditam que **P**, o processo gera a crença de grupo que **P**.

---

[56] Frederick Schmitt (1994a) também considera a possibilidade de uma abordagem confiabilista, embora sem oferecer os detalhes e sem endossar explicitamente a ideia.

Isso não resolveria a questão, entretanto, caso alguém desejasse preservar a analogia entre o confiabilismo processual de indivíduos e confiabilismo processual de grupo. No confiabilismo individual, para que uma crença de *output* esteja justificada não é suficiente que ela seja resultado de um processo (condicionalmente) confiável. É também necessário que os *inputs* do processo sejam eles próprios justificados. No caso da inferência, não é suficiente que o agente use um processo de inferência confiável, ou seja, um que geralmente transmite a verdade das premissas para a verdade da conclusão. As premissas sob as quais o agente opera também precisam estar justificadas. Aplicado ao caso de crenças coletivas, isso pode significar que uma proporção apropriadamente alta dos membros, cujas crenças de que **P** são causalmente responsáveis pela formação da crença do grupo de que **P***,* também deve estar justificada. Em outras palavras, um número suficiente de crenças de *input* (em **P***)* devem estar justificadas para que a crença de *output* do grupo (em **P***)* esteja justificada. Assim, o estatuto-J dos membros com respeito às suas crenças em **P** é determinado por um histórico de processos de formação de crenças (alguns confiáveis e outros não confiáveis). O estatuto-J da crença do grupo em **P**, por sua vez, é determinado pela proporção dos seus membros que acredita em **P** (em oposição à proporção que descrê ou suspende o juízo *vis-à-vis* **P**), e pela proporção deles que mantém seu estado doxástico **justificadamente**.

Goldman conclui com duas propostas específicas, que procuram acomodar graus de justificação. O primeiro princípio é:

> Se a crença do grupo em **P** é agregada com base no perfil das atitudes dos membros com relação a **P***,* então (*ceteris paribus*) quanto maior a proporção de membros que justificadamente acredita que **P** e quanto menor a proporção de membros que justificadamente rejeita que **P**, maior é o nível ou grau de justificação do grupo ao acreditar em **P**.

O segundo princípio é:

> Uma crença de grupo G que é produzida por meio da operação de um processo de agregação de crenças π é justificada somente se (e no grau que) π possui alta confiabilidade condicional.

Tais princípios são o cerne do confiabilismo processual, embora muitos detalhes tenham sido obviamente omitidos aqui.

Uma terceira abordagem da justificação de grupo é apresentada por Jennifer Lackey (2016). Sua abordagem é motivada e parcialmente defendida através da referência a dois competidores genéricos. Um competidor é o *somativismo deflacionário* e o segundo é o *não-somativismo inflacionário*. Lackey explica sua terminologia da seguinte maneira. O não-somativismo inflacionário é a tese que compreende justificação de grupo como um estado que "flutua livremente" sobre o estado epistêmico das crenças de seus membros. Por contraste, o somativismo deflacionário é a abordagem que trata a justificação de grupo como nada mais do que a agregação das crenças justificadas de seus membros. O somativismo é a tese segundo a qual uma crença justificada de grupo em **P** é compreendida somente nos termos de que alguns ou todos os membros de G creem justificadamente que **P**.

Um exemplo de não-somativismo inflacionário é "Abordagem da Aceitação Conjunta" (AAC) defendida por Frederick Schmitt (1994a). De acordo com essa abordagem,

> Um grupo G acredita justificadamente que **P** se e somente se G tem uma boa razão para acreditar que **P** e acredita que **P** por essa razão.

Além disso,

> G tem a razão **R** para acreditar que **P** se e somente se G expressar apropriadamente uma vontade para aceitar **R** conjuntamente como a razão do grupo para acreditar que **P**. (SCHMITT, 1994a, p. 265).

Lackey primeiro objeta à AAC alegando que ela é muito forte. Nem **todos** os membros de um grupo precisam expressar vontade para aceitar uma razão conjuntamente para que ela seja qualificada como uma razão do grupo. Além disso, mesmo um enfraquecimento da exigência para **alguns** membros do grupo ainda parece deixar a exigência muito forte. Em segundo lugar, considere a companhia de tabaco Phillip Morris e seus membros diretores, os quais estavam cientes das evidências científicas sobre o poder viciante de cigarros e suas conexões com câncer de pulmão e doenças do coração. Cada um desses membros – e a companhia

como um todo – tinha uma razão para acreditar que a companhia deveria botar avisos nos pacotes de cigarros. Ainda assim nenhum dos membros estava disposto a aceitar conjuntamente (ou seja, verbal e publicamente) que avisos deveriam ser postos em pacotes de cigarros. Segue-se que a "aceitação conjunta" não é um critério apropriado para se ter uma razão, nem para os membros, nem para o grupo.

Analisando em seguida a abordagem do somativismo deflacionário, Lackey vê a proposta do confiabilismo de processo de Goldman como a versão mais detalhada dessa abordagem e, portanto, concentra as suas críticas nessa proposta[57] . Existem três críticas principais. Primeiro, ela aponta que uma descrição adequada da justificação de grupo não pode ser obtida sem dar atenção às relações evidenciais que existem entre as crenças dos membros, assim como quais dessas crenças são **operativas** na geração das crenças de grupo. Segundo, ela argumenta que a justificação de grupo é restringida por certas obrigações epistêmicas que surgem das relações profissionais entre membros de grupos, uma complicação que o modelo de agregação é incapaz de acomodar. Terceiro, pode haver casos de evidência "derrotadora" contra crenças de grupo que o modelo da agregação é incapaz de acomodar. Exemplos detalhados são utilizados para ilustrar esses pontos.

Utilizando-se desses problemas para confrontar as duas propostas anteriores, Lackey avança sua própria tese, que ela chama de "Abordagem da Agência Epistêmica de Grupo" (AAEG), sendo expressa em dois princípios:

1 .Um grupo, G, acredita justificadamente que **P** se, e somente se, um percentual significativo dos membros operativos de G (a) acredita justificadamente que **P**, e (b) a adição das bases de suas crenças justificadas que **P** resulta em um conjunto de crenças que é coerente.
2 .O compartilhamento total da evidência relevante para a proposição **P**, acompanhada pela deliberação racional entre os membros de G, de acordo

---

[57] No uso de Lackey, o termo "deflacionário" parece destinado a transmitir a ideia de que a justificação do grupo é "redutível" a(s) justificação(ões) dos seus membros, e que talvez a crença do grupo seja redutível a crença dos seus membros. Mas a abordagem de Goldman rejeita essas duas teses. Goldman presumivelmente iria concordar que alguns grupos são agentes epistêmicos. Consequentemente, o rótulo de Lackey para sua própria proposta positiva, "abordagem da agência epistêmica de grupo" não marca um contraste com outras propostas da área.

> com suas exigências epistêmicas normativas individuas e do grupo, não resultaria em evidência adicional que, quando adicionada à base das crenças dos membros de G para **P**, resultaria num conjunto de crenças total que falha em tornar provável que **P**.

Todas essas propostas são significativas e irão sem dúvidas ser estudadas por todos os interessados em epistemologia coletiva. Algumas das propostas, entretanto, são perfeitamente compatíveis com o espírito de (algumas) teorias rivais. Por exemplo, é claro que a justificação da crença de um grupo não depende somente da porcentagem de membros que estão justificados ao acreditar em *P*, mas também depende desses membros serem **operativos** na formação da crença do grupo. Esse fator, entretanto, poderia ser incorporado de bom grado a uma proposta confiabilista processual, especialmente porque no cerne do confiabilismo processual está a causação da crença. A sua omissão no tratamento de Goldman parece mais um descuido do que uma fraqueza no fundamento da teoria.

5. Terceiro Ramo da Epistemologia Social: Instituições e sistemas

5.1. A epistemologia social da ciência

Levando em conta que a ciência é o paradigma de um empreendimento que busca o conhecimento, epistemologia e filosofia da ciência estão intimamente conectadas. Até a década de 1960, a epistemologia da ciência era conduzida de uma maneira altamente individualista. Ela se focava em agentes individuais, ao invés de equipes e comunidades de cientistas, e prestava pouca atenção às normas e arranjos sociais que governam a prática científica. Entretanto, ao menos desde a publicação da altamente influente obra de Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), o empreendimento científico vem sendo mais estudado de um ponto de vista social. Cientistas são, afinal de contas, influenciados pelos seus colegas; trabalham em equipes competindo e cooperando uns com os outros; eles seguem normas sociais que governam a metodologia, a apresentação de resultados, a alocação de prestígio e outras coisas mais. A epistemologia social da ciência investiga como essas dimensões sociais influenciam os resultados epistêmicos da atividade científica.

Historicamente os primeiros estudos de epistemologia social da ciência foram conduzidos por sociólogos e não por filósofos. A sociologia da ciência pós-Kuhn (uma tradição frequentemente chamada de "estudos sociais da ciência" ou "estudos de ciência e tecnologia") se separa largamente das preocupações e convicções da epistemologia tradicional e da filosofia da ciência ao rejeitar as noções epistemológicas clássicas de verdade objetiva, justificação e conhecimento, e/ou ao tentar erodir a autoridade epistêmica da ciência.

A questão acerca de os estudos sociais da ciência realmente contarem como **epistemologia** social é sutil. Muitos pesquisadores nessa tradição simplesmente **ignoram** as preocupações epistemológicas tradicionais com relação à verdade, justificação e racionalidade. Considere, por exemplo, a tese da simetria, de acordo com a qual crenças verdadeiras e falsas devem ter o mesmo tipo de explicação causal (BARNES; BLOOR, 1982). Essa é uma ideia central do "programa forte" desenvolvido na década de 1970 pela escola de Edimburgo, o grupo mais influente nos estudos sociais da ciência. Os proponentes da tese da simetria argumentam que a verdade ou a falsidade de uma crença não deve ter qualquer papel na explicação do motivo pelo qual as pessoas acreditam nisso. Assim, eles oficialmente rejeitam fazer qualquer julgamento sobre as propriedades epistêmicas de uma crença ao dar uma explicação causal dela. Eles sustentam que conceitos epistêmicos como verdade ou justificação não são úteis para os seus propósitos.

Os pesquisadores dos estudos sociais da ciência, não obstante, podem ser considerados epistemólogos sociais da ciência, pois frequentemente endossam ou sugerem perspectivas que desconstroem ou que são céticas a respeito da autoridade epistêmica da ciência. Ou seja, eles fazem afirmações epistemicamente significativas (no sentido clássico de "epistemologia") que lançam dúvida sobre o *status* da ciência como uma fonte privilegiada de verdade, crença justificada e conhecimento.

Primeiramente, pesquisadores dos estudos sociais da ciência tendem a adotar uma forma de relativismo sobre os conceitos tradicionais de justificação e racionalidade epistêmica, ao rejeitar a ideia de normas epistêmicas universais e objetivas. Como Barry Barnes e David Bloor colocam, "não existem normas de racionalidade livres do contexto ou supra culturais" (1982, p. 27). (Pesquisadores dos estudos sociais da ciência usualmente tentam defender essa visão por apelo à tese de Duhem-Quine e considerações kuhnianas sobre a incomensurabilidade). Uma consequência dessa forma de relativismo é que a ciência não possui nenhuma forma especial de autoridade epistêmica objetiva ou universal. A afirmação de que a ciência é uma fonte melhor de crença justificada ou conhecimento sobre o mundo

do que a leitura de folhas de chá se sustenta somente em relação às nossas normas sociais de justificação que são localmente situadas. Entretanto, existem problemas bem conhecidos para o relativismo sobre justificação epistêmica (BOGHOSSIAN, 2006).

Em segundo lugar, estudos históricos de caso realizados pelos membros da escola de Edimburgo tentam mostrar que cientistas são fortemente influenciados por fatores sociais "externos" a questões propriamente científicas. Assim Mackenzie (1981) argumenta que o desenvolvimento da estatística no século XIX foi altamente influenciado pelos interesses da classe dominante daquele tempo (para estudos similares, ver FORMAM 1971 e SHAPIN 1975). Outras análises sociais da ciência tentam mostrar que o jogo da persuasão científica é essencialmente uma batalha política por poder, onde o resultado depende do número ou da força dos aliados de alguém, **em contraste** com, digamos, o seu valor epistêmico genuíno. Se qualquer uma dessas afirmações estivesse correta, o estatuto epistêmico da ciência como uma fonte segura e objetiva de informação seria fortemente reduzido. Entretanto, existe aqui um óbvio problema teórico. Como podem esses estudos estabelecer as conclusões de descrédito sem que eles possuam autoridade epistêmica? Esses estudos se utilizam dos mesmos métodos empíricos e procedimentos científicos que eles procuram desacreditar. Se tais procedimentos são epistemicamente questionáveis, os próprios resultados dos estudos devem ser questionáveis. Membros da escola de Edimburgo por vezes buscam negar que eles estejam tentando desacreditar ou fragilizar a ciência. Bloor, Barnes e Henry (1996) dizem, por exemplo, que eles "honram a ciência por imitação" (1996, p. viii). Entretanto, como James Robert Brown (2001) aponta, essa afirmação é dissimulada. Eles não podem, de forma inteligível, propor uma revolução e posteriormente negar que ela mudaria alguma coisa (2001, p. 143).

Em terceiro lugar, algumas abordagens sociológicas da ciência afirmam mostrar que "fatos" científicos não são entidades que "estão lá fora", mas são meras "criações" que resultam em interações sociais. Essa tese metafísica é uma forma de **construtivismo social**. Essa visão é sugerida por Latour e Woolgar, publicada em 1979, no seu influente livro *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (1986). Ao discutir o construtivismo social, é essencial que façamos uma distinção entre versões fracas e fortes dele. Construtivismo social fraco é a visão segundo a qual **representações** humanas da realidade – sejam elas representações linguísticas ou mentais – são construtos sociais. Por exemplo, dizer que gênero é socialmente construído, nessa versão fraca do construtivismo social, é dizer que as representações das pessoas ou suas concepções de gênero são socialmente construídas. O

construtivismo social forte alega, além disso, que as **próprias entidades** às quais essas representações se referem são socialmente construídas. Em outras palavras, não somente as representações científicas de certa substância bioquímica são socialmente construídas, mas a substância ela mesma é socialmente construída. A versão fraca do construtivismo social é bastante inócua. Somente a tese forte do construtivismo social é metafisicamente (e por implicação, epistemologicamente) interessante. Existe, porém, vários problemas com essa tese metafísica, como explica Andre Kukla (2000).

Ainda que as propostas inviabilizadoras dos estudos sociais da ciência tenham deixado filósofos analíticos de maneira geral indiferentes, a sociologia do conhecimento pós-Kuhn convenceu muitos filósofos da ciência que é necessário prestar mais atenção às práticas sociais efetivas dos cientistas. Como resultado, um crescente campo de trabalho na filosofia da ciência analítica investiga os efeitos epistêmicos dessas práticas sociais. Em contraste aos estudos sociais da ciência, filósofos nessa tradição mantêm uma continuidade com a epistemologia tradicional e não fazem nenhuma tentativa de desacreditar a autoridade epistêmica da ciência com base em considerações sociais. De fato, eles tendem a argumentar que o que faz a atividade científica epistemicamente especial é, em parte, o fato de que a sua estrutura social é particularmente bem sintonizada com os seus objetivos epistêmicos. Em particular, eles enfatizam os benefícios epistêmicos do sistema de recompensas e da divisão de trabalho peculiar à ciência.

O trabalho inovador aqui é devido a Philip Kitcher (1990; 1993). O ponto inicial do seu trabalho é a tese de que existe uma tensão entre a racionalidade individual e a racionalidade coletiva na ciência. Considere uma situação na qual existem vários métodos ou "programas de pesquisa" disponíveis para lidar com um problema científico (por exemplo, a estrutura do DNA). E suponha, além disso, que o método I tem mais chances de sucesso que o método II. Assim, se todo cientista for puramente motivado por realizar a melhor ciência, ele escolherá trabalhar com o método I. Entretanto, Kitcher aponta, pode ser do interesse da comunidade "dividir as apostas" e ter um número de cientistas trabalhando no menos promissor método II. Kitcher aponta que a divisão de trabalho desejada pode ser atingida ao se adotar um certo sistema de recompensas. No sistema relevante, a recompensa para cada cientista trabalhando em um programa bem sucedido diminui conforme o número de pessoas trabalhando no programa aumenta. (Você pode pensar na recompensa como uma quantidade fixa de prestígio alocada igualmente entre os cientistas bem-sucedidos). Então, se muitas pessoas já estiverem trabalhando no método I, novos

cientistas terão um incentivo para trabalhar no método II. Apesar de o método ter menos chances de sucesso, se ele for bem-sucedido a recompensa será maior. Kitcher argumenta que o sistema de recompensas real da ciência funciona dessa forma.

Michael Strevens (2003) desenvolve um modelo formal da atividade científica similar ao de Kitcher, mas argumenta que o sistema de recompensas de Kitcher não gerará a melhor divisão de trabalho. Um outro sistema de recompensas é tanto melhor como também está mais perto da prática científica vigente. Esse sistema consiste na regra da prioridade, segundo a qual o primeiro programa de pesquisa que consegue certo resultado ganha toda a recompensa (nesse caso, prestígio). O fato de que o sistema de recompensas existente na ciência segue a regra da prioridade foi primeiro descoberto pelo sociólogo Robert Merton (1957), que apontou que a história da ciência está repleta de severas disputas de prioridade. Merton tomou a regra da prioridade como sendo uma patologia da atividade científica. Na visão de Strevens, por contraste, a regra da prioridade serve como um incentivo para que cientistas adotem a divisão de trabalho mais epistemicamente benéfica para a sociedade.

Kitcher e Strevens apontam os efeitos epistêmicos da diversidade de "métodos" ou "programas de pesquisa", os quais abarcam estratégias de construções de modelos, maneira de conduzir experimentos e assim por diante. Mais recentemente, Weisberg e Muldoon (2009) apontaram os benefícios de outro tipo de diversidade cognitiva, a saber, a variação de padrões e estratégias de engajamento intelectual com outras equipes de pesquisa.

Weisberg e Muldoon consideram três estratégias de engajamento com a atividade de outros cientistas. Cientistas que seguem a estratégia de "controle" simplesmente ignoram o que outros cientistas estão fazendo: não levam em conta os resultados dos outros ao decidir que programas de pesquisa explorar. "Seguidores" (como o nome sugere) seguem os métodos de pesquisa adotados pelos seus predecessores: se um programa de pesquisa já foi explorado e apresentou resultados significativos, eles tenderão a adotar esse programa. "Dissidentes" também levam em conta os resultados dos outros na sua estratégia de exploração, mas de maneira oposta: se um método já foi explorado, adotarão um método diferente. A questão pertinente é quão rapidamente cada um desses grupos pode obter resultados científicos significativos.

Para investigar essa questão, Weisberg e Muldoon constroem um modelo onde um tópico de investigação científica é representado por uma "paisagem epistêmica" tridimensional. Os eixos **x** e **y** representam programas de pesquisa (no

sentido de Kitcher e Strevens). O eixo vertical *z* representa a importância científica dos resultados obtidos pelo programa de pesquisa correspondente à posição (**x**, **y**). Os cientistas descobrem o impacto epistêmico comparativo de seus programas de pesquisa ao visitarem pedaços do terreno, ou seja, ao trabalharem no programa de pesquisa representado pelo pedaço do terreno.

Modelar as três estratégias permite a Weisberg e Muldoon rodar simulações computacionais que descobrem quão rápido os seguidores dessas estratégias podem "subir ao pico" do terreno, ou seja, descobrir resultados significativos. Assim sendo, o trabalho deles exemplifica um jeito cada vez mais popular de se fazer epistemologia social, a saber, utilizar-se de simulações computacionais de atividades intelectuais sociais.

Por meio de suas simulações, Weisberg e Muldoon descobriram que grandes populações de controle são boas em encontrar fragmentos com alto grau de impacto epistêmico, mas que isso leva um tempo considerável. Populações de seguidores se mostram piores do que as de controle: eles encontram picos menos frequentemente e cobrem apenas uma porção pequena das regiões de alto impacto epistêmico. Populações de dissidentes se mostram melhores do que as de controle: eles encontram picos mais rápido e mais frequentemente. A conclusão mais interessante, entretanto, diz respeito a populações misturadas de dissidentes e seguidores: adicionar um número, ainda que pequeno, de dissidentes a uma população de seguidores aumenta a produtividade epistêmica. Isso ocorre porque, quando elas interagem, cada uma das estratégias tem um papel frutífero a cumprir. Como resultado, populações misturadas não só descobrem picos mais frequentemente, mas também cobrem um território muito maior. Weisberg e Muldoon sugerem que essa situação (alguns dissidentes estimulando vários seguidores) é próxima do que nós observamos na ciência. Assim, eles fornecem suporte para o *insight* de Kitcher sobre a divisão cognitiva de trabalho nas ciências é epistemicamente benéfica.

O trabalho de Kevin Zollman (2007; 2010) é outro exemplo da utilização de simulação computacional na epistemologia social da ciência. Zollman investiga o seguinte problema. Apesar de a diversidade científica possuir benefícios epistêmicos, o objetivo das comunidades científicas é o de eventualmente chegar a um consenso sobre a teoria correta. Mas o consenso científico pode ocorrer prematuramente. Suponha que existam duas teorias competidoras T1 e T2 em um dado campo da ciência. Mesmo que T2 seja a teoria correta, pode muito bem ser o caso que os experimentos iniciais favoreçam T1. Se todos os cientistas vierem a aceitar T1 como o resultado, a hipótese incorreta se tornará consensual. Zollman ilustra isso com

um exemplo da fisiologia. No fim do século XIX, existiam duas propostas de tratamento para úlcera péptica, uma que se baseava na hipótese de que a úlcera é causada por uma bactéria, e outra que se baseava na hipótese de que ela é causada pelo ácido péptico. Os resultados iniciais favoreciam a segunda hipótese, então um consenso científico foi formado ao redor dela, e a hipótese da bactéria foi abandonada por um longo tempo. Hoje nós sabemos que a hipótese da bactéria estava correta. Nesse caso, portanto, a comunidade científica chegou a um consenso muito rapidamente.

Zollman se utiliza da simulação computacional para explorar como a diversidade pode garantir que o consenso científico não seja atingido dessa forma prematura. Suas simulações computacionais revelam interessantes correlações entre a estrutura da rede de comunicação e a convergência das crenças dos cientistas na hipótese correta. Surpreendentemente, estruturas com **menos** comunicação entre cientistas são correlacionadas com cientistas convergindo na hipótese correta. Em redes altamente conectadas, resultados iniciais que favorecem a teoria errada são rapidamente conhecidos por todos, o que aumenta o risco que um consenso irá se formar contra a hipótese correta. Estruturas com menos comunicação contribuem para uma maior variedade de crenças entre cientistas ao garantir que mesmo quando resultados iniciais desfavoreçam a teoria correta múltiplos agentes não estarão cientes desses resultados. Zollman menciona outra característica que pode garantir que o consenso não seja atingido de maneira rápida demais. Suponha que alguns dos cientistas são dogmáticos – eles são fortemente tendenciosos ao que é, de fato, a teoria correta. Então, mesmo que os resultados iniciais favoreçam outras hipóteses, esses cientistas serão menos sensíveis a essa evidência e continuarão investigando a teoria correta. Essa é uma outra ilustração da ideia de que características *prima facie* negativas da prática científica (comunicação reduzida e dogmatismo) podem ser epistemicamente benéficas.

5.2. Democracia e epistemologia social

A democracia é uma instituição amplamente valorizada, mas qual é a sua conexão com a epistemologia? Nas últimas décadas, um influente movimento surgiu na teoria política, a assim chamada abordagem “epistêmica” da democracia. Sua tese geral é a de que o que torna a democracia uma forma superior de governo é algo que tem a ver com as suas propriedades epistêmicas. Aristóteles se refere a democracia como o “governo de muitos”, em contraste ao “governo de poucos” (oligarquia)

e ao “governo de um” (monarquia ou autocracia). O que há de melhor no governo de muitos? Aristóteles escreve:

> [O]s muitos, que não são como indivíduos homens excelentes, não obstante poder sê-lo, quando eles se unem, ser melhores do que as melhores pessoas, que são poucas [...] tal como banquetes para os quais muitos contribuem são melhores que banquetes fornecidos à custa de uma pessoa. (*Política* III, 11, 1281a41-1281b, trad. Reeve, 1998, p. 83)

Na melhor das hipóteses, isso só alude a uma resposta possível. Para muitos teóricos atuais, entretanto, uma característica central da democracia é a regra da maioria, que consiste em conceder votos para todos os cidadãos e deixar que a opinião expressada pela maioria em votação prevaleça. Além do mais, de acordo com o Teorema do Júri de Condorcet (TJC), estabelecido pelo Marquês de Condorcet, uma figura do iluminismo francês, a regra da maioria pode aumentar drasticamente a possibilidade de um grupo de atingir uma resposta verdadeira para uma questão binária (sim/não). Omitindo as qualificações relevantes nesse momento, TJC diz que se todos os votantes em um eleitorado são individualmente mais propensos a terem opiniões verdadeiras em um ambiente de escolha com duas opções, então alinhando o juízo de grupo com a regra da maioria torna mais provável que o grupo esteja correto em comparação com qualquer indivíduo. Conforme o tamanho do eleitorado aumenta, além disso, torna-se cada vez mais perto de 1,0 a probabilidade de que um grupo esteja correto.

Outros modos de se expressar uma ideia central semelhante é falar do poder de agregação de informação ou da “sabedoria das multidões” (SUROWIECKI, 2004). Uma notável ilustração é devida a Francis Galton, que realizou um pequeno experimento em uma feira rural na Inglaterra. Cerca de 800 participantes foram convidados a estimar o peso de um touro exibido na feira. Poucos participantes tinham estimativas individuais acuradas, mas a média das estimativas, 1197 libras, era quase idêntica ao peso real do touro, de 1198 libras.

Examinemos a TJC mais cuidadosamente para ver se ela entrega o que promete. A descrição acima é, na verdade, enganadora. Ela parece sugerir que a noção de votação por maioria é um método confiável (conducente à verdade) **incondicionalmente**, quando, de fato, ele é apenas condicionalmente confiável.

Isso quer dizer que o grupo tende a estar certo somente se todos os votantes estiverem individualmente tendendo a verdade, por exemplo, com uma probabilidade de 0,52 de estarem corretos. Mas não há nenhuma garantia *a priori* que cada votante estará individualmente tendendo a verdade.[58] Para colocar a questão de outra forma, TJC não implica confiabilidade incondicional porque tal confiabilidade não se segue quando, por exemplo, todos os votantes têm uma probabilidade prévia de estarem incorretos. De fato, nessas circunstâncias uma forma "reversa" de TJC implica que a probabilidade de o grupo estar certo (quando seguindo a regra da maioria) aproxima-se de zero conforme o grupo aumenta. Uma outra restrição em TJC é a de que os votantes devem formar suas opiniões **independentemente** uns dos outros, onde independência não é uma condição facilmente satisfeita. Entretanto, existem maneiras diferentes de se definir independência (DIETRICH; SPIEKERMANN 2013), mas essas questões não serão tratadas aqui.

Ainda que essas exigências cruciais – e bastante restritivas – sejam satisfeitas, ainda assim não poderemos dizer que o voto da maioria está no topo do monte verítico (conducente à verdade) quando comparado a outros métodos de votação rivais. Shapley e Grofman (1984) e Nitzan e Paroush (1982) provaram que o sistema ótimo da perspectiva de maximização, da chance de um grupo atingir a verdade é um sistema **balanceado**. Um sistema balanceado maximamente conducente a verdade atribuirá a cada votante um peso *w* que é proporcional ao *log* $(p_i/ (1-p_i))$, onde p_i é a probabilidade de que o votante *i* chegue à resposta correta. Para ilustrar, suponha que a agência de meteorologia local deseja a melhor prática para a predição do tempo e que ela pode se utilizar da precisão de predição de cinco especialistas independentes, cujas probabilidades de predição correta de chuva vs. ausência de chuva são 0,90 para dois deles e 0,60 para os outros três. O esquema ótimo para a agência é o de não dar peso igual a cada um dos especialistas, mas ao invés disso o de dar peso de 0,392 para cada um dos dois especialistas mais precisos e peso de 0,072 para cada um dos três especialistas menos precisos. Esse esquema de balanceamento dá à agência uma probabilidade de correção de 0,927 que se

---

[58] Em trabalhos recentes sobre TJC (em contraste com as versões do século XVIII), o teorema se mantém mesmo quando alguém convenientemente relaxa o requerimento de competência universal em um valor fixo maior do que 0,50. Em particular, o teorema é mantido se a competência media exceder 0,50 e as diferentes competências individuais são distribuídas simetricamente (GROFMAN; OWEN; FELD, 1983).

contrasta com a probabilidade de correção de 0,877 no esquema de peso igual. Já que democracia é comumente associada à votação igualitária (ou seja, não balanceada), democracia não é o melhor sistema de um ponto de vista puramente epistêmico. Isso não mostra, necessariamente, que a democracia é um sistema político inferior, apenas que alguém poderia hesitar ao fazer considerações puramente epistêmicas como o único critério de interesse no campo da política (uma concepção que Estlund, em 2008, nomeia "epistocracia").

Outra perspectiva que busca otimizar a competência do grupo enfatiza o valor de um conjunto diversificado de vozes ou pontos de vista (HONG; PAGE 2004; SUNSTEIN 2006; LANDEMORE 2011). A diversidade expande as abordagens de solução de problemas empregadas por uma comunidade e reúne uma ampla variedade de evidência relevante. Hong e Page (2004) apontam evidências que alegadamente mostram que o sucesso de solução de problemas em grupo é menos uma função das habilidades dos membros de um grupo do que da diversidade de seus métodos.

Em matéria de política, a deliberação de grupo pode ser vista como ocupando um estágio anterior a votação, um estágio no qual votantes formam suas opiniões pessoais por meio da conversa ou outras formas de troca de perspectivas e argumentos com outros votantes. Isso é considerado por muitos teóricos como de importância fundamental para a democracia.

Existe, porém, duas concepções, ou argumentos, bastante diferentes da abordagem deliberativa à democracia (Freeman, 2000, p. 375-379). A primeira concepção vê a deliberação pública como essencial para a descoberta da verdade (ou de verdades) sobre a melhor maneira de promover o bem comum. Em suma, ela sustenta que a deliberação é o melhor método epistêmico para o que é verdadeiramente o bem comum – o suposto objetivo da associação política. A segunda forma de democracia deliberativa, associada a Rawls e seus seguidores, é que a democracia deliberativa é condição necessária para a legitimação das instituições políticas. Para serem legítimas, instituições políticas deveriam ser **justificáveis** para todos com base em razões que todos podem razoavelmente aceitar. Note que "justificação" e "razoabilidade" são ambas noções epistêmicas ou, ao menos, podem ser entendidas em sentido epistêmico. Portanto, essa justificação para a democracia deliberativa pode ser também epistêmica, apesar de que ela também possa ser facilmente entendida em termos não-epistêmicos (por exemplo, como direcionada ao planejamento coletivo).

Cada uma das duas abordagens deliberativas da democracia enfrenta sérios problemas, ainda que de diferentes tipos. A começar pela abordagem orientada à verdade, qual é a prova, ou mesmo a evidência substancial, de que a deliberação pública conduz à verdade, ou seja, qual é a prova da precisão do julgamento? Além disso, será que essa conducência à verdade se mantém no discurso político em particular? Se nós considerarmos casos *reais* de deliberação na forma como eles ocorrem em democracias existentes, há muito espaço para o ceticismo. Nos Estados Unidos (que pode ser um exemplo particularmente problemático) "deliberação" política pública parece consistir substancialmente em comunicações deliberadamente produzidas para distorcer fatos importantes e apelar a interesses restritos e preconceitos ao invés de uma preocupação com o bem comum. Mesmo ao colocarmos tais distorções de lado, estudos sociais científicos revelam falhas surpreendentes da deliberação de grupos, tais como o efeito cascata e a polarização de grupo (SUNSTEIN, 2006). Por fim, apesar de que a deliberação pública possa ser promissora como o ingrediente que falta para complementar o Teorema do Júri de Condorcet, garantindo a condução à verdade, um pouco de reflexão indica que ela falha nesse papel. A nossa discussão de TJC indicou que o voto majoritário tem perspectivas excelentes quando os *inputs* para o processo dessa votação contemplam competências pré-existentes dos votantes (a probabilidade de eles acertarem é maior do que 0,50). Tais competências devem ser adquiridas num estágio anterior ao voto, e isso pode ser atingido por meio da deliberação pública. Vimos, entretanto, que TJC não garante os resultados esperados a menos que as competências individuais sejam independentes umas das outras e a deliberação pública parece ser diretamente inconsistente com o requisito da independência. Essa não é uma refutação categórica, entretanto. Afirmações de que certo mecanismo ou prática tende a ter boas consequências epistêmicas (coletivas) **não precisam** proceder por meio de considerações probabilísticas que repousam em presunções de independência. Se a competência coletiva for surgir por meio de TJC, isso é requerido. Mas não há nada que diga que ela deve surgir dessa forma.

E o que dizer da segunda abordagem da democracia deliberativa, a abordagem da legitimação e/ou justificação? Um importante problema aqui diz respeito ao tipo de deliberação, justificação ou raciocínio que deveria estar em funcionamento. Uma distinção tradicional é a entre raciocínio (e justificação) **teórico** e **prático**. Não existe nenhum consenso, entretanto, sobre como traçar essa distinção. Grosso modo, raciocínio prático procura formar uma decisão, escolha ou intenção sobre o que fazer, enquanto raciocínio teórico procura decidir (ou considerar)

no que acreditar. As atitudes direcionadas às "premissas" também são diferentes nos dois casos. No raciocínio teórico as atitudes-premissas são todas crenças ou graus de crença (estados cognitivos), enquanto no raciocínio prático algumas das atitudes-premissas são intenções prévias ou estados relacionados, como desejos e preferências. Na deliberação prática coletiva, pode haver "intenções coletivas" a serem endossadas por indivíduos enquanto membros de um grupo. Engajar-se em deliberação pública de um tipo político é frequentemente – e talvez de maneira característica – uma questão de deliberação prática ao invés de teórica. Muito do que atores políticos dizem para as suas audiências é exortativo – **faça** isso ou **planeje** ou **comprometa-se** a fazer isso. É duvidoso se esses argumentos, discursos ou razões são puramente **epistêmicos** (apesar de que muitas das suas premissas serão epistêmicas). É claro, nós falamos de tais relações interpessoais ou discussões coletivas como "deliberações". E os discursos buscam o que nós chamamos de "justificação". Mas o tipo de justificação em questão não parece ser puramente epistêmico e, portanto, não são propriamente da província da epistemologia (até mesmo da epistemologia social). Um raciocínio bem-sucedido para a democracia nessas linhas não seria firmemente epistemológico, mesmo se o termo "justificação" pudesse ser apropriadamente utilizado.

5.3. Verdade, liberdade de expressão e a internet

Mesmo os problemas centrais da teoria política não podendo ser caracterizados em termos fundamentalmente epistêmicos, talvez seja o caso que problemas selecionados da teoria política devam ser caracterizados dessa forma. Considere, por exemplo, uma variedade de problemas envolvendo a fala e a comunicação. Comece com a doutrina elementar da liberdade de expressão. Qual é a sua justificação fundamental? Pode essa justificação ser epistêmica ou ter um componente epistêmico significativo?

Historicamente, uma quantidade proeminente de filósofos e teóricos sociais abraçou precisamente essa ideia. John Milton (1644/1959) e John Stuart Mill (1859/1960) ambos sustentaram que o discurso livre e não regulado promoveria a descoberta e aceitação da verdade melhor que a sua restrição ou supressão. Milton escreveu, por exemplo, "Deixe [a verdade] e a falsidade lutarem; que quem souber a verdade seja testado pelo pior, num encontro livre e aberto" (1959, p. 561). No século XX declarações semelhantes foram feitas por indivíduos respeitáveis, embora

frequentemente expressadas em termos econômicos. O ministro da Suprema Corte dos Estados Unidos, Holmes (em seu discurso dissidente ao veredito final) escreveu:

> [...] o bem último desejado é melhor alcançado pela troca livre de ideias – [...] o melhor teste da verdade é o poder do pensamento de se tornar aceito na competição do mercado [...] (Abrams vs. United States, 1919, p. 630).

Esse *dictum* holmesiano se tornou muito influente nos círculos legais. Em 1969, por exemplo, a Suprema Corte dos Estados Unidos, escreveu:

> É o propósito da primeira emenda preservar um mercado de ideias não coagido no qual a verdade irá, em última instância, prevalecer [...] (RED LION BROADCASTING vs. FCC, 1969, p. 390).

Esse "argumento pela verdade" a favor da liberdade de expressão é, obviamente, epistêmico.

A versão econômica do argumento de Holmes foi influente. Frederick Schauer formula a tese da seguinte forma:

> Assim como a "mão invisível" de Adam Smith garantirá que os melhores produtos emergirão da competição livre, assim também uma mão invisível garante que as melhores ideias emergem quando todas as opiniões podem competir livremente (1982, p. 161).

É claro, a "emergência" de uma ideia não é o mesmo que sua "prevalência" no mercado de ideias. O tipo relevante de "prevalência" é presumivelmente sua aceitação pela maioria ou uma supermaioria das pessoas relevantes. Portanto, uma melhor formulação da ideia pode ser a seguinte:

> (MMPV) Uma maior posse de verdades será alcançada se o discurso for regulado somente por mecanismos do livre mercado do que por outras formas de regulamentação.

Goldman e Cox (1996) formulam assim a tese (embora não a adotem), examinando atentamente a afirmação com relação à teoria econômica. A interpretação mais favorável do argumento, eles sugerem, é a de que a teoria econômica implica que mercados competitivos são a forma mais eficiente de organização social, levando a produção e consumo de bem superiores. O ambiente do discurso é um mercado no qual os produtos são mensagens e mensagens superiores serão presumivelmente as **verdadeiras**. Ter mercados competitivos deveria então conduzir a maximização da produção e consumo de verdades. Isso seria compatível com a formulação de Schauer (acima) que a mão invisível de Adam Smith garantirá que os melhores produtos emergirão da competição livre. Goldman e Cox argumentam que é um erro interpretar a teoria econômica como tendo essa implicação. Ela não implica que a competição irá inevitavelmente gerar os **melhores produtos** (seja lá como se defina "melhor"). É claro, pode ainda ser correto que "um livre mercado para o discurso" seja a instituição de comunicação que mais promove a verdade mesmo se isso não se seguir de nenhum "teorema" da economia. Isso deixa aberta a questão de a tese ser verdadeira ou não.

Ainda que seja difícil estabelecer generalizações de larga escala sobre as consequências verísticas de diversas instituições de discurso, isso não deveria nos desencorajar a examinar tais questões relativas a políticas particulares sobre o discurso. Duas decisões amplamente discutidas da Suprema Corte dos Estados Unidos, *Citizens United* e *McCutcheon* vs *FEC,* utilizaram-se de considerações sobre a liberdade de expressão para restringir os limites de contribuições individuais e de corporações em campanhas políticas, com grandes consequências para a política eleitoral nos Estados Unidos. Comentadores estão justificadamente receosos (quando não enfurecidos) em relação a essas supostas consequências epistêmicas. A prática de conceder a corporações os mesmos direitos ilimitados de discurso que indivíduos possuem em contextos eleitorais deve certamente ser avaliada – ao menos parcialmente se não primariamente – por suas consequências epistêmicas. A maioria da Corte na decisão anterior, Red Lion Broadcasting, parece ter visto isso claramente ao ter reconhecido que os interesses dos ouvintes ou destinatários das mensagens são pelo menos tão importantes quanto os interesses dos "falantes".

> É o direito dos espectadores e ouvintes, não o direito dos transmissores, que é fundamental. O propósito da primeira emenda é preservar um mercado de

> ideias não coagido no qual a verdade irá, em última instância, prevalecer ao invés de compactuar com a monopolização desse mercado, seja a monopolização do Governo ou de um licenciado privado. É o direito do público de receber acesso apropriado a ideias e experiências sociais, políticas, morais, estéticas e de outros tipos, que é crucial aqui. (*Red Lion Broacasting Co. vs. FCC,* 1969, p. 390*)*.

Movermo-nos do ambiente eleitoral para o da mídia mais geral é extremamente apropriado na era da revolução digital. O impacto da internet e das práticas que afetam a sua acessibilidade são, é claro, uma fonte de análise intensa. Muito dessa análise adota o ponto de vista epistêmico.

A internet dá origem a ferramentas colaborativas *online* para a agregação de informação disseminada entre um número grande de indivíduos que podem não ser especialistas no tópico em questão. Um exemplo notável é a enciclopédia online livre, a *Wikipédia*. O objetivo da *Wikipédia*, de tornar o conhecimento existente amplamente disponível, é distintamente epistêmico, então a questão de quão bem ela pode atingir este objetivo surge naturalmente. Essa questão é de grande importância prática, pois por um lado a *Wikipédia* é uma das fontes mais utilizadas de informação e, por outro lado, existem preocupações imediatas em relação à sua qualidade. Já que **qualquer um** pode contribuir anonimamente para a *Wikipédia*, não existem garantias que os escritores de um determinado verbete são especialistas (ou mesmo sabem qualquer coisa) sobre o tópico em questão. De fato, a cultura da *Wikipédia* algumas vezes acaba por abertamente desencorajar especialistas a contribuírem. Além disso, já que as contribuições são anônimas ou de difícil rastreio, contribuidores podem vandalizar páginas ou ativamente tentar enganar os leitores espalhando informações falsas. Por três anos, a *Wikipédia* conteve um artigo sobre um suposto abolicionista de nome "Léon-Robert de l'Astran" que, de fato, nunca existiu. Outros casos envolvem edições falsas para ganho próprio, por parte de corporações, políticos e agências governamentais. Por causa disso, existem razões para sermos pessimistas em relação à perspectiva epistêmica da *Wikipédia*. Fallis (2011) oferece uma avaliação mais otimista. Como ele aponta, para fazermos uma avaliação justa da Wikipédia, devemos nos focar menos na sua confiabilidade absoluta e mais na sua confiabilidade quando comparada a outras fontes de informação. Aqui existe base para otimismo. Por exemplo, em 2005 um artigo da

Nature (GILES, 2005) descobriu que a *Wikipédia* é apenas um pouco menos confiável que a venerável *Encyclopedia Britannica.* Além disso, se uma fonte de informação atende a padrões aceitáveis de confiabilidade depende do propósito para o qual ela está sendo utilizada. Muitos leitores utilizam a *Wikipédia* somente para satisfazer a sua curiosidade ou como um mero ponto de partida para uma pesquisa mais aprofundada e a *Wikipédia* pode muito bem ser suficientemente confiável para esses propósitos. Preocupações com vandalismo e engano deliberado são em parte aliviadas pelo fato que a *Wikipédia* tem várias ferramentas embutidas (tais como advertências e páginas de discussão) para ajudar leitores a avaliar a confiabilidade de determinado verbete. Finalmente, Fallis aponta que a confiabilidade não é a única virtude que importa quando se trata de fontes de informação. Adicionalmente, nos importamos com poder (quanta informação pode ser adquirida de uma fonte), velocidade (quão rápido a informação pode ser adquirida) e fecundidade (quantas pessoas têm acesso à fonte). A *Wikipédia* pode ser menos confiável do que as enciclopédias tradicionais, mas ela é certamente uma fonte de informação mais poderosa, rápida e fecunda.

5.4. Determinação da verdade e o processo legal

A lei é uma instituição central em quase todas as sociedades. Não nos focaremos aqui na elaboração de leis, mas sim na sua aplicação; em outras palavras, o braço adjudicatório da lei. A adjudicação legal contém uma multiplicidade de agentes e atores que lidam com casos de suposta ofensa criminal ou danos civis e determinam que tratamento é necessário. O processo de realizar tais determinações é, portanto, um processo social. Já que um dos principais objetivos dessa atividade é a determinação da **verdade**, ou dos **fatos** do caso, tais atividades são também plausivelmente compreendidas como (ao menos em parte) epistemológicas em sua natureza. Para qualquer arranjo institucional ou sistema legal de adjudicação, um teórico pode perguntar quão bem-sucedido é tal arranjo na sua busca pela verdade. Essa pergunta do mundo real é reaberta cada vez que emerge um corpo de indícios (baseado em evidência tardia de DNA, por exemplo) de que um número substantivo de pessoas inocentes foi condenado sob a égide de um sistema em vigor. Além de considerar o histórico de um sistema em vigor, alguém pode querer perguntar se um sistema alternativo poderia ser melhor. Essa é uma tarefa para os autores e modificadores dos sistemas de adjudicação legal, uma tarefa que deveria incluir a

epistemologia social como uma de suas contribuintes. O sistema não é usualmente tratado como uma entidade coletiva com crenças próprias, mas como uma entidade cujas operações influenciam as crenças de certos componentes, que podem ser indivíduos ou entidades coletivas (por exemplo, júris).

Chegar à verdade não é o único objetivo dos sistemas jurídicos. Um outro objetivo tem como base o reconhecimento de que qualquer sistema judicial cometerá erros de tempos em tempos. Entretanto, já que é pior condenar uma pessoa inocente do que absolver uma culpada, a distribuição de erros de um sistema judicial é uma questão importante. Quando erros acontecem, é melhor que eles sejam falsas absolvições do que falsas condenações. O sistema judicial americano incluí um vasto e complexo corpo de regras desenhadas para que esse objetivo seja atingido. Muitas dessas regras dizem respeito ao tipo de evidência que júris podem considerar ao tomar decisões e o grau de confiança que eles devem possuir quando emitem sentenças condenatórias. Por exemplo, júris podem condenar uma pessoa somente se eles estão confiantes da sua culpa "além de qualquer dúvida razoável". Já que **evidência**, **confiança**, **dúvida razoável** e outros são conceitos epistemológicos, essas regras são de interesse para a epistemologia social.

Um filósofo, Larry Laudan (2006), critica incisivamente essas regras com base na ideia de que elas não são claras, não são justificadas e frequentemente são impossíveis de se aplicar. Um exemplo discutido por ele diz respeito ao critério de admissibilidade da evidência. Para que uma evidência seja apresentada a um júri, ela deve não só ser epistemicamente relevante para a condição legal do réu, mas também satisfazer uma série de outras exigências. Em particular, a evidência não deve ser "injustamente prejudicial" ao réu. Evidência "injustamente prejudicial" pode ser evidência de que o réu possui um mau caráter ou fotos horríveis e chocantes do crime etc. A justificação para a exclusão de evidência desse tipo é a de que a apresentar num julgamento pode levar o júri a tomar decisões puramente viscerais e, por conseguinte, aumentar a proporção de condenações falsas. Assim, de maneira mais abstrata, uma peça de evidência **E** é injustamente prejudicial se a probabilidade de condenação falsa dado que **E** é apresentada no julgamento é maior do que a probabilidade de falsa absolvição se **E** é excluída. Laudan aponta que é frequentemente muito difícil, ou mesmo impossível, para um juiz determinar se alguma evidência é injustamente prejudicial. Possuímos muito pouca informação empírica sobre que tipo de evidência pode distorcer a habilidade de um júri de dar a uma evidência seu peso apropriado. Portanto, as decisões de juízes de excluir evidência com base no fato de ela ser prejudicial são comumente arbitrárias, como Laudan mostra ao

investigar casos reais. Além disso, a justificação para a regra exibe um tipo bizarro de paternalismo com relação a jurados. Laudan argumenta que críticas semelhantes se aplicam a outras regras como o princípio do "além da dúvida razoável".

5.5. Epistemologia social moral

A epistemologia social moral estuda dois tipos de questões. Primeiro, da mesma forma que a epistemologia moral investiga a aquisição de crenças morais verdadeiras, a epistemologia social moral estuda como as instituições e práticas sociais promovem ou impedem a aquisição de crenças morais verdadeiras (e crenças factuais verdadeiras na medida em que elas se relacionam com questões morais). Allen Buchanan (2002) argumenta que a epistemologia social moral entendida nesse sentido é um componente crucial da ética aplicada: para que a ética aplicada atinja o seu objetivo de aumentar o comportamento moralmente correto, deve identificar os mecanismos sociais que impedem a formação de crenças verdadeiras que têm um papel na ação correta. Um exemplo que Buchanan usa para ilustrar essa afirmação é o do paternalismo médico, a prática (muito comum entre médicos até o meio da década de 1970) de reter informações do paciente para o seu próprio bem. Bioeticistas mostraram que os argumentos a favor dessa prática claramente não são sólidos, dependendo ou de um profundo desentendimento acerca da relação entre paciente e médico ou de uma severa confusão entre o benefício médico de um indivíduo com aquilo que é o seu melhor interesse geral. Entretanto, essas críticas tiveram poucos efeitos na prática dos médicos e nos deixam com um quebra-cabeça: por que indivíduos com alto nível de formação adotam argumentos claramente incorretos para justificar seu comportamento paternalista? Para Buchanan, a reposta tem a ver com os mecanismos institucionais e as normas sociais que dão suporte ao estatuto social privilegiado da profissão médica, o que tende a incapacitar a habilidade autocrítica dos médicos e blindar a profissão médica de críticas vindas de fora da área. Buchanan conclui que, para diminuir de maneira efetiva o paternalismo na comunidade médica, não é suficiente criticar os argumentos a favor da prática; é também preciso identificar os mecanismos sociais que blindam os médicos de críticas e conceber intervenções sociais capazes de corrigir esses mecanismos. Buchanan (2002, 2004) também argumenta que a epistemologia social moral fornece um argumento novo a favor do liberalismo político. De acordo com ele, instituições e atitudes liberais fornecem as melhores condições para a formação de crenças

verdadeiras que subjazem a ação correta. Por exemplo, a liberdade de imprensa pode ajudar a prevenir a emergência de conflitos em sociedades etnicamente divididas: uma imprensa livre pode fazer com que seja mais difícil para propagandas racistas alimentarem a crença de que certos grupos étnicos não são dignos de respeito.

Elizabeth Anderson (2014) também dá exemplos de como mecanismos e práticas sociais podem incentivar a aquisição de crenças morais verdadeiras. Em contraste com Buchanan, ela foca especificamente em crenças morais **coletivas** e em como grupos e sociedades vêm a aprender novos princípios morais. Seu exemplo específico é a emergência do consenso contra a permissibilidade da escravidão nas sociedades ocidentais do século XIX. Anderson enfatiza a importância da "disputa" no aprendizado moral de grupo (por exemplo, episódios de desobediência e rebelião entre escravos no Sul dos Estados Unidos tiveram um papel crucial no avanço da causa da emancipação). Quando confrontado com a rebelião de larga escala, o grupo dominante não pode simplesmente impor sua vontade, tendo ao invés de se utilizar de outras estratégias que apelam aos interesses do grupo subordinado de modo que facilite o reconhecimento do estatuto moral desse grupo. Como Buchanan, Anderson enfatiza o fato que hierarquias sociais são uma fonte de viés moral. Como ela coloca,

> [...] é extraordinariamente difícil para grupos sociais que exercem um poder inexplicável sobre outros grupos distinguir o que eles desejam que os grupos subordinados façam para eles do que tais grupos estão obrigados a fazer. (ANDERSON, 2014, p. 93).

O progresso moral se beneficia quando é organizado de maneira igualitária, que ocorre quando todos os lados de uma disputa moral são capazes de participar na investigação moral e fazer com que seus interesses sejam reconhecidos.

A epistemologia social moral também investiga a moralidade de práticas sociais envolvendo a verdade, a justificação e o conhecimento. Miranda Fricker (2007) oferece o que é, talvez, o mais influente trabalho nessa direção. Fricker introduz a ideia de **injustiça epistêmica**, que acontece quando alguém é injustiçado na sua capacidade como conhecedor. Uma forma facilmente reconhecível de tal injustiça é quando uma pessoa ou grupo social é injustamente privado de conhecimento por causa de sua falta de acesso à educação ou outros recursos epistêmicos. O trabalho de Fricker se foca em duas formas menos óbvias de injustiça epistêmica.

A primeira é a injustiça testemunhal, que ocorre quando um falante é creditado com menos credibilidade do que merece porque o ouvinte possui preconceitos em relação a um certo grupo social ao qual o falante pertence. Um exemplo discutido longamente por Fricker é o da obra de Harper Lee, *To Kill a Mockinbird* [*O Sol é Para todos*], na qual um júri composto somente por brancos se recusa a acreditar no testemunho de um réu negro por causa de preconceitos raciais. O segundo tipo é a **injustiça hermenêutica**. Isso ocorre quando, como resultado de um grupo ser socialmente impotente, os membros desse grupo carecem dos recursos conceituais necessários para dar sentido a certas experiências sociais distintivas. Por exemplo, antes da década de 1970 vítimas de assédio sexual tinham problemas para descrever e compreender o comportamento dos quais elas eram vítimas, pois (em parte por causa da falta de poder social das mulheres) o conceito ainda não tinha sido articulado. Hookway (2010) expande o trabalho de Fricker e argumenta que existem outras formas de injustiça epistêmica que não envolvem testemunho ou recursos conceituais. Por exemplo, um professor pode se recusar a tomar a questão ou objeção de um aluno como algo passível de consideração séria por causa de um preconceito com o grupo social ao qual o aluno pertence.

Vítimas de injustiça epistêmica podem sofrer em termos práticos. Se a um réu é conferido menor credibilidade do que ele merece, ele pode acabar sendo julgado culpado erroneamente. Mas, Fricker argumenta, a injustiça feita a alguém sobre sua capacidade como conhecedor é também um mal intrínseco. Nossas habilidades como conhecedores são instâncias de nossa capacidade de racionalidade, o que é parte daquilo que nos torna seres humanos intrinsecamente valiosos. A injustiça epistêmica pode também ser danosa para o próprio perpetrador: ao dar a um falante menos crédito do que ele merece, alguém pode falhar em adquirir conhecimentos importantes.

A fim de corrigir injustiças epistêmicas, Fricker enfatiza a importância das virtudes individuais para a correção dos efeitos de preconceitos. Por exemplo, um indivíduo que possui a virtude de **justiça testemunhal** estará atento à possibilidade de que vieses e preconceitos afetem seu julgamento sobre a credibilidade de um falante, e aprenderá a desconfiar de seus julgamentos de credibilidade quanto tais vieses estiverem em vigor. Linda Alcoff (2010) levanta a preocupação de que, como vieses cognitivos são características mentais profundamente arraigadas e inconscientes, pode ser muito difícil ou mesmo impossível corrigir conscientemente a operação desses vieses. Por causa de preocupações semelhantes, Anderson (2012) argumenta que precisamos de instituições sociais epistemicamente virtuosas, e não apenas

indivíduos. Por exemplo, sistemas de educação igualitários promovem uma distribuição igualitária de marcadores de credibilidade (por exemplo, o uso da gramática padrão) e assim ajudam a prevenir que membros de grupos marginalizados sofram de injustiça testemunhal.

Referências

ALCOFF, Linda M. Epistemic Identities. **Episteme**, v. 7, n. 2, p. 128-137, 2010.

ANDERSON, E. Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. **Social Epistemology**, v. 26, n. 2, p. 163-173, 2012.

ANDERSON, E. The Social Epistemology of Morality: Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery. *In:* BRADY, M.; FRICKER, M. (ed.). **The Epistemic Life of Groups:** Essays in the Epistemology of Collectives. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ANNIS, D. B. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. **American Philosophical Quarterly**, v. 15, n. 3, p. 213-219, 1978.

ARISTOTLE. **Politics.** Indianapolis: Hackett, 1998.

BALLANTYNE, N.; COFFMAN, E. J. Conciliationism and Uniqueness. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 90, n. 4, p. 657-670, 2012.

BARNES, B.; BLOOR, D. Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge. *In:* HOLLIS, M.; LUKES, S. (ed.). **Rationality and Relativism.** Cambridge: MIT Press, 1982.

BIRD, A. When Is There a Group that Knows? Distributed Cognition, Scientific Knowledge, and the Social Epistemic Subject. *In:* LACKEY, J. (ed.). **Essays in Collective Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 42-63, 2014.

BLOOR, David, Barry Barnes, and John Henry, 1996, *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*, Chicago: University of Chicago Press.

BOGHOSSIAN, P. **Fear of Knowledge:** Against Relativism and Constructionism. New York: Oxford University Press. 2006

BRANDOM, R. Assertion. **Nous,** v. 17, n. 4, p. 637-650, 1983.

BROWN, J. R. Who Rules in Science? An Opinionated Guide to the Wars. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

BUCHANAN, A. Social Moral Epistemology. **Social Philosophy and Policy**, v. 19, n. 2, p. 126-152, 2002.

BUCHANAN, A. Political Liberalism and Social Epistemology. **Philosophy and Public Affairs**, v. 32, n. 2, p. 95-130, 2004.

BURGE, T. Content Preservation. **Philosophical Review,** n. 102, p. 457-488, 1993.

CHRISTENSEN, D. Epistemology of Disagreement: The Good News. **Philosophical Review**, v. 116, n. 2, p. 187-217, 2007.

COADY, C. A. J. **Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 1992.

CRAIG, E. **Knowledge and the State of Nature.** Oxford: Oxford University Press, 1990.

DIETRICH, F.; SPIEKERMANN, K. Independent Opinions? On the Causal Foundations of Belief Formation and Jury Theorems. **Mind**, v. 122, n. 487, p. 655-685, 2013.

DURKHEIM, E. **The Division of Labor in Society**. New York: Free Press, 1997.

ELGA, A. Reflection and Disagreement. **Noûs,** v. 41, n. 3, p. 478-502, 2007.

ELGA, A. How to Disagree about how to Disagree. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. A. (ed.). **Disagreement.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 175-186, 2010.

ESTLUND, D. M. **Democratic Authority**: A Philosophical Framework. Princeto: Princeton University Press, 2008.

FALLIS, D. Wikipistemology. *In:* GOLDMAN, A. I.; WHITCOMB, D. (ed.). **Social Epistemology**: Essential Readings. New York: Oxford University Press, 2011, p. 297-313.

FAULKNER, P. What is Wrong with Lying? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 75, p. 535-557, 2007.

FELDMAN, R. Reasonable Religious Disagreements. *In:* ANTONY, L. (ed.). **Philosophers without Gods.** Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 194-214.

FELDMAN, R.; WARFIELD, T. A. (ed.). **Disagreement.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

FOLEY, R. Egoism in Epistemology. *In:* SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Epistemology:** The Social Dimensions of Knowledge. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994b, p. 53-73.

FORMAN, P. Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918–1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment. *In:* MCCORMMACH, R. (ed.). **Historical Studies in the Physical Sciences 3**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

FREEMAN, S. Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment. **Philosophy and Public Affairs**, v. 29, n. 4, p. 371-418, 2000.

FRICKER, E. Against Gullibility. *In:* MATILAL, B. K.; CHAKRABARTI, A. (ed.). **Knowing from Words**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 125-161.

FRICKER, M. **Epistemic Injustice.** Oxford: Oxford University Press, 2007.

FRICKER, M. Group Testimony: The Making of a Good Informant. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 84, p. 249-276, 2012.

FULLER, S. On Regulating What is Known: A Way to Social Epistemology. **Synthese**, v. 73, n. 1, p. 145-184, 1987.

FULLER, S. **Social Epistemology.** Bloomington: Indiana University Press, 1988.

GILBERT, M. **On Social Facts.** New York: Routledge, 1989.

GILES, J. Internet Encyclopaedias Go Head to Head: Jimmy Wales' Wikipedia Comes Close to Britannica in Terms of the Accuracy of its Science Entries. **Nature**, v. 438, n. 7070, p. 900-901, 2005.

GOLDBERG, S. C. **Relying on Others:** An Essay in Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GOLDBERG, S. C. If That Were True I Would Have Heard It by Now. *In:* GOLDMAN, A. I.; WHITCOMB, D. (ed.). **Social Epistemology**: Essential Readings. New York: Oxford University Press, 2011, p. 92-108.

GOLDMAN, A. I. Epistemics: The Regulative Theory of Cognition. **Journal of Philosophy**, v. 75, n. 10, p. 509-523, 1978.

GOLDMAN, A. I. What Is Justified Belief? *In:* PAPPAS, G. (ed.). **Knowledge and Justification**. Dordrecht: Reidel, 1979, p. 1-23.

GOLDMAN, A. I. **Epistemology and Cognition.** Cambridge: Harvard University Press, 1986.

GOLDMAN, A. I. Foundations of Social Epistemics. **Synthese**, v. 73, n. 1, p. 109-144, 1987.

GOLDMAN, A. I. Argumentation and Social Epistemology. **Journal of Philosophy**, v. 91, p. 27-49, 1994.

GOLDMAN, A. I. **Knowledge in a Social World.** Oxford: Oxford University Press, 1999.

GOLDMAN, A. I. Experts: Which Ones Should You Trust? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 63, n. 1, p. 85-110, 2001.

GOLDMAN, A. I. Systems-Oriented Social Epistemology. In: GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (ed.). **Oxford Studies in Epistemology**, v. 3, p. 189-214, 2010.

GOLDMAN, A. I. Social Process Reliabilism: Solving Justification Problems in Collective Epistemology. *In:* LACKEY, J. (ed.). **Essays in Collective Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 11-41.

GOLDMAN, A. I.; COX, J. Speech, Truth, and the Free Market for Ideas. **Legal Theory**, v. 2, p. 1-32, 1996.

GOLDMAN, A. I.; SHAKED, M. An Economic Model of Scientific Activity and Truth Acquisition. **Philosophical Studies**, v. 63, p. 31-55, 1991.

GOLDMAN, A. I.; WHITCOMB, D. (ed.). **Social Epistemology**: Essential Readings. New York: Oxford University Press, 2011.

GROFMAN, B.; OWEN, G.; FELD, S. L. Thirteen Theorems in Search of Truth. **Theory and Decision**, v. 13, p. 261-278, 1983.

HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

HAKLI, R. On Dialectical Justification of Group Beliefs. *In:* SCHMID, H. B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (ed.). **Collective Epistemology**. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011, p. 119-153.

HINCHMAN, E. Telling as Inviting to Trust. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 70, p. 562-87, 2005.

HOLMES, O. W. **Abrams v. United States**. 1919. Disponível em: https://www.mtsu.edu/first-amendment/article/328/abrams-v-united-states/. Acesso em: 5 nov. 2021.

HONG, L.; PAGE, S. Groups of Diverse Problem Solvers Can Outperform Groups of High-Ability Problem Solvers. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States**, v. 101, n. 46, p. 16385-16389, 2004.

HOOKWAY, C. Some Varieties of Epistemic Injustice: Reflections on Fricker. **Episteme**, v. 7, n. 2, p. 151-163, 2010.

HUTCHINS, E. **Cognition in the Wild.** Cambridge: MIT Press, 1995.

KELLY, T. The Epistemic Significance of Disagreement. *In:* GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (ed.). **Oxford Studies in Epistemology**, v. 1. Oxford: Oxford University Press, 2005.

KELLY, T. Peer Disagreement and Higher-Order Evidence. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. A. (ed.). **Disagreement.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 111-174, 2010.

KITCHER, P. The Division of Cognitive Labor. **Journal of Philosophy**, v. 87, p. 5-22, 1990.

KITCHER, P. **The Advancement of Science**. New York: Oxford University Press, 1993.

KORNHAUSER, L. A.; SAGER, L. G. Unpacking the Court. **Yale Law Journal**, v. 96, p. 82-117, 1986.

KORNHAUSER, L. A.; SAGER, L. G. The Many as One: Integrity and Group Choice in Paradoxical Cases. **Philosophy and Public Affairs**, v. 32, p. 249-276, 2004.

KUHN, T. **The Structure of Scientific Revolutions.** Chicago: University of Chicago Press, 1962.

KUKLA, A. **Social Construction and the Philosophy of Science**. London: Routledge, 2000.

KUSCH, M. **Knowledge by Agreement.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

LACKEY, J. **Learning from Words:** Testimony as a Source of Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LACKEY, J. A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 298-325.

LACKEY, J. Testimony: Acquiring Knowledge from Others. *In:* GOLDMAN, A. I.; WHITCOMB, D. (ed.). **Social Epistemology**: Essential Readings. New York: Oxford University Press, 2011, p. 71-91.

LACKEY, J. (ed.). **Essays in Collective Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2014.

LACKEY, J. What Is Justified Group Belief? **Philosophical Review**, v. 125, n. 3, p. 341-396, 2016.

LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

LAMMENRANTA, M. Theories of Justification. *In:* NIINILUOTO, I.; SINTONEN, M.; WOLENSKI, J. (ed.). **Handbook of Epistemology.** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 467-495.

LANDEMORE, H. **Democratic Reason**: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many. Princeton: Princeton University Press, 2011.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. **Laboratory Life:** The Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton University Press, 1986.

LAUDAN, L. **Truth, Error, and Criminal Law:** An Essay in Legal Epistemology. New York: Cambridge University Press, 2006.

LIPTON, P. The Epistemology of Testimony. **Studies in the History and Philosophy of Science**, v. 29, p. 1-31, 1998.

LIST, C.; PETTIT, P. Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result. **Synthese**, v. 140, p. 207-235, 2002.

LIST, C.; PETTIT, P. **Group Agency**: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MACKENZIE, D. **Statistics in Britain**: 1865–1930. The Social Construction of Scientific Knowledge. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

MERTON, Robert K. Priorities in Scientific Discovery. **American Sociological Review**, v. 22, p. 635-659, 1957.

MILL, J. S. **On Liberty in On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women**. New York: Oxford University Press, 1960.

MILTON, J. Areopagtica, A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing. *In:* SIRLUCK, E. (ed.). **Complete Prose Works of John Milton.** New Haven: Yale University Press, 1959.

MORAN, R. Getting Told and Being Believed. *In:* LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 272-306.

NITZAN, S.; PAROUSH, J. Optimal Decision Rules in Uncertain Dichotomous Choice Situations. **International Economic Review**, v. 23, p. 289-297, 1982.

PETTIT, P. Groups with Minds of Their Own. *In:* SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Metaphysics**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003, p. 167-193.

PETTIT, P. When to Defer to Majority Testimony—and When Not. **Analysis**, v. 66, n. 3, p. 179-187, 2006.

RED LION BROADCASTING Co. V. FCC, 395, U.S. 387, 1969. Disponível em: https://supreme.justia.com/cases/federal/us/395/367. Acesso em: 06 nov. 2021.

RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of Nature.** Princeton: Princeton University Press, 1979.

ROSEN, G. Nominalism, Naturalism, Philosophical Relativism. **Philosophical Perspectives**, v. 15, p. 69-91, 2001

ROSS, A. Why Do We Believe What We Are Told? **Ratio**, 28, p. 69-88, 1986.

SCHAUER, F. **Free Speech:** A Philosophical Enquiry. New York: Cambridge University Press, 1982.

SCHMITT, F. The Justification of Group Beliefs, 1994a. *In:* SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Epistemology:** The Social Dimensions of Knowledge. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994b, p. 257-287.

SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Epistemology:** The Social Dimensions of Knowledge. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994b.

SCHMITT, F. The Assurance View of Testimony. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 216-242.

SHAPIN, S. Phrenological Knowledge and the Social Structure of Early Nineteenth-Century Edinburgh. **Annals of Science**, v. 32, p. 219-243, 1975.

SHAPLEY, L.; GROFMAN, B. Optimizing Group Judgmental Accuracy in the Presence of Interdependence. **Public Choice**, v. 43, p. 329-343, 1984.

SOSA, E. The Epistemology of Disagreement. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 278-297, 2010.

STREVENS, M. The Role of the Priority Rule in Science. **Journal of Philosophy**, v. 100, n. 2, p. 55-79, 2003.

SUNSTEIN, C. **Infotopia:** How Many Minds Produce Knowledge. New York: Oxford University Press, 2006.

SUROWIECKI, J. **The Wisdom of Crowds**: Why the Many are Smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economics, Societies, and Nations. New York: Doubleday, 2004.

TALBOTT, W.; GOLDMAN, A. I. Games Lawyers Play: Legal Discovery and Social Epistemology. **Legal Theory**, v. 4, p. 93-163, 1998.

VAN CLEVE, J. Reid on the Credit of Human Testimony. *In*: LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 50-74.

WEDGWOOD, R. **The Nature of Normativity**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

WEISBERG, M.; MULDOON, R. Epistemic Landscapes and the Division of Cognitive Labor. **Philosophy of Science**, v. 76, n. 2, p. 225-252, 2009.

WILLIAMS, M. **Groundless Belief**: An Essay on the Possibility of Epistemology. *2. ed.* Princeton: Princeton University Press, 1999.

ZAGZEBSKI, L. **Epistemic Authority:** A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ZOLLMAN, K. The Communication Structure of Epistemic Communities. **Philosophy of Science**, v. 74, n. 5, p. 574-587, 2007.

ZOLLMAN, K. The Epistemic Benefit of Transient Diversity. **Erkenntnis**, v. 72, n. 1, p. 17-35, 2010.

(V) Problemas Epistemológicos do Testemunho*

Jonathan Adler
Tradutor: Delvair Moreira
Revisor: L. H. Marques Segundo

Visto que falantes de uma linguagem às vezes asserem falsidades e não são sinceros, em quais condições, se houver alguma, apenas a palavra de alguém é suficiente para conferir justificação às crenças que um ouvinte adquire dessas asserções? É claro que, além da palavra do falante, os ouvintes também dependem causalmente do testemunho de outras fontes fundamentais de conhecimento, como a percepção, a memória, a aprendizagem e a inferência. Poderá a confiabilidade do testemunho ser justificada por apelo a essas fontes? Essa questão representa o problema epistemológico dominante do testemunho – será o testemunho uma fonte autônoma de autoridade epistêmica? Os **reducionistas** respondem negativamente. Opõem-se a eles os **antirreducionistas** que defendem, geralmente em bases *a*

---

* ADLER, J. Epistemological Problems of Testimony. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2017. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/testimony-episprob/. Acesso em: 20 out. 2021.

The following is the translation of the entry on Social Epistemology by Jonathan Adler, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/testimony-episprob/.This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/testimony-episprob/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

priori, que o testemunho é em si mesmo uma fonte de garantia, não redutível à garantia derivada dessas outras fontes, ainda que dependa empiricamente delas.

1. A natureza do testemunho e sua vulnerabilidade epistêmica

O ato de fala primário do testemunho consiste em um falante dizendo, contando ou asserindo algo (SEARLE 1969). A asserção expressa uma proposição que o falante apresenta como verdadeira (PAGIN 2016)[59] . Acerca das normas de asserção, confira Rescorla (2009):

> A elocução de uma sentença não apenas serve para expressar um pensamento e se referir a um valor de verdade, mas também para asserir algo, nomeadamente, que o pensamento expressado é verdadeiro, ou que o valor de verdade referido é verdadeiro (DUMMETT, 1981, p. 298).

Asserções padrão não são epistemicamente qualificadas ou "protegidas" (tenho (muita) certeza de que **p***),* mas são expressões plenas (ou completas) da crença correspondente (*vide* TOULMIN, 1958, p. 85; COADY, 1992; FRICKER, 1995, 2004; GRAHAM, 1997; GOLDBERG, 2001; LACKEY, 2008, cap. 1; CULLISON, 2010).

Através de asserções o falante oferece um **convite** ao ouvinte para entendê-lo. (THOMSON, 1990). Para usar o exemplo de Kant: Se começo arrumar a minha mala em sua frente, mas não tenho planos de sair, estou intencionalmente te enganando, dando-te evidências de que eu pretendia sair. Mas não te convidei a notar ou a entender aquilo que estou fazendo. Em contraste, se eu disser a você "estou deixando a cidade" (uma mentira) ou "se não me encontrar aqui amanhã, não se preocupe" (uma asserção intencionalmente enganosa), estou te convidando a me entender e acreditar em mim. Assim, assumo a responsabilidade pela verdade e pela veracidade de minha asserção, embora talvez a minha responsabilidade com

[59] PAGIN, P. Assertion. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/assertion/. Acesso em: 20 out. 2021.

a implicatura de que “Estou deixando a cidade” seja menor (*vide* ADLER, 1997).

A discussão restringe-se a casos em que o falante pretende que a sua elocução seja entendida literalmente, ao invés de retorica, lúdica, figurativa, ficcional ou ironicamente. Essas restrições são impostas por brevidade, embora a discussão seja orientada a priorizar o uso literal e informativo (*vide* BACH e HARNISH, 1979; MACDOWELL, 1980). A priorização de casos cuja informatividade seja o objetivo explica por que deveríamos deixar de lado mentiras por educação e formas correlatas de polimento social. Nesses casos, a norma de veracidade é relaxada. Esse relaxamento é, presumivelmente, um produto de consentimento tácito e da coordenação para fins de sociabilidade e harmonia social. Vagueza e “conversa fiada”, por exemplo, “o encontro é por volta das três da tarde”, são generalizadas e essenciais para economia e facilidade de compreensão, mas eles não são tratados separadamente (BACH, 2001).

Dado que precisamos bastante das informações dos outros, não deveríamos ser tão exigentes a ponto de, apenas para evitar erros, recusarmos correr algum risco de desinformação. De acordo com Gelfert (2006), Kant defende que temos um dever presumido (imperfeito) de não desconfiar dos outros e o dever de fidelidade de confiar na palavra dos outros porque uma postura de incredulidade leva a uma suspeita ativa dos outros e impõe padrão mais alto do que aquele que é social, conversacional ou epistemicamente apropriado.

Um problema epistemológico surge, porém, se a nossa base para formar essas crenças for apenas a palavra do falante, visto essa parecer ser uma base muito fraca. Haverá alguma razão para o ouvinte simplesmente aceitar a palavra de alguém, uma vez que o falante é capaz de mentir, blefar, errar e de apresentar expressões pobres, ambíguas ou tendenciosas? Ao **confiar** na palavra de quem expressa algo, o ouvinte atribui **autoridade** ao falante. Dentro dos limites da presumida competência, o ouvinte atribui ao falante justificação, garantia ou conhecimento acerca daquilo que ele assere. O ouvinte coloca o falante na melhor posição para decidir a questão e transmitir a informação relevante; é por essa razão que ele procura o testemunho do falante (GIBBARD, 1990; BRANDOM, 1994; FAULKNER, 2007; KEREN, 2007). Terá o ouvinte boas razões para atribuir tal autoridade? Chamaremos a isso de o **Problema da Vulnerabilidade**.

Para que nos foquemos apenas no Problema da Vulnerabilidade será útil identificar uma classe de **casos centrais** que **isolam** a nossa dependência da palavra do falante e quaisquer recursos epistêmicos que estejam disponíveis em contextos conversacionais corriqueiros. As seguintes condições ajudam a delinear a classe de casos centrais:

- O testemunho do falante consiste em uma única sentença. Isso elimina qualquer justificação que uma asserção possa receber por ser parte de um grupo de asserções coerentes que se apoiam mutuamente.
- Há um único falante. Isso elimina a justificação que o testemunho possa receber por corroboração de outros falantes.
- O contexto é aquele onde se aplica a norma de veracidade e o propósito é primariamente informar.
- O testemunho sustenta a crença correspondente no ouvinte. Isso elimina casos como aqueles em que o sujeito adquire a crença de que Joane está no Piauí porque Maria disse isso, e, logo em seguida, recebe um cartão postal de Joane enviado do Piauí. O cartão diminui sobremaneira a dependência epistêmica que o sujeito tem do testemunho de Maria.
- Presume-se que o falante não tenha qualquer "conhecimento especializado" sobre o tópico de sua asserção. A questão do conhecimento especializado com respeito ao testemunho é proeminentemente discutida em contextos legais ou científicos. (Veja KITCHER (1993); WALTON (1997); BREWER (1998); GOLANSKI (2001); W. JONES (2002). Para um levantamento da pesquisa sobre testemunhos no contexto legal, veja WELLS & OLSEN (2003). Deixaremos de lado também aqueles testemunhos cujo conteúdo é independentemente problemático para a atribuição de especialidade, *e.g.*, testemunhos morais, NICKEL (2001); HOPKINS (2007); DRIVER (2006)).
- Não há pressões profissionais ou institucionais sobre a correção do testemunho do falante. Isso é necessário para foquemos na justificação para se aceitar um testemunho que derive apenas das normas das práticas conversacionais.
- Finalmente, o ouvinte não tem qualquer conhecimento especial sobre o falante. Para os propósitos da presente discussão, o falante ideal deve ser um

> **estranho** para um ouvinte, uma vez que ter conhecimento pessoal de um falante afetaria a justificação para que se aceite o seu testemunho.

Pode-se pensar que um caso comum, como pedir informação a um estranho sobre qual é o caminho correto, satisfaça tais condições. Contudo, o ouvinte provavelmente reconhecerá rapidamente se o falante é nativo daquela localidade, além de outros fatos conhecidos facilmente ou sem esforço algum.

Quando as condições acima são satisfeitas, ainda que apenas aproximadamente, os contextos serão apropriados para se investigar o Problema da Vulnerabilidade. Esses são contextos corriqueiros em que a norma de veracidade se aplica, o propósito é, primariamente, o de informar, a informação que o ouvinte tem sobre o falante é mínima e há pouca ou nenhuma motivação para enganação sobre o tempo, o clima, as direções, as localizações de lugares notáveis, fatos históricos proeminentes, resultados de esportes, o paradeiro de conhecidos, as explicações do motivo de você estar indo ao shopping. Nesses casos centrais, os ouvintes geralmente não têm qualquer razão especial para duvidar da palavra do falante, como teriam, por exemplo, caso a asserção do falante fosse controversa ou feita em causa própria.

Três características de nossas práticas conversacionais indicam o amplo escopo do Problema da Vulnerabilidade. A primeira é a nossa **vasta dependência** do testemunho – um vasto número de nossas crenças surge através do testemunho e de inferências que o testemunho justifica (PRICE, 1969; SOSA, 1994; SCHMITT, 1994a; INSOLE, 2000; SHAPIN, 1994). Afinal, o nosso conhecimento sobre como bebês nascem, sobre como o sangue circula, sobre a geografia do mundo, etc., não são adquiridas por observação e experiência direta (COADY, 1992, p. 82; STEVENSON, 1993; SOSA, 1994). Hume notou corretamente que “não há raciocínio mais comum, mais útil, e mesmo mais necessário à vida humana que o derivado do testemunho dos homens e dos relatos das testemunhas e espectadores” (1977, p. 74).

Uma segunda característica de nossa prática conversacional é a de que, nos casos centrais, os ouvintes normalmente aceitam as asserções dos falantes. Uma dificuldade em obter evidências comportamentais a favor dessa afirmação empírica é a de que a reação perceptível de um ouvinte ao falante pode parecer como uma aceitação, embora na privacidade da mente do ouvinte não haja uma aceitação irrestrita. Se esse desvio se tornasse suficientemente frequente, viria a ser conhecido. Diminuiríamos notavelmente a nossa confiança na prática do

testemunho. Supondo então que normalmente, ou de maneira mais forte, **uniformemente**, aceitamos testemunhos informativos corriqueiros, tal prática é **robusta**. Se os falantes qualificassem epistemicamente suas asserções (por exemplo, com variantes como "Tenho certeza de que **p**"), eles correriam menos risco de culpa no caso de erro, muito embora suas afirmações ainda exibissem receptividade ao interesse informacional do ouvinte.

A terceira característica que atesta o amplo escopo do Problema da Vulnerabilidade é a típica **inviabilidade** por parte dos ouvintes de verificar ou confirmar seriamente tanto a confiabilidade quanto a sinceridade dentro das restrições normais de troca ou transmissão testemunhal.

2. Evidência de fundo e o problema da vulnerabilidade

Para responder ao Problema da Vulnerabilidade é preciso mostrar que mesmo diante da inviabilidade de verificar a confiabilidade do falante, há bastante evidência disponível sobre a confiabilidade do contexto testemunhal e da credibilidade daquilo que é asserido nos casos centrais e em muito outros. Por exemplo, um ouvinte pode facilmente detectar a confiabilidade e a sinceridade com muitas chances de sucesso (por exemplo, respostas hesitantes do falante). Mas a **evidência de fundo** a ser apresentada é mais geral, aplicando-se aos contextos de conversação mais corriqueiros e disponíveis com competência na prática (ADLER, 1994, 2002; FAULKNER, 2000, 2002; SIEGEL, 2005):

> 1. A predominância de testemunhos confiáveis.
> O testemunho transmite verdades de maneira estrondosa (de forma não acidental). Uma vez que ações decorrem frequentemente do testemunho, estamos em condições de notar as falhas de modo que seríamos receptivos a ela. Portanto, é plausível concluir que, onde o testemunho prospera, ele é de modo geral confiável.

Tem-se observado, contudo, que falsos testemunhos são frequentes e nada surpreendentes (FRICKER, 1994; MCDOWELL, 1994). Mas a importância dessa observação está sujeita a exageros. Esperamos testemunhos corretos, e por

isso dificilmente os notamos. Estamos muito mais atentos e lembramos muito mais de testemunhos errôneos. Surge uma ilusão quando a estimativa da frequência de testemunhos errôneos é feita em virtude principalmente da comparação com os casos lembrados pelo sujeito. Mas a classe de referência relevante é a **totalidade** real de testemunhos.

2. Veracidade como norma
A veracidade é uma pressuposição da prática de comunicação linguística. (LEWIS 1969, 1975/1983; SCHIFFER 1972). A veracidade rege a troca conversacional, permitindo que a asserção cumpra a sua função. A deserção dela só pode vir em pequenas doses, uma vez que, do contrário, prejudicaria a confiança que o desertor ("clandestino") requer. Mentiras e engano (subterfúgio, logro) são tipicamente muito mais problemáticos e arriscados que a simples honestidade, o que é razoavelmente presumido em uma miríade de interações sociais cotidianas (FALLIS 2010, a discussão a seguir é feita principalmente sobre a suposição de que os falantes são sinceros, WILLIANS 2002).

Dada a conformidade geral com a veracidade e a acurácia, a prática testemunhal promete grandes benefícios epistêmicos gerais, que por serem tão óbvios aos participantes acabam por passarem despercebidos.

3. Sanções e Reputação.
A expectativa de veracidade é tão forte que aqueles que são vítimas de falsos testemunhos, seja através do erro ou da mentira, tornam-se provavelmente menos confiantes. Mas o escopo da perda de confiança é extremamente limitado, parcialmente porque carecemos de outros meios além do testemunho para adquirir as informações que almejamos. Em pequenas comunidades e contextos institucionais, embora muito menos em grandes comunidades onde o anonimato pode ser mantido, as sanções e a reputação são fortes restrições. Os colunistas "de

> fofoca" provavelmente não manteriam seus empregos se as porções verificadas de seus relatos factuais não fossem acuradas em ampla medida. (*vide* COADY, 2006; PULLUM, 1989).

Embora o Problema da Vulnerabilidade tenha provocativamente exercido grande pressão sobre a ciência, a exigência de reputação é particularmente forte nela. Além do mais, há exigências relacionadas de replicação, publicidade e revisão de pares (SHATZ, 2004). Consequentemente, a despeito da intensa natureza competitiva da ciência, maiores deserções são incomuns. Um panorama geral conclui que

> Não existem dados confiáveis sobre a incidência de má conduta científica, mas é provável que a sua forma mais séria – a fabricação e a falsificação de dados – seja rara (KEVLES, 1996, p. 109). Contudo, confira Judson (2004) e Freeman (2010).

> 4. Conhecimento impessoal de nossos informantes
> Os informantes, para a formação de suas crenças, dependem principalmente de fontes confiáveis tais como a percepção, memória, raciocínio e testemunho. O desenvolvimento moral padrão, a criação e a educação visam incutir valores fundamentais, em particular a honestidade e a preocupação com os outros. Esses valores são facilmente aprendidos em virtude da vantagem óbvia e benefício mútuo de receber informações precisas. Aprendemos os tipos de falantes que serão mais ou menos confiáveis, dependendo das circunstâncias, bem como tópicos nos quais estranhos são provavelmente mais ou menos competentes.

> 5. Motivação, vínculos sociomorais, cooperação.
> A mentira é raramente bem motivada. Na ausência de motivação, Burge nota que "mentir por diversão é uma forma de loucura" (1993, p. 474). Em geral, apenas ocasionalmente é que os falantes normais ganham com a transmissão de testemunhos falsos ou injustificados.

Na troca conversacional um vínculo moral e social é gerado entre o falante e o ouvinte, mesmo quando são estranhos. O falante sente apropriadamente algum dever de responder à pergunta do ouvinte, caso possa, ou, caso não possa, negar saber educadamente ("Desculpe-me, eu não sei"). Ao falante, no entanto, não é prometido nenhuma compensação em uma troca típica. A única compensação imediata é a **gratidão** do ouvinte.

A especulação sobre a evolução da comunicação, contudo, é a de que tal prática surgiu a partir benefícios que o falante adquiriria ao manipular as crenças do ouvinte, visto que muito das informações de um falante seriam altamente valiosas, por exemplo, a localização de uma fonte de comida escassa (Sperber, 2001). Contudo, em casos em que há um incentivo à deserção, os benefícios evidentes da cooperação sugerem um Dilema do Prisioneiro reiterado, em que a estratégia do **olho-por-olho**, cooperar inicialmente e, então, imitar o outro jogador, se sai melhor em ambientes simulados do que outras estratégias (*vide* AXELROD, 1984. Veja também BLAIS, 1987, 1990; WOODS, 1989; PARIKH, 2001.). Além de suas características visíveis de cooperatividade, o olho-por-olho busca ser reconhecido ("visível") e mostrar que não será um "babaca" no momento de retaliação. O olho-por-olho, porém, não guarda rancor. Depois de punir um desertor pela deserção, o olho-por-olho retoma a cooperação. A confiabilidade emergirá, portanto, muito provavelmente de configurações semelhantes ao Dilema do Prisioneiro reiterado, uma vez que disposições fixas e reconhecíveis atraem outras pessoas devido a um compromisso que não oscila caso a caso (GAUTHIER, 1986; MCCLENNEN, 1990).

Espera-se que as asserções do falante sejam contribuições cooperativas de acordo com as máximas griceanas, que sejam verdadeiras, relevantes, informativas e bem formuladas (econômicas) para transmitir uma intenção comunicativa ao ouvinte (GRICE, 1989; NEALE, 1992; DAVIS, 2019)[60] veja mais sobre intenções comunicativas em STRAWSON, 1971; SCHIFFER, 1972). As máximas griceanas nos ajudam a explicar por que existe uma diferença entre o que é dito e o significado transmitido pelo ato de dizer. Normalmente, ninguém assere "eu sei que há uma terra". Isso se dá não porque se estaria asserindo algo falso, mas porque se estaria

---

[60] PAGIN, P. Assertion. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/assertion/. Acesso em: 20 out. 2021.

asserindo algo não-informativo. Grice defendeu de maneira plausível que a prática conversacional deve ser pensada "como algo que é razoável para seguirmos, que não deveríamos abandonar […]". (GRANDY; WARNER, 1989, p. 29).

> 6. Plausibilidade Prévia
> Para ser aceito, o conteúdo do testemunho tem de satisfazer um padrão mínimo de **plausibilidade prévia**. Dada a grande quantidade de crenças bem fundamentadas (óbvias) que os ouvintes trazem para o contexto do testemunho, eles estão equipados com um poderoso mecanismo de filtragem que automaticamente classifica as asserções como desafiáveis, fortemente implausíveis ou rejeitáveis, por exemplo, "Houve uma tempestade de neve na praia de Copacabana no último mês de julho".

Visto que obviamente os falantes têm conhecimento desse mecanismo de filtragem (já que também são ouvintes regulares), seria despropositado que eles asserissem algo que manifestamente carecesse de plausibilidade. Consequentemente, as asserções comuns que geralmente ouvimos são bastante pré-selecionadas, o que confere credibilidade à alegação de que a nossa reação comum ao testemunho é tipicamente a aceitação. A plausibilidade prévia desempenha um papel crucial na corroboração do testemunho, as condições sob as quais a concordância de testemunhas independentes aumenta a probabilidade conferida sobre o que cada um testifica individualmente. Um teorema sobre a corroboração é apresentado por Cohen (1977, 1982) e criticamente discutido por Olsson (2002) e Bovens, *et al*. (2002). Como notado anteriormente, porém, não discutiremos aqui esse trabalho, pois o aumento da probabilidade não se dá apenas pela palavra do falante.

Em suma: A condição 1 é a de que o testemunho é amplamente bem-sucedido no cumprimento de sua reivindicação de verdade. As condições 2-6 explicam por que tal sucesso não deve ser uma surpresa. A prática conversacional ou testemunhal é vigorosamente mantida a despeito da ampla variação nas circunstâncias e da vulnerabilidade a mal entendidos, assim como a julgamentos precipitados e mal informados dos falantes e da sua habilidade de mentir, enganar e ludibriar. As condições 2-6 podem servir como evidência ou razão epistêmica pelas quais elas são incorporadas ao corpo de crenças e dão forma à nossa prática testemunhal – especificamente, à nossa fácil aceitação ou não.

Dada a forte evidência de fundo que compartilhamos na prática, o Problema da Vulnerabilidade se enfraquece. Nossa aceitação típica de testemunhos não repousa somente na palavra do falante, a quem não podemos checar e é susceptível à insinceridade e inconfiabilidade. A nossa evidência de fundo é muito mais extensa e sólida.

A restrição a casos centrais serve para assegurar que nenhuma evidência adicional esteja disponível ao ouvinte além daquela que é encontrada em contextos testemunhais típicos. A nossa evidência de fundo (1-6 acima) satisfaz essas condições. A restrição a casos centrais, contudo, é uma restrição imposta para lidarmos com o Problema da Vulnerabilidade. Já tendo lidado com isso, podemos deixar de lado as restrições (*vide* GRECO, 2012). A vantagem óbvia disso é abranger mais problemas epistemológicos do testemunho. Em vários outros casos que não os centrais, estamos tão dispostos a aceitar o testemunho quanto nos casos centrais: "Os Giants deveriam ter tentado o *first-down*, ao invés do *punt*", "O DNA é uma dupla hélice", "Marcia está triste porque Tom está viajando muito" (WEINER 2003).

Não obstante, ao abandonar a restrição, o perigo que buscamos evitar retorna. Quando examinamos a justificação ou a garantia para a aceitação de um testemunho, precisamos evitar trazer evidência ou informação que vai além daquilo que está normalmente disponível.

3. Uma regra padrão para o testemunho

Os problemas epistemológicos relacionados ao Problema da Vulnerabilidade podem ser esclarecidos e subdivididos pela referência a uma suposta **regra padrão** *(***RP***)* para o testemunho (*vide* BACH, 1984). A regra é uma norma explicitamente análoga ao fato de os ouvintes geralmente aceitarem o testemunho dos falantes:

> Se o falante **S** assere que **p** ao ouvinte **H**, então, sob condições normais, é **correto** para **H** aceitar (acreditar) (n)a asserção de **S***,* exceto quando **H** tem razões especiais para objetar.

O uso de "correto", na RP, refere-se a normas que não estão comprometidas com interpretações prescritivas de "deva" ou "deveria" (SHAH; VELLEMAN, 2005). O que é correto para a prática assertiva não precisa ser aquilo que é prescrito para o ouvinte individual, que pode estar melhor sem a crença. Apesar disso, um corolário

natural da **RP** é que o ouvinte **deve** aceitar a palavra do falante. Mas não seria tal **dever** uma prescrição epistêmica? Se sim, isso estaria em conflito com a tese de que a crença não é voluntária (WILLIAMS, 1973)?

"Aceitar" é uma abreviação de "aceitar como verdadeiro," que resulta em uma crença plena ou irrestrita. Sobre aceitar com um propósito, confira Stalnaker (1984) e Cohen (1992). Um argumento a favor da crença irrestrita, como o objetivo correto dos ouvintes, diz respeito à vantagem que as crenças irrestritas conferem à memória cognitiva – as dificuldades de armazenar, acessar, usar e atualizar crenças restritas dada à aquisição de nova informação (HARMAN, 1986). Gilbert (1991, 1993) apresenta evidência de que a crença é anterior à avaliação.

Outras versões introduzem uma pequena variação sobre as cláusulas de "condições normais" ou de "exceto quando", que não afetam as questões principais. No entanto, sem restrições àquilo que conta como uma "razão especial" ou ao que satisfaz a cláusula "exceto quando", independentemente das condições de aceitação, a **RP** é ameaçada de vacuidade (SUTTUON, 2007).

Simples pedidos de informação sobre direções fornecem uma ilustração apropriada da **RP***:* Se um estranho (falante) lhe diz para virar à direita na próxima esquina em resposta à sua pergunta sobre onde encontrar um posto de gasolina, você está justificado em aceitar a asserção sem que lhe tenha sido dito como o falante sabe disso. Diferente de um argumento, em que o falante explicitamente apresenta as razões que apoiam a asserção, em um testemunho normal o falante não fornece razões. Não é esperado de estranhos que lhe contem o motivo pelo qual estão em uma posição de saber quais são as direções corretas. Algumas línguas, contudo, contém evidenciais*,* que indicam suas fontes ou tipos de evidência. (AIKHENVALD, 2004).

Se, depois de receber a informação do estranho, você perguntasse a outra pessoa, bem na frente do estranho, seria de se esperar que ele ficasse ofendido. E você ficaria envergonhado quando o olhar do estranho caísse sobre você. Do mesmo modo como você atribui autoridade e confiança ao estranho, você também impõe um dever a si mesmo de aceitar o testemunho, exceto quando você tem razões específicas para rejeitá-lo. (Contraste ouvir com ouvir por acaso).

A **RP** não deve ser interpretada como uma proposta de que o ouvinte pode aceitar o testemunho do falante sem garantia ou justificação. Antes, a justificação ou garantia suficiente para aceitação, seja *a priori* ou *a posteriori,* está presente dado as evidências de fundo (1-6) descritas acima e as restrições que são inerentes ao contexto de conversação normal. (O modo exato como as restrições de contextos

conversacionais, como a restrição de economia, irão justificar a regência de *RP* é uma dificuldade que não pode ser tratada aqui.). Nas perspectivas *a priori*, a **RP** goza de uma prerrogativa inicial para a sua aceitação (seção 8.1 abaixo).

A **RP** recebe um apoio epistêmico direto caso aceitemos a seguinte tese sobre a asserção introduzida por Unger (1975) e desenvolvida por Williamson (1996, 2000) e outros (SLOTE, 1979; MCDOWELL, 1980; BRANDOM, 1994; WILLIAMS, 2002; ADLER, 2009):

> Norma de Asserção do Conhecimento (Norma-K): Alguém assere corretamente que **p** se e somente se sabe (ou se apresenta como sabendo) que **p**.

Supondo que os falantes geralmente obedecem à norma-K – o que ajudaria a explicar por que a norma se mantém –, os ouvintes igualmente atribuirão conhecimento aos falantes de que suas asserções se sustentam. Essas atribuições apoiam *RP*, visto que o conhecimento dos falantes é uma excelente razão para aceitar suas asserções.

De acordo com a norma-K, se você não sabe que **p**, então você não deveria asserir **p**. Um argumento crucial a favor da norma-K consiste numa versão do *Paradoxo de Moore*. (*vide* HINTIKKA, 1962; GREEN; WILLIANS, 2007). Confira Sorensen (2020)[61] , que trata de paradoxos relacionados, em particular, o Paradoxo do Prefácio.

Nos argumentos a favor da norma-K assume-se que o conhecimento é **factivo** – se **S** sabe que **p***, **então* **p** (HAZLETT, 2010). A norma-K parece captar o ponto de vista do ouvinte: o ouvinte aceita o testemunho sem ter conhecimento das evidências, razões ou credenciais do falante, uma vez que o ouvinte considera que o falante tem conhecimento. Embora casos nos quais os falantes afirmem algo sem acreditar que o saibam sejam problemáticos para a norma-K, há ainda outros problemas, mesmo quando falantes asserem aquilo que acreditam falsamente saber (WILLIAMSON, 2000, cp. 11). Para críticas à norma-K, relacionadas a questões epistemológicas do testemunho discutidas abaixo, confira os trabalhos de Weiner

[61] SORENSEN, R. Epistemic Paradoxes. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemic-paradoxes/. Acesso em: 20 out. 2021.

(2005), Douven (2006) e Lackey (2008).

A norma-K expõe uma qualificação necessária à **RP**, uma sensitividade ao contexto, em particular, à importância do testemunho. Após procurar brevemente, você assere que o anel de plástico que eu perdi em seu apartamento não está lá. Eu respondo: "Não é de plástico, é de diamantes". Agora você diria, em vez disso, algo como "Bem, eu não tenho certeza [ou, eu não sei]. Melhor eu verificar com mais cuidado". Se essa variação na disposição de asserir se deve a uma variação nos padrões de conhecimento, a **RP** precisa de uma relativização a contextos. O **Contextualismo Epistêmico** explica que os dados assertivos devido às atribuições de conhecimento na forma "S sabe que **p**" variam de acordo com o contexto. "Conhecer" assim como "alto" é relativo a um padrão (classe comparativa) ou indexical (LEWIS, 1979, 1983, 1996; UNGER, 1984; COHEN, 1988, DEROSE, 1992, 1995, 2002; RYSIEW, 2016)[62]

Há outra sensitividade contextual que, defensavelmente, deveria ser incorporada à **RP**. De um ponto de vista wittgensteiniano, derivado particularmente de *On Certainty* (1969), a justificação de uma crença termina em crenças **sem fundamento**. Anscombe (1981) argumenta que o conhecimento histórico não resulta, ou não resulta apenas, do testemunho direto dos sentidos, como proposto por Hume (1978, I-III, IV). Em vez disso, haverá certas verdades históricas (como a de que César foi assassinado) que servem como proposições "fulcrais" ou sem fundamento que são "isentas de dúvidas" (OC 341). Elas são aceitas por *default* por aqueles que participam dessas pesquisas históricas, servindo para confirmar a precisão de uma cadeia histórica, em vez de, inversamente, confirmar uma verdade histórica sobre o evento (COADY, 1992; TRAIGER, 1993; ELGIN, 2010). Não obstante, elas não precisam ser tomadas como garantidas em outros contextos de pesquisa.

A **RP** é um passo em direção à introdução de um modelo epistêmico amplo que pode explicar a diferença entre a justificação **última** ou filosófica e a justificação **conversacional**. Quando se exige justificação, o **argumento do regresso infinito** para a justificação – justificação última – conclui que nenhuma cadeia de justificação é completa, visto que aquilo que confere justificação tem de ser também justificado (por uma proposição diferente). Ainda assim, o problema do regresso não tem influência sobre a conversação. Por quê?

---

[62] N.T.: O verbete **Contextualismo Epistêmico** está presente neste volume.

Com a justificação conversacional (por exemplo, a justificação para pares competentes), somos solicitados a justificar uma crença apenas por meio de um desafio legítimo "Como você sabe que **p**?". A pressuposição dessa questão é que o ouvinte tem uma razão específica para desafiar a asserção do falante ou sua posição como conhecedor. Sendo assim, um desafio a uma asserção carrega consigo o ônus da legitimação, o que bloqueia a rota do regresso para o ceticismo caso essa estrutura de **desafio-padrão** possa ser defendida como epistêmica e não meramente como prática ou pragmática. O modelo responde ao problema do regresso sem se comprometer com as alternativas padrão: o ceticismo, o fundacionismo e o coerentismo (RORTY, 1979; WILLIAMS, 1991; BRANDOM, 1994). Para uma perspectiva dessas restrições como pragmáticas, consulte Unger (1975) e Stroud (1984).

Há admitidamente numerosas circunstâncias e exemplos que não parecem estar de acordo com a **RP**. Em um tribunal, o testemunho de uma testemunha não é aceito por *default* pelo jure. Dada a motivação central de publicitários de persuadir mais do que informar não há regra padrão para aceitar os seus testemunhos. Você não aceita por *default* as instruções de direção para o posto de gasolina mais próximo na cidade se o falante lhe disser que o posto está a mais de 3 horas de distância. Você não aceita por *default* o testemunho quando o falante oferece uma opinião sobre um assunto, por exemplo, "O aumento dos impostos sobre a propriedade é um retrocesso" ou "Os preços de habitação cairão ainda mais no próximo trimestre". Mas nesses casos há uma razão especial para o ouvinte não aceitar o testemunho dos falantes. Assim, eles satisfazem a cláusula de **RP** "exceto quando". A aplicação de **RP** vai sendo refinada com a experiência, de modo que mais distinções vão sendo traçadas entre aqueles casos em que deveríamos confiar por *default* e aqueles em que não deveríamos, como, por exemplo, em estórias de pescador.

A **RP** não é o princípio mais fraco que poderia reger a aceitação conversacional. Em vez de sustentar que o testemunho transmite garantia e justificação ou conhecimento, uma tese mais fraca é a de que o testemunho confere apenas alguma razão epistêmica (*pro tanto)* para se acreditar na asserção do falante (PRITCHARD, 2004; GRAHAM, 2006a). Mas essa versão fraca de *RP* produziria apenas uma permissão a uma aceitação qualificada, incompleta. Esse resultado é mais fraco do que a prática conversacional revela.

Se o testemunho segue **RP**, então, está em acordo com a percepção imediata e a memória. Mas o testemunho sofre de uma vulnerabilidade distinta em virtude do nosso exercício de julgamento e livre-arbítrio (GRAHAM, 2004). O testemunho, diferente da percepção e da memória, é um produto de intenções

comunicativas que não é legiforme sob as descrições intencionais relevantes. Nosso livre-arbítrio nos permite deliberadamente enganar, mentir e usar de outras formas de inconfiabilidade intencional. Sobre a insinceridade como distintiva de nosso funcionamento como pessoas, Faulkner (2000). Falantes não respondem mecanicamente a perguntas dos ouvintes. Eles podem se recusar a responder, e, se respondem, podem selecionar, por exemplo, quantos detalhes irão fornecer.

Apesar disso, explicamos as asserções dos falantes pelo fato de as vermos como racionalmente motivas e sem negar livre-arbítrio ou responsabilidade aos falantes. O falante oferece uma asserção ao ouvinte com a presunção (griceana) de que o falante tem um interesse em informar o ouvinte. Em casos em que o falante nada tem a ganhar, não há motivação racional para mentir (*vide* seções 6.4 e 7.1). Sem motivação racional, o falante não mente. Mas ao falar a verdade, o falante exerce seu livre-arbítrio, satisfazendo a condição necessária para atribuição de responsabilidade pela asserção.

4. A transmissão de conhecimento

Tanto a norma-K quanto a **RP** apoiam um princípio para a transmissão de conhecimento por testemunho que tem atraído vários filósofos:

> Se **S** sabe que **p**, **S** assere que **p** para **O** e **O** aceita **p** com base no testemunho de **S**, então **O** sabe que **p**. (HINTIKKA, 1962; WELBOURNE, 1979, 1981, 1993; EVANS, 1982; ROSS, 1986; CRAIG, 1990; ADLER, 1996; AUDI, 1997; REYNOLDS, 2002; SUTTON, 2007).

Se a norma-K estiver correta e, de acordo com a suposição acima, os falantes geralmente estiverem em conformidade com ela, então, em condições normais, um ouvinte tem razões suficientes para tratar a asserção do falante como aquilo que o falante sabe. A resposta comum ao desafio “Por que você acredita no testemunho de um estranho?” é “Por que eu não deveria?”. Essa resposta implica que o ônus de justificar a dúvida recai sobre o desafiante. Os ouvintes assim respondem pois consideram-se na posse de boas razões para aceitar a asserção dos falantes.

Vários exemplos, derivados da bibliografia sobre o problema de Gettier, levantam problemas para esse modelo e similares. Considere a variante de um exemplo bem conhecido. Jones pergunta a um estranho em São Paulo sobre a localização do Museu da Língua Portuguesa e o estranho responde "Pegue a linha amarela para a Estação da Luz." Jones acabou escolhendo o estranho **por acidente em meio a um grupo de estranhos** cuja maioria não é confiável. Será que essa escolha sortuda impede que Jones adquira conhecimento baseado no testemunho do estranho? A razão para se responder "não" a essa pergunta diz respeito a Jones saber a localização, e não sobre a confiabilidade do falante. Como o falante sabe a localização, por que Jones não deveria saber a partir do testemunho do falante? Contudo, dada a resposta geral a que se dá ao famoso caso do "celeiro falso", isso é contestável. Problemas semelhantes forçam os defensores do modelo de transmissão a incluir condições de que as faculdades cognitivas dos ouvintes estão funcionando bem para alcançar a meta da verdade em ambientes apropriados (PLANTINGA, 1993).

Talvez, entretanto, a suposição inicial de que o conhecimento dos falantes é uma condição necessária para a transmissão de conhecimento para o ouvinte possa ser abandonada. Uma proposta é a de que a asserção do falante de que *p* pode ser suficiente para gerar conhecimento para um ouvinte na ausência de anuladores ainda que o falante não tenha conhecimento (LACKEY, 1999, 2003, 2008; GRAHAM, 2000c; KUSCH, 2002).

Eis um exemplo em apoio a essa proposta: uma estudante que plausivelmente saberia que **p** (por exemplo, que ela mora em na Rua Guaicurus), mas não sabe por que tem dúvidas céticas geradas pelo argumento do sonho. A asserção da estudante sobre onde ela mora, porém, é suficiente para um ouvinte que não tem essas dúvidas saber onde ela mora. Exemplos como esses, porém, são problemáticos, visto que se a norma-K estiver correta e a estudante não tem conhecimento, ela **apresenta-se de forma errada**, mesmo que transmita conhecimento.

Independente da norma-K, o exemplo implica uma instabilidade de crenças, permitindo que um contra-argumento que soe irrefutável para o crente seja suficiente para gerar dúvidas que anulam crenças. Seus alunos, reconhecendo a força persuasiva do argumento dos sonhos, deixariam de acreditar que estão em uma sala de aula? A estudante que apropriadamente sofre de dúvidas céticas sobre se ela mora na Rua Guaicurus não manifesta mudança em seu comportamento, sinalizando que suas dúvidas atuais são transitórias. As crenças não podem ser tão subjetivas ou instáveis a ponto de permitir que qualquer dúvida razoável as

derrubem, por exemplo, as dúvidas (transitórias) de Romeu sobre o amor de Julieta por ele, ocasionadas por ela ter ido sem ele a uma festa de solteiros. Se a crença for uma condição na análise de conhecimento, a perturbação por ansiedade epistêmica não pode ser suficiente para perda da permissão [*entitlement*] à crença. O ponto se generaliza. Esses contraexemplos à tese de transmissão de conhecimento supostamente funcionam, em parte, por satisfazerem outras condições para o conhecimento além da crença. Se a crença não é meramente uma condição psicológica, cujo contrário é a dúvida, mas tem uma dimensão normativa em seu papel no conhecimento, como a **permissão** à crença, haverá um laço estreito entre as condições que derrubam a permissão e as condições que derrubam a posição epistêmica de um sujeito relativa ao conhecimento. Se assim for, a asserção feita pela estudante é justificada e o conhecimento transmitido ao ouvinte; não gerado por ele.

Outros casos difíceis como esse são apresentados em nome de uma rejeição do modelo de transmissão de conhecimento. A alternativa de Lackey (2008) é a de que as palavras de um falante e, especificamente sua confiabilidade, são o lócus do conhecimento testemunhal, mais do que, digamos, o seu conhecimento.

Um modelo bem diferente para a transmissão de conhecimento testemunhal baseia-se no modelo teórico de informação de conhecimento de Dretske:

> Se a asserção de **S** de que **p** para **O** carrega a informação de que **p**, e **O** aceita que **p** com base no testemunho de **S**, então **O** sabe que **p**. (DRETSKE, 1981; GRAHAM, 2000a, 2000c).

O transporte de informação é uma questão de relações legiformes entre um sinal e uma fonte. O sinal não pode carregar a informação de que **p** a menos que **p**, e, assim, a informação atenda à exigência de factividade do conhecimento (se **S** sabe que **p**, então **p**).

Assim como o conhecimento, o sinal carregar a informação de que *p* poderá depender das alternativas relevantes. No exemplo de Harman (1973), um jornalista confiável relata seu conhecimento de certo evento político e o relato é aceito por um de seus leitores, H. Mas alguns outros jornais, incluindo o jornal local – não o jornal confiável lido por H – oferecem sinceramente relatos diferentes, embora errôneos. Esses relatos divergentes contam como alternativas relevantes à crença do leitor. A resposta dominante é a de que essas outras fontes impedem a transmissão do conhecimento do jornal para **H**, uma vez que **H poderia facilmente** ter lido um

dos outros jornais, de modo que a informação não seria transmitida.

Outras perplexidades para a condição de transmissão são introduzidas por um exemplo de Dretske (1982) sobre um *connoisseur* competente em discernir vinhos Medoc, que ele sabe serem de Bordeaux. Contudo, ele acredita erroneamente que os Chiantis são também de Bordeaux, embora ainda possa discernir facilmente um Medoc de um Chianti. Ele diz verdadeiramente a um leigo que o vinho que estão a beber é um Medoc, que vem Bordeaux. Dretske afirma que, emobora o *conneisseur* saiba que o vinho é de Bordeaux, o leigo não. O *connoisseiur* passa as suas vulnerabilidades ao leigo, embora Dretske conclua que o próprio *connoisseur* está imune a elas:

> Você não pode aprender que **P** de alguém que lhe diz que **P** caso essa pessoa dissesse que **P** sendo **P** ou não o caso, e isso vale ainda que a pessoa saiba que **P** (DRETSKE, 1982, p. 110).

A despeito do apelo a uma análise subjuntiva, o argumento de Dretske pressupõe que as vulnerabilidades do *connoisseur* enfraquecem apenas o conhecimento do leigo, e não o dele próprio. Se aceitas, conclui Dretske, essas suposições geram um problema para o modelo de transmissão; embora os prospectos para o modelo informacional sejam mais favoráveis, uma vez que o testemunho do especialista "carrega", na melhor das hipóteses, "a informação de que o vinho era um Bordeaux **ou** um Chiante" (GRAHAM 2000a; COADY, 1992, cap. 12, grifo do autor).

5. Reducionismo e antirreducionismo: preliminares

Quando os ouvintes têm permissão epistêmica [*entitlement*] para aceitar a asserção do falante, essa permissão se deve ao testemunho em si mesmo ou a outras fontes? A permissão é conferida *a priori* ou é justificada *a posteriori*? Essas questões têm sido o centro das discussões, apesar de suas pressuposições serem questionadas (KUSCH, 2002, parte I; FRICKER, 2007; LACKEY, 2008).

Considera-se que a perspectiva de que as nossas aceitações corriqueiras de testemunhos são justificadas *a posteriori* depende da **tese reducionista** de que o testemunho, diferente da percepção, não é uma fonte fundamental de garantia. A aceitação do testemunho reside em outras fontes empíricas familiares e *a posteriori*.

Em particular, a percepção, a memória e a indução.

Ao contrário do que pode parecer, os antirreducionistas admitem que o testemunho dependa de outras fontes como a percepção. Mas essa dependência, dizem, é apenas psicológica ou causal. A garantia ou a justificação epistêmica para aceitar o testemunho, porém, não precisa essencialmente recorrer a essas outras fontes. Ela pode fazer referência apenas ao conhecimento do falante, à palavra dada (uma promessa) e outros princípios que sejam puramente testemunhais (AUDI, 1997). Defesas similares são feitas por Coady (1992), para críticas, confira Fricker (1995) e Graham (2000b).

Estritamente falando, o reducionismo e o antirreducionismo não são incompatíveis. A mesma transmissão testemunhal pode ser justificada em ambas as formas, de modo que a justificação pode ser sobreposta, atendendo as condições inferenciais e não-inferenciais (GRAHAM, 2006b). No entanto, assumiremos que as fontes de justificação (garantia, permissão) reducionistas e antirreducionistas são incompatíveis nos casos de transmissão testemunhal, pois é essa a forma na qual elas são dialeticamente apresentadas.

Hume é considerado como o principal proponente do reducionismo (*vide* HUME, 1978, I.III-IV) em grande parte devido às suas posições expressas em *Of Miracles* (1748), um ensaio direcionado à questão da justificação na aceitação de testemunho de milagres. Acerca de testemunhos sobrenaturais, consulte Coady (1994). Eis os pontos principais:

> A nossa segurança em qualquer argumento deste gênero [de testemunho] não deriva de outro princípio se não de nossa observação da veracidade do testemunho humano e da conformidade geral dos fatos com os relatos das testemunhas. (HUME 1977, p. 74).

> A razão pela qual atribuímos qualquer crédito às testemunhas e aos historiadores não deveria de qualquer **conexão**, que percebemos *a priori*, entre o testemunho e a realidade, mas porque estamos habituados a encontrar uma conformidade entre eles. (HUME, 1977, p. 75).

Nas interpretações usuais dessas passagens, cada instância de transmissão testemunhal é justificada apenas por um registro implícito do agente acerca da

proporção de sucessos testemunhais passados, talvez restritos a comunidades comunicacionais de tipos de testemunhos e falantes. Se assim for, uma visão humiana estaria em oposição à **RP**. Para discussões da perspectiva de Hume sobre o testemunho que rejeitam essas interpretações usuais, consulte os trabalhos de Traiger (1993), Faulkner (1998), Root (2001), Van Cleve (2006) e Gelfert (2010a). Esse modelo empirista puro é a base para o contraste padrão a uma visão "reidiana":

> A posição de Reid é a de que qualquer afirmação é digna de crédito até que seja mostrado o contrário; ao passo que Hume sugere que evidências específicas para sua confiabilidade são necessárias. (STEVENSON, 1993, p. 433). Confira, também, Wolterstorff (2001) e Audi (2006).

A explicação reidiana da confiança no testemunho é a de que Deus planejou que fôssemos “criaturas sociais”, que nos implantou “uma propensão para falar a verdade” – o princípio de veracidade – bem como “uma disposição para confiar na veracidade dos outros e acreditar no que nos dizem” – o princípio da credulidade (REID, 1983, p. 94-95).

O contraste Reid-Hume precisa ser moderado, contudo, caso a maneira usual de se obter evidência específica seja por verificação da confiabilidade e sinceridade do falante, que, como notado anteriormente, não é geralmente viável. A suposição de que oferecer e aceitar testemunhos não poderia ser um hábito ou prática regular alimenta o antirreducionismo. O reducionismo não pode estar certo, defende-se, pois os ouvintes sabem muito pouco sobre os falantes e não podem descobrir mais nas trocas testemunhais (WEBB, 1993; FOLEY, 1994). A posição de Hume pode ser recuperada – seu endosso da nossa ampla dependência (epistêmica e doxástica) do testemunho – caso haja, e tem de haver, maneiras de adquirir evidência a favor da aceitação do testemunho que não envolvam verificações onerosas das credenciais de um falante em particular, tal como as evidências de fundo. Esse resgate neutralizaria a observação de Coady:

> Em nossas relações normais com os outros adquirimos informações sem essa preocupação de inferir a aceitabilidade da comunicação de premissas sobre honestidade, confiabilidade, probabilidade, etc. de nossos comunicantes […]. (COADY, 1992, p. 143;

> para preocupações semelhantes, AUDI, 1997).

Schiffer objeta que nesse argumento há uma confusão entre o epistêmico e o psicológico:

> Saber que **p** com base em saber que **q** não se trata de um movimento real de pensamento, das considerações que alguém de fato pondera; trate-se da estrutura de crenças que sustenta a conclusão (2003, p. 303; FRICKER 1995; BURGE, 1997).

Se a automaticidade de nossa reação ao testemunho não é decisiva para saber se a base epistêmica é *a priori,* inata ou empírica, então, da mesma forma, a evidência de uma aceitação típica de testemunho é evidência de que a nossa confiança nos falantes não é "cega", visto que os ouvintes são reativos quando os falantes não são confiáveis ou não são sinceros.

Outra objeção ao reducionismo humiano é a de que qualquer tentativa de justificar o testemunho por meio de uma inferência indutiva será inevitavelmente circular. Pois os fundamentos da justificação serão quase certamente obtidos, em parte, por meio de testemunhos (COADY, 1992). Essa crítica pressupõe que, para justificar a confiança no testemunho em geral ou em um caso particular, é preciso recorrer às evidências de sucesso testemunhal no passado. Mas não é evidente que essa suposição esteja correta, ou que a restrição não excluiria, igualmente, a justificação da percepção (*vide* ALSTON, 1993).

Shogenji (2006) responde a essa objeção de circularidade e a objeção "transcendental" (relacionada a um argumento do tipo davidsoniano (1984) de que a interpretação supõe a credibilidade geral do testemunho) em duas etapas. A credibilidade geral do testemunho é apresentada como uma hipótese, de modo que a credibilidade do testemunho está sujeita a confirmação ou infirmação. Nossa prática testemunhal tem se mostrado extremamente bem confirmada, ainda que tacitamente, por meio de seu imenso sucesso. A confiança na prática baseia-se epistemicamente nessa confirmação tácita como parte de nossa competência herdada e desenvolvida na prática testemunhal (ADLER, 1990, 2002).

Outra suposta dificuldade ao humiano é diz respeito à sua negação de qualquer conexão *a priori* "entre o testemunho e a realidade" implicar que

> poderíamos ter descoberto (embora de fato não o tenhamos) que não havia qualquer conformidade entre o testemunho e a realidade. (COADY, 1992, p. 85).

Se a posição de Hume permitisse essa descoberta, seria difícil entender como a prática do testemunho persiste de forma tão robusta, uma vez que as falhas minariam a confiança. Mas o resultado também sugere que a posição de Hume não precisa permitir essa possibilidade (SCHMITT, 1994a; LYONS, 1997). A exigência de justificar empiricamente a confiança no testemunho não implica que não existam condições necessárias tais que devam ser satisfeitas para que a prática seja sustentada. Não existe uma ligação *a priori* entre piscinas particulares e riqueza. No entanto, um alto nível de riqueza pode ser uma condição necessária importante para a construção contínua de piscinas particulares.

Contudo, ainda que Hume aceite a possibilidade de um mundo em que se descubra que o testemunho e a realidade não coincidem, outra dificuldade surge:

> [...] sempre que eles [os "marcianos"] constroem sentenças dirigidas uns aos outros na ausência (fora da proximidade) das coisas designadas pelos nomes, mas ao mesmo tempo estão em posição de fazer relatos, como é de se esperar, eles parecem nos dizer aquilo o que nós (colocados mais sinopticamente) podemos observar como falso. Mas, em tal situação, que razão haveria para acreditar que eles próprios tinham a prática de fazer relatos? (COADY 1992, 85).

Essas objeções culminam em um argumento de que o significado ou o conteúdo, assim como o aprendizado da linguagem, são considerados impossíveis na ausência de uma conexão *a priori* entre o testemunho e a verdade. Pois, se formos constantemente frustrados ao verificar a verdade em nossas tentativas de traduzir elocuções nativas, acabamos por minar a nossa pretensão de compreendê-las, ou mesmo de lhes atribuir conteúdo (COADY, 1992) Para críticas, consulte Graham (2000b).

O argumento provém de Davidson (1984). Ele sustenta ser uma verdade conceitual que atribuímos racionalidade aos falantes quando os interpretamos, o que implica, para Davidson, que as crenças do falante são predominantemente como as nossas e, mais discutivelmente, que são predominantemente verdadeiras.

No entanto, mesmo que essas teses davidsonianas se sustentem, há uma barreira para transferi-las para o testemunho. A vasta coleção compartilhada de crenças que, nas palavras de Davidson, são "muito enfadonhas, banais ou familiares para serem notadas" (1984, p. 199) é pequena em comparação ao conjunto de crenças que provavelmente serão expressas em testemunhos, uma vez que os últimos são apresentados apenas na presunção de sua informatividade aos ouvintes. Mas se o testemunho é informativo, as asserções estão entre os constituintes mais arriscados de nosso vasto histórico de crenças "enfadonhas". Consequentemente, elas são candidatas mais fracas para a justificação interpretativa *a priori* de Davidson. Dentre as crenças *a priori* com verdade garantida pelo raciocínio davidsoniano estariam aquelas como a de que existe uma terra, 2 + 2 = 4 e as bactérias não estudam astrofísica. Exceto em circunstâncias incomuns, esses não são o tipo de crença cuja asserção fosse informativa (ADLER, 1994; FRICKER, 1995; ELGIN, 2002). Para dúvidas sobre uma abordagem davidsoniana, confira Ebbs (2002).

Essa seção apresentou um esboço do reducionismo suficiente para um exame de algumas críticas antirreducionistas e algumas *a priori* a essa perspectiva. Não vimos, porém, uma explicação detalhada de qualquer uma dessas posições. Embora a evidência de fundo delineada acima (seção 2) não favoreça estritamente as perspectivas reducionistas ou antirreducionistas, ela desempenha um papel crucial para o reducionista, que será discutido a seguir na seção 6. A seção 7 cobre uma ampla gama de perspectivas antirreducionistas.

6. Abordagens reducionistas ou *a posteriori*

O apelo a evidências de fundo para a prática testemunhal contribui para o desenvolvimento de várias abordagens *a posteriori* da justificação do testemunho com várias implicações para o reducionismo. A abordagem da indução enumerativa atribuída ao *Of Miracles*, de Hume, é apenas um tipo de posição *a posteriori* (LYONS, 1997; RYSIEW, 2000). Não há suposição de que essas abordagens sejam mutuamente exclusivas, e são óbvias as maneiras pelas quais elas são complementares entre si.

6.1. Evidência de fundo e aprendizagem

As evidências de fundo enumeradas acima (seção 2) são incorporadas ao corpo de crenças. Elas constituem a nós uma vasta fonte de evidência com respeito à confiabilidade do testemunho (*vide* PRITCHARD, 2004). Adquirimos conhecimento da confiabilidade do testemunho, bem como conhecimento dos domínios nos quais a palavra dos outros não é aceita por *default* (por exemplo, vendedores sobre a qualidade das marcas concorrentes).

Nessa linha de pensamento estão os recursos para se opor àqueles que usam de nossa ampla dependência do testemunho para insistir que muitas de nossas crenças repousam em uma frágil base ética, por exemplo:

> A confiabilidade dos membros de comunidades epistêmicas é a fundação última para grande parte de nosso conhecimento (HARDWIG, 1991, p. 694). Para desenvolvimentos e críticas, confira Webb (1993), Govier (1993), Adler (1994), Baier (1994), Holton (1994) e Shapin (1994).

Em oposição a essa alegação de fragilidade, apresentamos contextos testemunhais com poderosas crenças de fundo (evidências) para confiar na palavra do falante.

Pesquisas empíricas recentes mostram que crianças pequenas confiam no testemunho. Contudo, a confiança é seletiva o bastante para lançar dúvidas sobre a perspectiva reidiana de que crianças são altamente crédulas (HARRIS, 2002). Em uma revisão dos dados atual, a evidência apresentada é a de que crianças pequenas "mantêm um histórico da confiabilidade de informantes em potencial" e "monitoram os padrões culturais de informantes potenciais" (HARRIS; CORRIVEAU, 2011). Estendem o tema, os autores Koenig e Harris (2007). Harris e Corriveau (2011) concluem que "tomadas juntas, essas duas heurísticas favorecem a transmissão de informações que são verdadeiras ou culturalmente típicas".

Mesmo que o conhecimento que sutilmente guia os nossos padrões de aceitação de testemunhos seja obtido anteriormente ao contexto testemunhal, ele claramente não é conhecimento *a priori* – conhecimento que não depende da experiência. O apelo à evidência de fundo para justificar nossa prática testemunhal diverge da acusação de que uma abordagem empírica ou *a posteriori* exige que "nos mantenhamos neutros ou céticos sobre informações a menos que tenhamos

bases empíricas para acreditar que seja confiável" (BURGE, 1993, p. 473).

6.2. Uma posição reducionista mínima

Elizabeth Fricker (1987, 1994, 1995, 2004, 2006) argumenta a favor de uma justificação reducionista e internista para trocas testemunhais particulares (locais), na qual o testemunho é considerado inferencial ou indireto, ao contrário da percepção, que ela considera como fonte direta de justificação para as crenças correspondentes (*vide* SUTTON, 2007). Ela é cética quanto a uma tese reducionista global para estabelecer a confiabilidade geral do testemunho. Com restrições, Fricker nega que tenhamos direito de aceitar por *default* a confiabilidade do testemunho, embora ela acredite que haja uma aceitação por *default* quando julgamos a sinceridade do falante. Ela considera qualquer regra como **RP** como "um passe livre epistêmico para a credulidade e aceitação indiscriminada" (1994, p. 126; 1995). Fricker defende que os ouvintes podem obter evidência independente para confirmar a crença de que um falante é confiável. Ela destaca que "insinceridade e erros honestos são perfeitamente possíveis":

> Um ouvinte deve sempre se engajar em alguma avaliação sobre a confiabilidade do falante. Acreditar no que é asserido sem tal avaliação é acreditar cegamente, acriticamente. Isso é credulidade (145).

Posteriormente, ao contrastar explicitamente sua perspectiva com uma análoga à *RP* (a tese *PR*), ela escreve:

> [...] minha abordagem exige que um ouvinte sempre tome uma posição crítica quanto ao falante a fim de avaliar sua confiabilidade; [...] Em minha abordagem, mas não na tese **PR**, o ouvinte tem sempre que monitorar criticamente o falante (1994, p. 154; 1995).

Contudo, se o monitoramento crítico exigido for apenas uma "sensitividade contrafactual" do tipo "se houvesse qualquer sinal de inconfiabilidade, [o ouvinte] deveria notá-los" (1995, p. 154; WEINER, 2003), então nenhum esforço especial é

exigido dos ouvintes, e suas diferenças com aqueles que defendem *RP* ou uma tese antirreducionista mínima desaparecem (GOLDBERG; HENDERSON, 2006). Se, por outro lado, exigem-se esforços especiais ao ouvinte, e se nossa prática atual está de acordo com *RP*, é duvidoso se sua proposta satisfaz à tese de que a verificação é inviável. Essa dificuldade se aplica também a abordagens contextualistas como as de Jones (1999) ou Kush (2002).

6.3. Estrutura inferencial 1: uma análise bayesiana

O papel que a plausibilidade prévia ou a probabilidade epistêmica desempenham no cerne de uma perspectiva humiana sobre o testemunho pode ser convertido em uma justificação bayesiana do testemunho. Para uma análise bayesiana do argumento de Hume, em *Of Miracles*, consulte Owen (1987) e Sobel (1987). Baseado em uma análise que Friedman (1987) faz de contextos legais, Goldman (1999, 4.2-4.4) apresenta o seguinte modelo: Dado que uma testemunha testifica sobre um fato **X**, qual é a probabilidade de **X**? A resposta, dada pelo Teorema de Bayes, é a de que a probabilidade de **X** é uma função da expectabilidade [*likelihood*] de que a testemunha vá testemunhar, fosse **X** o caso, e a probabilidade prévia deste fato. Se a expectabilidade do testemunho for maior dado **X** do que dado não-**X**, então o testemunho aumenta a probabilidade de **X** comparado à sua probabilidade original ou prévia. Como é típico em análises bayesianas, a questão chave é como os indivíduos estimariam as várias expectabilidades e garantiriam as probabilidades prévias (FRIEDMAN, 1987; GOLDMAN, 1999).

Também junto a linhas bayesianas, Goldman (1999) aplica ao testemunho um teorema seu e de Shaked (GOLDMAN; SHAKED, 1991). O teorema estabelece que sob certas circunstâncias (por exemplo, de que há uma expectabilidade objetiva de que a testemunha irá testemunhar que **p**, caso **p**), o grau de crença posterior baseado no testemunho irá refletir uma maior proximidade objetiva à verdade que o grau de crença prévio.

O modelo bayesiano fornece uma representação do importante valor epistêmico do testemunho. Mas sua aplicação à aceitação do testemunho requer uma explicação da relação dos graus de crença a crenças plenas ou totais, pois os falantes normalmente apresentam asserções irrestritas e os ouvintes normalmente as aceitam do modo como foram apresentadas.

6. 4. Estrutura inferencial 2: inferência a favor da melhor explicação

Se a aceitação de testemunhos atuais é baseada em uma indução enumerativa acerca de aceitações passadas, a indução requer verificação das asserções que os ouvintes aceitaram. Essas verificações por si mesmas apelarão a testemunhos para sua corroboração. Ainda que esse tipo de circularidade seja aceitável, como sugerido anteriormente, correlações apenas não parecem ser fortes o bastante para justificar a nossa conformidade a **RP** e a tese da aceitação típica. Além disso, o que contaria como instâncias epistemicamente similares de contextos testemunhais? Contextos testemunhais são tão diversos quanto às circunstâncias dos falantes.

Mas em vez de depender apenas da extrapolação de correlações, inferências indutivas, incluindo a indução enumerativa, podem tomar a forma de uma **inferência a favor da melhor explicação** (**IME**). (*vide* DOUVEN, 2017)[63] . A IME é particularmente poderosa nas ciências, pois justifica os raciocínios que partem de surpresas ou enigmas observacionais e inferem a existência de entidades teóricas que as explicam, *e.g*., a explicação do porquê o gelo flutua na água por apelo às ligações de hidrogênio. Consulte Lipton (2004) sobre a diferença entre inferência a favor da hipótese preferida [*loviest*] e inferência a favor da hipótese mais plausível [*likeliest*].

O papel da IME no testemunho é direto. Normalmente, se um estranho responde à sua pergunta de como chegar na Pampulha, dizendo "Pegue o MOVE linha 51…", a melhor explicação sobre o motivo para ele ter dito isso é que ele acreditava nisso (com uma boa razão) e que ele o quis informar disso. A inferência apoia mutuamente a contrafactual que assumimos enquanto ouvintes:

> Alguém não teria asserido que **p** a menos que acreditasse saber que **p** e não teria essa crença se **p** não fosse o caso (HARMAN, 1965; FRICKER, 1995; LIPTON, 1998. 2007; SCHIFFER, 2003; MALMGREN, 2006).

---

[63] DOUVEN, I. Abduction. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2017. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abduction/. Acesso em: 20 out. 2021.

As pessoas, sem dúvida, têm crenças falsas. Nosso apelo à contrafactual pressupõe que geralmente as pessoas têm crenças verdadeiras ou que é assim pelo menos com as informações cotidianas que os ouvintes buscam em testemunhas, que é facilmente obtido e prontamente compartilhado, por exemplo, direções locais.

Caso a IME forneça razões suficientes para se aceitar o testemunho do falante, pode-se argumentar que ela elimina a necessidade de **RP**. O ouvinte trata a declaração do estranho como evidência daquilo que o estranho acredita ou que acredita saber. A inferência não envolve qualquer noção normativa explícita, mesmo que gere o mesmo padrão de aceitação virtualmente automática do testemunho em contextos normais.

No caso de o testemunho ter a sua confiabilidade diminuída, se houvesse mais mentiras e erros, a IME acima poderia ainda ser a melhor explicação do porquê o falante disse o que disse: que ele acreditava nisso porque era verdade. Se um estranho me fornece orientação para pegar a linha de ônibus A no centro, e eu me lembro de ter ouvido algo sobre o relato de fumaça em uma linha de ônibus naquela área, então tenho um motivo específico para desafiar o estranho. No entanto, não estou, por isso, em posição de negar que a melhor explicação de o porquê de ele ter dito o que disse está de acordo com a IME. Para aceitar o testemunho do falante, o ouvinte exige não apenas que a verdade do testemunho do falante forneça a melhor explicação do porquê ele disse o que disse, mas também que isso seja bom o suficiente.

7. Defesas *a priori* do testemunho e oposições ao reducionismo

A representação do antirreducionismo até aqui foi bastante limitada. A crítica de Coady (1992) ao reducionismo é apenas uma de várias abordagens antirreducionistas poderosas. Os trabalhos mais recentes levaram a novos rumos. As posições antirreducionistas de Goldberg (2007), por exemplo, são uma faceta de seu apelo ao testemunho para uma defesa que se estende ao externismo de conteúdo e a uma epistemologia confiabilista.

7.1. Permissão a *priori*

Em um artigo fundacional, Burge (1993, 1997) apresenta uma defesa *a priori* de uma variante de **RP**. Seu "Princípio de Aceitação" é uma norma facilmente defensável que somente descreve nossa condição epistêmica: seu termo epistêmico crucial é o de permissão [*entitlement*]:

> Uma pessoa tem permissão para aceitar como verdadeiro algo que lhe é apresentado como verdadeiro e que lhe é inteligível a menos que existam fortes razões para não o fazer; (1993, p. 467) Confira Edwards (2000) para a defesa de uma reiteração do Princípio de Aceitação.

O "Princípio de Aceitação" é comparável ao "Princípio de Caridade" de Davidson (1984) e ao "Princípio de Cooperatividade" de Grice (1989) ao endossar que o ouvinte tem uma tendência inerente para aceitar as asserções dos ouvintes. O ouvinte não começa em uma posição neutra ao tratar o ato de asserção do ouvinte, exigindo uma certificação avaliativa como uma condição de sua aceitação. A permissão é conferida pela natureza do contexto testemunhal. A permissão se aplica independentemente de o ouvinte ter qualquer razão particular para confiar no falante.

O argumento desassocia o Princípio de Aceitação da dependência epistêmica essencial à percepção e à memória. Essas apenas servem como fontes para preservar o conteúdo (BURGE, 1997, p. 28). Confira, também, Burge (1997) para uma resposta a Cristensen e Kornblith. Burge resume seu principal argumento como se segue:

> Temos uma permissão *a priori* para aceitar algo que é *prima facie* inteligível e apresentado como verdadeiro. Pois conteúdos proposicionais *prima facie* inteligíveis e *prima facie* apresentados como verdadeiros carregam uma relação conceitual *prima facie a priori* com uma fonte racional de apresentações-de-algo-como-verdadeiro [*presentations-as-true*] verdadeiras: expressões proposicionais inteligíveis pressupõem habilidades racionais e permissão; assim, apresentações-de-algo-como-verdadeiro inteligíveis são *prima facie* acompanhadas por uma fonte racional

> ou recurso da razão; e tanto o conteúdo de uma apresentação-algo-como-verdadeiro proposicional inteligível quanto a racionalidade *prima facie* de sua fonte indicam uma fonte *prima facie* de verdade. A afirmação inteligível é a face da razão, e a razão é um guia para a verdade. Temos *prima facie* uma permissão *a priori* para aceitar afirmações inteligíveis à primeira vista (BURGE, 1993, p. 472-473). Para críticas, consulte Audi (2004). Malmgren (2006) oferece uma crítica estendida a Burgue, defendendo uma forma de IME.

O raciocínio de Burge tem aplicações para além do testemunho como se torna manifesto pela objeção de que se a inteligibilidade da afirmação do falante depende de uma estrutura inferencial de um mecanismo de comunicação, então um mecanismo de conservação impuro seria necessário para a compreensão, contrário a defesa de Burge de uma permissão *a priori* (BEZUIDENHOUT, 1998). Porém, mesmo que um ouvinte consiga entender direta ou não-inferencialmente o significado da asserção do falante, a questão epistemológica – sobre o que justifica ou permite a crença – permanece aberta. Para propósitos epistemológicos, muitos detalhes da natureza real do mecanismo de comunicação podem ser abstraídos.

O argumento de Burge tem um alcance para além do testemunho. Se a inteligibilidade da contribuição do falante não é dependente dos processos de compreensão – se a permissão *a priori* reside na razão do falante – então a permissão é aplicável não apenas ao conhecimento das crenças dos outros (MORAN, 2005), mas também à aquisição de crenças. As crenças, porém, visam responder à razão.

Ainda que o escopo do argumento de Burge vá além do que foi proposto, a permissão que ele confere requer "suplementação empírica" a fim de responder considerações contrárias (BURGE, 1997). Sem suplementação empírica, possibilidades altamente implausíveis de erros contam como razões enfraquecedoras. Um estranho me fornece orientações. Mas ele fala com o mesmo sotaque de outro estranho que recentemente me deu orientações falsas. Sem informações empíricas adicionais não estou em posição de excluir a impressão de a informação atual ser suspeita por conta de sua afinidade com a informação anterior. Desse modo, acabo por impugnar indivíduos como informantes devido a fazerem parte de um grupo que compartilha determinado sotaque (*vide* seção 8.1 sobre "silenciamento"). A evidência fraca é ainda assim suficiente para anular a minha permissão. Contra o conhecimento

comum de fundo, porém, essa evidência fraca – a correlação muito fraca entre sotaques e confiabilidade ou veracidade – é facilmente derrotada.

O argumento de Burge começa com um contraste entre justificação e permissão. A justificação exige articulação da razão. Essa noção exigente de justificação explica por que Burge pensa que um viés-positivo ou pré-disposição pode ser defendido somente em uma base *a priori.* Presumivelmente, Burge considera que não temos acesso ao conhecimento de fundo da confiabilidade empírica, visto que geralmente não somos capazes de articular esse conhecimento. Terá também o reducionista de endossar a exigência de articulação e acessibilidade? A confiabilidade do testemunho poderia ser uma crença central, embora inacessível ou não prontamente acessível, que estrutura o modo como aceitamos testemunhos sem a representação como uma simples crença proposicional (*vide* BERGMANN 2006).

7.2. Autoconfiança

As nossas atividades cognitivas ou epistêmicas têm pressuposições (reidianas) não apenas de confiança na percepção ou memória, mas em si mesmas (LEHRER, 1997, 2006). Dessas pressuposições de autoconfiança um argumento de paridade ou consistência pode ser construído a favor da confiança na palavra dos outros (GIBBARD, 1990; FOLEY, 1994, 2001). Pois, se confiamos em nossas próprias crenças, como de fato fazemos, deveríamos confiar nas crenças dos outros, visto que dependemos extensivamente dos outros para nossas próprias opiniões e

> [...] é racional para mim pensar que minhas faculdades intelectuais e meu ambiente intelectual são amplamente similares ao deles (FOLEY, 1994, p. 63).

Como dito, esse argumento contém elementos *a posteriori*, especificamente na pressuposição de "similaridade", além da pressuposição correta de nossa extensiva dependência do testemunho de outros para nossas próprias opiniões.

O argumento da paridade da autoconfiança também pressupõe uma analogia entre a nossa confiança em nós mesmos e a nossa confiança nos outros. Mas quando eu confio em minhas próprias crenças e em suas fontes, minha confiança é imposta da perspectiva de primeira pessoa. Não posso pensar "**p**, mas talvez eu

não devesse confiar em mim mesmo ou minhas fontes para acreditar que **p**". Contudo, não há tal imposição de meu ponto de vista com respeito a crenças de outra pessoa. Eu posso acreditar que você acredita que **p**, embora eu não acredite que **p**.

Os proponentes do argumento da paridade poderiam responder mudando a ênfase para as condições que estabelecem que eu corretamente confio em mim mesmo, mantendo que elas são apenas condições para o endosso dos *outputs* de nossos mecanismos cognitivos. O argumento invocaria, então, a similaridade desses mecanismos que perpassam a comunidade humana, a fim de alcançar a sua conclusão. Para um exame crítico do argumento da paridade, veja Schmitt (2002) e K. Jones (2002) para outras questões sobre autoconfiança relacionadas ao testemunho.

7.3. As bases morais da epistemologia do testemunho: a perspectiva do aval

A "Perspectiva do Aval" [*Assurance View*] (ROSS 1986; MORAN 2005; HINCHMAN, 2005; FAULKNER, 2007; LACKEY, 2008; SCHMITT, 2010) defende que uma asserção de um informante não é uma evidência a favor daquilo que ele acredita ou da verdade daquilo que ele assere. A permissão que o ouvinte tem para a sua crença reside na posição do falante honrando suas palavras, dando seu aval.

Se o testemunho de um falante fosse evidência da verdade da crença expressa por sua asserção, então caso o ouvinte pudesse adquirir diretamente essa crença, não haveria força epistêmica adicional para o testemunho. Na Perspectiva do Aval, o testemunho tem força epistêmica: O falante livremente se responsabiliza pela verdade de sua asserção. O que é distintivo do testemunho na Perspectiva do Aval é que:

> [...] quando o ouvinte acredita no falante, ele não apenas acredita naquilo que é dito, mas o faz com base na aceitação da palavra do falante (MORAN, 2005, p. 2).

Essa situação normal é epistemicamente diferente daquela na qual o ouvinte adquire a crença pretendida, porém

> o ouvinte pode não acreditar de todo no falante, considerá-lo um vigarista, mas, ainda assim, acreditar

> que o que ele disse é de fato verdadeiro (MORAN, 2005, 2).

Alguns sustentam que o aval necessário é vinculativo o bastante para que a asserção do falante ao ouvinte, sob condições normais, equivalha ao falante dando sua palavra ao ouvinte (THOMSON 1990; ELGIN 2001; para comparações entre prometer e asserir, WATSON 2004). Confiar em um falante é descartar (dentro de certos limites) contra-evidências ao que ele assere (WELBOURNE, 1979, 1981, 1993). Se eu acredito que o ônibus 5201 para na estação UFMG, mas confio em um estranho que me diz que este não é o caso, então suspendo o meu juízo sobre minha crença contrária anterior e, normalmente, passo acreditar no que foi dito.

A Perspectiva do Aval baseia-se na distinção de Grice (1989) entre significado natural e não natural. Uma fotografia de um homem e uma mulher juntos é uma evidência do encontro deles, independentemente das intenções do fotógrafo ou daquele que apresenta a fotografia. Em contraste, um desenho das duas pessoas em uma cena semelhante tem o significado não natural de seu encontro escondido, dependendo das intenções do artista. Esse significado não natural é o que as intenções comunicativas de um falante conferem à sua afirmação. O falante não pode simplesmente ver a sua asserção em primeira pessoa como uma evidência de sua verdade. Ele deve tomar sua asserção como algo que depende dele (voluntariamente) e como uma expressão de sua crença, e não como servindo de um indicador da existência de um estado de coisas, que é sua condição de verdade. De acordo com a Perspectiva do Aval, aquilo que confere "valor epistêmico independente" à intenção do falante enquanto razão para acreditar em suas palavras

> só pode ser […] a **apresentação** explícita e imediata de sua elocução como uma razão para acreditar, sendo essa apresentação realizada no próprio ato de asserção. O valor epistêmico de suas palavras é algo conferido publicamente a elas pelo falante através da apresentação de sua elocução como uma asserção […] (MORAN, 2005, 15).

Na Perspectiva do Aval, o falante elege sua elocução como uma razão para a crença, ao passo que, ao apresentar evidências, sua força epistêmica é independente daquele que a apresenta.

Porque o falante garante suas palavras e convida o ouvinte a compreendê-lo, o ouvinte tem a permissão de exigir que o falante honre suas palavras. Alguém que ouve por acaso uma conversa não pode reclamar se asserção do falante for falsa. Para maiores informações, confira a distinção de Hinchman (2005) entre contar e asserir. Fará essa diferença moral alguma diferença epistêmica? Quem ouve por acaso não tem esse dever ético-social para com o falante, e o falante não sente nenhuma obrigação ética de veracidade para com aquele que ouve por acaso. No entanto, quem ouve por acaso tem, ao que parece, as mesmas evidências que o ouvinte.

Baseando-se em Moran (2005) e trabalhos relacionados, os antirreducionistas enfatizam que o testemunho é um conhecimento de segunda mão no seguinte sentido: um ouvinte pode recorrer ao falante quando, ao passar o testemunho do falante adiante, é desafiado. Por exemplo, Joe diz a Mary que Bill e Jane estão se divorciando. Mary conta isso a Fred. Se Fred questionar (desafiar) o testemunho de Mary, ela pode protelar o desafio de Fred: "Bem, me desculpe, mas foi isso que Joe me disse." Joe aceitará essa "batata quente" conforme apropriado à sua responsabilidade. Os antirreducionistas interpretam esse aspecto como uma demonstração de que a epistemologia do testemunho depende das relações sociais e da atribuição de autoridade epistêmica aos falantes. Pois se Joe não puder responder ao desafio de Fred a Mary, Mary perde sua justificação para asserir que Bill e Jane estão se divorciando (*vide* HINCHMAN, 2005; GOLDBERG, 2006; MCMYLER, 2007).

Normalmente, um falante tem de assumir a responsabilidade por um testemunho equivocado. Um contraste análogo vale para argumentos. Se Alex disser a Jane que hoje à noite haverá uma nevasca e Jane passar adiante a informação de que a escola estará fechada amanhã em virtude da tempestade, ela não poderá recorrer a Alex caso seja desafiada a dizer como ela sabe que a escola estará fechada. Ela pode, é claro, recorrer a Alex quanto à crença de que amanhã será um dia de neve. Mas ela não pode recorrer a Alex em relação a seu argumento de que a escola estará fechada em virtude da nevasca. Pois ela aceitou o testemunho (ou evidência) de Alex e o usou para obter a essa conclusão por si própria.

O recurso ao testificador original pode então ser apresentado como um problema para o reducionismo. Caso a transmissão testemunhal seja inferencial, o recurso ao falante original é descartado. Apenas o ouvinte que fez inferência, dada a evidência do testemunho, é responsável por enfrentar o desafio. Mas essa conclusão conflita com a "batata quente" permissível quando o testemunho serve como base para um testemunho posterior.

Mas por que o recurso de Mary a Joe diminui a sua responsabilidade? Afinal, muito embora Mary aceite a palavra de Joe de acordo com as normas de conversação, ela, por sua vez, fornece a Fred a garantia ou aval da veracidade de sua afirmação. Portanto, embora Mary acertadamente recorra a Joe para enfrentar o desafio de Fred (visto que, especificamente, ela ainda não tem os motivos de Joe), o recurso não pode eliminar a responsabilidade de Mary. Novamente, isso é evidente quando o ouvinte descobre ou suspeita que a asserção seja falsa.

8. Outras questões morais e sociais com a epistemologia do testemunho

8.1. Justiça epistêmica: "silenciamento", preconceito e teoria das virtudes

A Perspectiva do Aval é apenas um ponto de entrada para iluminar as sobreposições entre a ética e a epistemologia do testemunho. A dependência que a transferência testemunhal bem-sucedida tem da confiança do ouvinte é outra. Confiança implica vulnerabilidade, expectativas positivas de boa vontade e, possivelmente, empatia (BAIER, 1994; JONES, 1996; FAULKNER, 2007). Essas discussões, e menos diretamente as da Perspectiva do Aval, colocam uma questão difícil: de que modo, ou como é possível que, essa vulnerabilidade (à falta de sinceridade, especificamente), a dependência da boa vontade e a empatia constituem parte da razão do ouvinte para aceitar o testemunho do falante?

A confiança dos ouvintes e o viés positivo em relação aos falantes destacam, em nítido contraste, casos nos quais os ouvintes são culpados de **silenciar** os falantes. Os ouvintes silenciam os falantes quando não lhes concedem a autoridade comum para que suas asserções sejam candidatas à verdade. O tema é explorado por Miranda Fricker (2007) como uma forma de injustiça epistêmica. Argumentos pragmáticos foram oferecidos sobre a pornografia ser um silenciador de mulheres. Para diferentes abordagens pragmáticas, confira os estudos de Langton (1993), McGowan (2003) e Saul (2006). Para uma visão geral, Hornsby (2000). Para o silenciamento em relação ao testemunho da memória ("falsa memória"), consulte Campbell (2003).

De acordo com Fricker, cometemos uma injustiça epistêmica contra alguém quando não concedemos ao seu testemunho o nível de confiança devido, especialmente por causa do preconceito. Um dos exemplos de Fricker é de Tom Robinson, o

personagem central de *O Sol é Para Todos* [*To Kill a Mockinbird*], durante seu julgamento. Por ser um negro numa cidade do sul dos Estados Unidos visceralmente racista do início do século 20, seu testemunho honesto é rejeitado, ao contrário do testemunho manifestamente não confiável das testemunhas brancas locais da promotoria. Fricker argumenta que a injustiça epistêmica está enraizada no preconceito culpável, dadas as evidências disponíveis aos cidadãos. Fricker fornece outros exemplos, em particular o do livro e filme *O Talentoso Ripley*, para destacar as diferenças nos graus de culpabilidade.

O silenciamento é, em suas variadas formas, uma séria injustiça epistêmica. O silenciamento de cidadãos, especialmente como membros de um grupo minoritário, ameaça sua autonomia. Ameaça os valores democráticos pluralistas, que dependem das oportunidades oferecidas aos indivíduos de expressar e defender suas opiniões em fóruns públicos e de fazer com que essas opiniões sejam ouvidas com respeito (HABERMAS, 1996; RAWLS, 1996).

Uma maneira informal de avaliar a gravidade da injustiça é pensar em como você ficaria ressentido e ofendido em reuniões comuns caso sua contribuição para a discussão em andamento fosse rudemente interrompida ou ignorada. O direito comum de ter suas palavras ouvidas e respondidas é fundamental para o aprendizado humano, respeito, alegria e envolvimento com os outros.

Em testemunhos no contexto legal, a preocupação com uma espécie de silenciamento nocivo, embora amplamente inconsciente, de um réu é a base para uma regra contundente e contestada que restringe a informação (GOLDMAN, 1991). A evidência do caráter de uma testemunha sofre poucas restrições. Os jurados precisam saber o quão confiáveis são as testemunhas. Mas, quando se trata de réus, os tribunais são cautelosos ao admitir evidências de caráter. Em julgamentos civis é geralmente inadmissível e em julgamentos criminais é introduzido livremente apenas pelos réus. No entanto, há relevância probabilística. Ao discutir as regras legais de evidência (Regra 404) sobre caráter, Walton relata:

> Provas de caráter deste tipo [agressões anteriores de um réu em relação ao seu julgamento atual], como provas de condenações anteriores, são conhecidas por exercer tal influência sobre um júri que os advogados de ambos os lados irão argumentar fortemente sobre se deve ser considerado relevante até mesmo nos estágios de pré-julgamento. (2004, 19).

O valor probatório da evidência de caráter é facilmente anulado por sua influência potencial no júri (WALTON, 1997, 20-21). Embora a exclusão como regra dependa de considerações práticas e jurídicas, também há uma justificativa teórica e empírica para isso. Estamos sujeitos a preconceitos ou vieses não conscientes em nossos julgamentos sobre a credibilidade do falante que não reconheceremos, aceitaremos ou endossaremos. (Preconceitos ou enviesamentos não conscientes são objeto de extensa pesquisa. Veja, por exemplo, WILSON 2002; GENDLER, 2008.)

De que modo o silenciamento por preconceito, como forma de injustiça testemunhal, deve ser conceituado para fins epistemológicos? Que lições deveriam ser aprendidas? O preconceito resiste à modificação com informações ou evidências disponíveis, claras e contrárias.

Fricker (2007) desenvolve uma perspectiva epistêmica da virtude com base no modelo da ética das virtudes aristotélica (ZAGZEBSKI, 1996). O agente epistemicamente virtuoso percebe ou discerne quais falantes têm credibilidade, normalmente sem esforço especial. O agente supera preconceitos, sendo motivado a julgar corretamente pelo interesse na boa informação. (Existem complexidades na abordagem de Fricker: ela é uma contextualista sobre justiça testemunhal, ela considera a percepção moral do agente virtuoso como teoricamente impregnada e vê a virtude da justiça testemunhal como intelectual e ética – uma virtude híbrida que visa ao mesmo tempo a verdade e a justiça.)

Será que a teoria da virtude epistêmica fornece o melhor modelo para o agente epistêmico comum em trocas conversacionais em uma variedade de investigações? Um contraste é com os modelos peirceanos de investigação. O modelo peirceano exige que a participação na investigação seja, dentre outras condições (por exemplo, competição), aberta. No caso ideal, existem incentivos internos contra o silenciamento; preconceitos ou vieses modestos tendem a se anular. A autocorreção substitui as fortes exigências de desenvolvimento de traços de caráter virtuosos (além de um mínimo). Não apenas há um ônus menor na participação do que nas abordagens aristotélicas, mas as diferenças individuais nesses traços, como uma tendência a ser dogmático, provavelmente serão melhores na preservação de uma diversidade de ideias, particularmente ideias minoritárias ou desfavorecidas (MILL, 1978; KITCHER, 2001; SUNSTEIN, 2003; ANTONY, 1993).

8.2. O favorecimento do testemunho a uma epistemologia social

Os reducionistas estão presos nas garras de um individualismo no qual o testemunho é visto como uma fonte inferior de conhecimento devido ao ouvinte acreditar na afirmação do falante sem o próprio julgamento autônomo ouvinte de sua verdade. Claramente, o conhecimento que deriva puramente do testemunho não pode atender ao requisito (platônico) de que uma pessoa saiba que **p** apenas se puder explicar por que **p** é o caso. Posso saber por testemunho que Bill despreza Jim sem saber por que Bill despreza Jim. Meu conhecimento de que Bill despreza Jim não será tão **estável**. Mas se eu tiver uma explicação do motivo pelo qual Bill despreza Jim, por causa, digamos, do papel de Jim na rejeição da nomeação de Bill a um cargo, suspeitarei do testemunho de que Bill e Jim são muito amistosos um com outro.

Os críticos do reducionismo o identificam com uma epistemologia individualista por defender que o conhecimento testemunhal depende epistemicamente apenas de fontes não sociais, ao invés de ser uma fonte epistêmica autônoma de conhecimento. Se o reducionismo restringe as fontes básicas a inferências e transições testemunhais apenas a fontes não sociais, os reducionistas fracassam na "prova dos nove" para uma epistemologia adequada (SCHMITT, 1994a, p. 4).

A alegada negligência do testemunho na epistemologia foi em geral considerada como o resultado da influência dominante de epistemologias não apenas individualistas, mas que negligenciam as dimensões éticas e sociais da investigação como, por exemplo, a confiança (HARDWIG, 1985, 1991; WELBOURNE, 1981, 1993; SCHMIT, 1987, 1994a; BAIER, 1993; WEBB, 1993; GOLDMAN, 1999; K. JONES, 1999, 2002; FRICKER, 2006; FAULKNER, 2000; KUSCH, 2002). Para a contribuição de Kant, confira os trabalhos de Gelfert (2006, 2010b) e Goldman e Cailin (2019)[64] . Uma hipótese para explicar a negligência dentro das principais tradições epistemológicas é que o testemunho irá, na melhor das hipóteses, transmitir conhecimento, e não desempenhar um papel em sua descoberta ou geração, uma hipótese negada por antirreducionistas e outros (LIPTON, 1998; KUSCH 2002; LACKEY 2008).

---

[64] GOLDMAN, Alvin and Cailin O'CONNOR (2019), "Social Epistemology", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-social/.

Uma forte opinião entre os epistemólogos sociais é que não se pode dizer que um indivíduo sabe, por meio de testemunho, que *p*, a menos que *p* seja conhecido na comunidade (WELBOURNE 1993; BRANDOM 1994; FAULKNER 2002). Em contraste, uma aparente tradição individualista abordada no *Teeteto*, de Platão, é que o ideal para o conhecimento é aquele do conhecedor autônomo que julga a verdade por si mesmo, sem dependência de outros. A dependência de outros, ao contrário da dependência da percepção, filtra as informações do sujeito por meio de outra mente interpretativa com seus próprios preconceitos e falibilidade.

Em uma seção do *Teeteto,* argumentando que juízo verdadeiro e conhecimento são diferentes, Sócrates especula sobre

> [...] um júri que foi justamente persuadido de algum assunto que apenas uma testemunha ocular poderia saber, e que não pode ser conhecido de outra forma; suponha que eles cheguem a sua decisão com base no que ouviram, formando um juízo verdadeiro: eles decidiram o caso sem conhecimento, mas, supondo que fizeram bem o seu trabalho, foram eles persuadidos corretamente? (PLATÃO 1992, 201b-c).

Mais especificamente, Locke:

> [...] podemos racionalmente esperar tanto ver com os olhos de outros homens quanto saber pela compreensão de outros homens […] A flutuação das opiniões de outros homens em nossos cérebros não nos torna nem um pouco mais informados, mesmo que sejam verdadeiras. O que neles era ciência, em nós é apenas opinião. (LOCKE 1961 [1689], 58).

Embora essas citações captem a preocupação de algo epistemicamente inferior sobre a aprendizagem de um evento de segunda mão, as epistemologias com que Platão e Locke estão trabalhando não se alinham com as perspectivas contemporâneas, por exemplo, ao supor que o ouvinte é mais epistemicamente altivo do que o falante casual ao contrastar crença (ou opinião) e conhecimento. No *Teeteto*, há sugestões de que os testificadores são “oradores e advogados” hábeis na persuasão, contrário aos casos comuns de transmissão de informações

por um estranho como no *Mênon*, em que um guia que lhe conta o caminho para Larissa (PLATÃO, 2002, 97a-c). A passagem do *Teeteto* também envolve a dificuldade de se informar os outros sobre assuntos complexos em um curto instante de tempo (201a-b). Da mesma forma, há passagens que indicam que o desprezo ao valor do testemunho por parte de Locke estava limitado a julgamentos fora de domínios seguros e corriqueiros (LOCKE, 1961, 4.16, 8-9). Para Kant, os princípios morais não são aprendidos adequadamente por meio do testemunho, o que reconcilia a perspectiva de Kant do aprendizado por testemunho com sua exigência de que os princípios morais sejam endossados de forma autônoma (GELFERT, 2006). Para informações históricas sobre o testemunho em geral, consulte os trabalhos de Coady (1992, parte II) e Kennedy (2004).

Um agente epistêmico cujas crenças não dependem da transmissão de testemunho sabe muito pouco. O ideal do individualismo autônomo só parece plausível se ignorarmos nossas limitações e nossa necessidade de economia cognitiva. Se não os ignorarmos, a autonomia parecerá irracional por aceitar uma enorme perda de informação, ignorando como exploramos uma **divisão do trabalho epistêmico** (PUTNAM, 1975; KITCHER, 1993). Dividimos os tipos de informação que adquirimos adequadamente e, por isso, conseguimos transmiti-las, *e.g.*, eventos mundiais, o clima, resultados esportivos, coisas que ninguém, nem mesmo pequeno grupo, poderia alcançar por conta própria. Nossa confiança na divisão do trabalho epistêmico se estende não apenas aos pronunciamentos de outros mais bem posicionados, mas também às suas razões ou evidências. Owens (2000) oferece a tese provocativa de que quando um falante transmite o conhecimento de que **p** a um ouvinte podemos considerar o ouvinte como tendo tomado emprestado as razões que falante tem a favor de **p** sem necessariamente conhecer seu conteúdo.

As preocupações com a autonomia são fortes nos casos em que há razão para não confiar plenamente nos julgamentos dos outros. Em uma ampla gama de casos comuns, entretanto, é evidente que os outros, individualmente ou como um grupo, tendem a ser mais confiáveis que nós mesmos e fazem relatos com precisão. Consequentemente, seria contraproducente ignorar ou tentar verificar regularmente as suas transmissões.

Referências

ADLER, J. Conservatism and Tacit Confirmation. Mind, v. 99, p. 559-570, 1990.

ADLER, J. Testimony, Trust, Knowing. The Journal of Philosophy, v. XCI, p. 264-271, 1994.

ADLER, J. Transmitting Knowledge. Noûs, v. 30, p. 99-111, 1996.

ADLER, J. Lying, Deceiving, or Falsely Implicating. The Journal of Philosophy, v. XCIV, p. 1-18, 1997.

ADLER, J. Belief's Own Ethics. Cambridge: The MIT Press, 2002.

ADLER, J. Another Argument for the Knowledge Norm. Analysis, v. 69, p. 407-412, 2009.

AIKHENVALD, A. Y. Evidentiality. Oxford: Oxford University Press, 2004.

ALSTON, W. The Reliability of Sense Perception. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

ANSCOMBE, G. E. M. Hume and Julius Caesar. The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, volume 1z, From Parmenides to Wittgenstein. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, p. 86-93.

ANTONY, L. M. Quine as Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology. In: ANTONY, L. M.; WITT, C. (ed.). A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity. Boulder: Westview Press, 1993, p. 185-225.

ANTONY, L. M.; WITT, C. (ed.). A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity. Boulder: Westview Press, 1993.

ANTONY, L. M.; WITT, C. (ed.). A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity. 2. ed. Boulder: Westview Press, 2002.

AXELROD, R. The Evolution of Cooperation. New York: Basic Books, 1984.

AUDI, R. The Place of Testimony in the Fabric of Justification and Knowledge. **American Philosophical Quarterly**, v. 34, p. 405-422, 1997.

AUDI, R. The A Priori Authority of Testimony. **Philosophical Issues**, v. 14, p. 18-34, 2004.

AUDI, R. Testimony, Credulity, and Veracity. *In:* LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 25-48.

BACH, K. Default Reasoning: Jumping to Conclusions and Knowing When to Think Twice. ***Pacific Philosophical Quarterly***, v. 65, p. 37-58, 1984.

BACH, K. Speaking Loosely: Sentence Nonliterality. *In:* FRENCH, P.; WETTSTEIN. H. (ed.). **Figurative Language** *(*Midwest Studies in Philosophy*,* Volume 25*)*. New Jersey: Blackwell Publishers, 2001, p. 249-263.

BACH, K.; HARNISH, R. **Linguistic Communication and Speech Acts**. Cambridge: The MIT Press, 1979.

BAIER, A. Hume: The Reflective Women's Epistemologist. *In:* ANTONY, L. M.; WITT, C. (ed.). **A Mind of One's Own**: Feminist Essays on Reason and Objectivity.

Boulder: Westview Press, 1993, p. 35-48.
BAIER, A. **Sustaining Trust in *her* Moral Prejudices**. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 152-182.
BERGMANN, M. **Justification without Awareness**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
BEZUIDENHOUT, A. Is Verbal Communication a Purely Preservative Process? **The Philosophical Review**, v. 107, p. 261-288, 1998.
BLAIS, M. J. Epistemic Tit for Tat. **The Journal of Philosophy.** v. LXXXIV, p. 363-375, 1987.
BLAIS, M. J. Misunderstandings of Epistemic TIT for TAT: Reply to John Woods. **The Journal of Philosophy**, v. LXXXVII, p. 369-374, 1990.
BOVENS, L.; FITELSON, B.; HARTMANN, S.; SNYDER, J. Too Odd (Not) to be True?: A Reply to Olsson. **British Journal for the Philosophy of Science,** v. 53, p. 539-563, 2002.
BRANDOM, R. B. **Making it explicit.** Cambridge: Harvard University Press, 1994.
BREWER, S. Scientific Expert Testimony and Intellectual Due Process. **Yale Law Journal**, v. 107, p. 1535-1681, 1998.
BURGE, T. Content Preservation. **The Philosophical Review**, v. 102, p. 457-488, 1993.
BURGE, T. Interlocution, Perception, and Memory. **Philosophical Studies**, v. 86, p. 21-47, 1997.
CAMPBELL, S. **Relational Remembering:** Rethinking the Memory Wars. Maryland: Rowman and Littlefield, 2003.
CHRISTENSEN, D.; KORNBLITH, H. Testimony, Memory and the Limits of the A Priori. **Philosophical Studies**, v. 86, p. 1-20, 1997.
COADY, C. A. J. **Testimony:** A Philosophical Study. Oxford: Oxford University Press, 1992.
COADY, C. A. J. Speaking of Ghosts. 1994. *In:* SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Epistemology.** Maryland: Rowman and Littlefield, Inc, 1994b, p. 75-92.
COADY, D. Rumor has it. **International Journal of Applied Philosophy**, v. 20, p. 41-54, 2006.
COHEN, L. J. **The Probable and the Provable**. Oxford: Oxford University Press, 1977.
COHEN, L. J. What is Necessary for Testimonial Corroboration? **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 33, p. 161-164, 1982.
COHEN, L. J. **An essay on belief and acceptance.** Oxford: Oxford University Press, 1992.
COHEN, S. How to be a Fallibilist. **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 581-605, 1988.
CRAIG, E. **Knowledge and the State of Nature.** Oxford: Oxford University Press, 1990.

CULLISON, A. On the Nature of Testimony. **Episteme**, v. 7, p. 114-127, 2010.
DAVIDSON, D. **Inquiries into Truth and Interpretation.** Oxford: Oxford University Press, 1984.
DEROSE, K. Contextualism and Knowledge Attributions. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. LII, p. 913-929, 1992.
DEROSE, K. Solving the Skeptical Problem. **The Philosophical Review**, v. 104, p. 1-52, 1995.
DEROSE, K. Assertion, Knowledge and Context. **The Philosophical Review**, v. 111, n. 2, p. 167-203, 2002.
DOUVEN, I. Assertion, Knowledge, and Rational Credibility. **The Philosophical Review**, v. 115, p. 449-485, 2006.
DRETSKE, F. **Knowledge and the Flow of Information.** Cambridge: The MIT Press, 1981.
DRETSKE, F. A Cognitive Cul-de-sac. **Mind**, v. 91, p. 109-111, 1982.
DRIVER, J. Autonomy and the Asymmetry Problem for Moral Expertise. **Philosophical Studies**, v. CXXVIII, p. 619-644, 2006.
DUMMETT, M. **Frege:** The Philosophy of Language. 2. ed. London: Duckworth, 1981.
DUMMETT, M. Testimony and Memory. *In:* MATILAL, B. K.; CHAKRABARTI, A. (ed.). **Knowing from Words.** Boston: Kluwer, 1994, p. 251-272.
EDWARDS, J. Burge on Testimony and Memory. **Analysis**, v. 60, p. 124-131, 2000.
EBBS, G. Learning from Others. **Nous**, v. 36, p. 525-549, 2002.
ELGIN, C. Z. Word Giving, Word Taking. *In:* BYRNE, A.; STALNAKER, R.; WEDGWOOD, R. (ed.). **Fact and Value:** Essays for Judith Jarvis Thomson. Cambridge: The MIT Press, 2001, p. 97-116.
ELGIN, C. Z. Take it from me: The Epistemological Status of Testimony. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. LXV, p. 291-308, 2002.
ELGIN, C. Z. Touchstones of History: Anscombe, Hume and Julius Caesar. **Logos & Episteme**, v. 1, p. 1-20, 2010.
EVANS, G. **The Varieties of Reference.** Oxford: Oxford University Press, 1982.
FALLIS, D. Lying and Deception. **Philosopher's Imprint**, v. 10. 2010.
FAULKNER, P. David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 79, p. 302-313, 1998.
FAULKNER, P. The Social Character of Testimonial Knowledge. **Journal of Philosophy**, v. XCVII, p. 581-601, 2000.
FAULKNER, P. On the Rationality of Our Response to Testimony. **Synthese**, v. 131, p. 353-370, 2002.

FAULKNER, P. On Telling and Trusting. **Mind**, v. 116, p. 875-902, 2007.

FOLEY, R. Egoism in Epistemology. *In:* SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Epistemology.** Maryland: Rowman and Littlefield, Inc, 1994b, p. 53-73.

FOLEY, R. **Intellectual Trust in Oneself and Others.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FREEMAN, D. **Wrong:** Why Experts Keep Failing Us–and How to Know When Not to Trust Them. New York: Little Brown, 2010.

FRICKER, E. The Epistemology of Testimony. **Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary**, v. 61, p. 57-83, 1987.

FRICKER, E. Against Gullibility. *In:* MATILAL, B. K.; CHAKRABARTI, A. (ed.). **Knowing from Words.** Boston: Kluwer, 1994, p. 125-161.

FRICKER, E. Critical Notice: Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony. **Mind**, v. 104, p. 393-411, 1995.

FRICKER, E. Testimony: Knowing through Being Told. *In:* NIINILUOTO, I.; SINTONEN, M.; WOLENSKI, J. (ed.). **Handbook of Epistemology.** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 109-130.

FRICKER, E. Testimony and Epistemic Autonomy. *In:* LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 225-251.

FRICKER, M. **Epistemic Injustice:** Power and the Ethics of Knowing. Oxford: Oxford University Press, 2007.

FRIEDMAN, R. Route Analysis of Credibility and Hearsay. **Yale Law Journal**, v. 96, p. 667-742, 1987.

GARVER, E. **For the Sake of Argument:** Practical Reasoning, Character, and the Ethics of Belief. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

GAUTHIER, D. **Morals By Agreement.** Oxford: Oxford University Press, 1986.

GELFERT, A. Kant on Testimony. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 14, p. 627-642, 2006.

GELFERT, A. Hume on Testimony Revisited. **Logical Analysis and History of Philosophy**, v. 13, p. 60-75, 2010a.

GELFERT, A. Kant and the Enlightenment's Contribution to Social Epistemology. **Episteme**, p. 79-99, 2010b.

GENDLER, T. S. Alief and Belief. **Journal of Philosophy**, p. 634-663, 2008.

GIBBARD, A. **Wise Choice, Apt Feelings.** Cambridge: Harvard University Press, 1990.

GILBERT, D. T. How Mental Systems Believe. **American Psychologist**, v. 46, p. 107-119, 1991.

GILBERT, D. T. The Assent of Man: Mental Representation and the Control of Belief. In: WEGNER, D. M.; PENNEBAKER, J. (ed.). **The Handbook of Mental Control**. New York: Prentice-Hall: 1993, p. 57-87.

GOLANSKI, A. Why Legal Scholars Get Daubert Wrong: A Contextualist Explanation of Law's Epistemology. **Whittier Law Review**, v. 22, p. 653-721, 2001.

GOLDBERG, S. C. Testimonially based knowledge from false testimony. **The Philosophical Quarterly**, v. 51, p. 512-526, 2001.

GOLDBERG, S. C. Reductionism and the Distinctiveness of Testimony. *In*: LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 127-144.

GOLDBERG, S. C. **Anti-Individualism**: Mind and Language, Knowledge and Justification. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GOLDBERG, S.; HENDERSON, D. Monitoring and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 72, p. 600-617, 2006.

GOLDMAN, A. I. Epistemic Paternalism. **Journal of Philosophy**, v. 88, p. 113-131, 1991.

GOLDMAN, A. I. **Knowledge in a Social World.** Oxford: Oxford University Press, 1999.

GOLDMAN, A. I.; SHAKED, M. An economic model of scientific activity and truth acquisition. **Philosophical Studies**, v. 63, p. 31-55, 1991.

GOVIER, T. Trust and Testimony: Nine Arguments on Testimonial Knowledge. **International Journal of Moral and Social Studies**,v. 8, p. 21-39, 1993.

GRAHAM, P. J. What is testimony? **Philosophical Quarterly**, v. 47, p. 227-232, 1997.

GRAHAM, P. J. Transferring Knowledge. **Nous**, v. 34, p. 131-152, 2000a.

GRAHAM, P. J. The Reliability of Testimony. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 61, p. 695-708, 2000b.

GRAHAM, P. J. Conveying Information. **Synthese,** v. 123, p. 365-392, 2000c.

GRAHAM, P. J. Metaphysical Libertarianism and the Epistemology of Testimony. **American Philosophical Quarterly**, v. 41, p. 37-50, 2004.

GRAHAM, P. J. Fundamentalism and its Rivals. *In:* LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 93-114.

GRAHAM, P. J. Testimonial Justification: Inferential or Non-inferential. **Philosophical Quarterly**, v. 56, p. 84-95, 2006b.

Grandy, R.; WARNER, R. Introduction. *In:* GRANDY; WARNER (ed.). **Philosophical Grounds of Rationality:** Intentions, *Categories, Ends.* Oxford: Oxford

University Press, 1989.
GRECO, J. Recent work on Testimonial Knowledge. **American Philosophical Quarterly**, v. 49, p. 15-28, 2012.
GREEN, M.; WILLIAMS, J. (ed.). **Moore's Paradox**: Essays on Belief, Rationality, and the First Person. Oxford: Oxford University Press, 2007.
GRICE, P. **Studies in the Way of Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
HABERMAS, J. **Between Facts and Norms:** Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge: MIT Press, 1996.
HARDWIG, J. Epistemic Dependence. **The Journal of Philosophy**, v. 82, p. 335-349, 1985.
HARDWIG, J. The Role of Trust in Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. LXXXVIII, p. 693-708, 1991.
HARMAN, G. The Inference to the Best Explanation. **Philosophical Review**, v. 74, p. 88-95, 1965.
HARMAN, G. **Thought**. Princeton: Princeton University Press, 1973.
HARMAN, G. **Change in View.** Cambridge: The MIT Press, 1986.
HARRIS, P. What do children learn from testimony? *In:* CARRUTHERS, S.; STICH, P.; SIEGEL, M. (ed.). **The Cognitive Basis of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 316-334.
HARRIS, P.; CORRIVEAU, K. Young children's selective trust in informants. **Philosophical Transactions of the Royal Society of London B (Biological Sciences)**, v. 366, n. 1567, p. 1179-1187, 2011.
HAZLETT, A. The Myth of Factive Verbs. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. LXXX, p. 497-522, 2010.
HINCHMAN E. Telling as inviting to trust. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 70, p. 562-587, 2005.
HINTIKKA, J. **Knowledge and Belief**. Ithaca: Cornell University Press, 1962.
HOLTON, R. Deciding to trust, coming to believe. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 72, p. 63-76, 1994.
HOPKINS, R. What is wrong with moral testimony? **Philosophy and Phenomenological Research**, LXXIV, p. 611-634, 2007.
HORNSBY, J. Feminism in philosophy of language: Communicative speech act. *In:* FRICKER, M.;
HORNSBY, J. (ed.). **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 87-105.

HUME, D. **An Enquiry Concerning Human Understanding.** Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature.** 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1978.

INSOLE, C. J. Seeing off the local threat to irreducible knowledge by testimony. **The Philosophical Quarterly**, v. 50, p. 44-56, 2000.

JONES, K. Trust As An Affective Ettitude. **Ethics**, v. 107, p. 4-25, 1996.

JONES, K. Second-Hand Moral Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 96, p. 55-78, 1999.

JONES, K. The Politics of Credibility. *In:* L. Antony and C. Witt 2002: 154–177. 2002,

JONES, W. Dissident versus Loyalist: Which scientists should we trust? **The Journal of Value Inquiry**, v. 36, p. 511-520, 2002.

JUDSON, H. F. **The Great Betrayal**: Fraud in Science. Orlando: Harcourt, Inc, 2004.

KENNEDY, R. **A History of Reasonableness:** Testimony and Authority in the Art of Thinking. Rochester: University of Rochester Press, 2004.

KEREN, A. Epistemic Authority, Testimony and the Transmission of Knowledge. **Episteme**, v. 4, p. 368-381, 2007.

KEVLES, D. J. The Assault on David Baltimore. **The New Yorker**, v. 5, n.27, p. 94-109, 1996.

KITCHER, P. **The Advancement of Science**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

KITCHER, P. **Science, Truth, and Democracy.** Oxford: Oxford University Press, 2001.

KOENIG, M.; HARRIS, P. The Basis of Reliable Trust: Reliable Testimony or Reliable Sources. **Episteme**, v. 4, p. 264-284, 2007.

KUSCH, M. **Knowledge by Agreement:** The Programme of Communitarian Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LACKEY, J. Testimonial knowledge and transmission. **The Philosophical Quarterly**, v. 49, p. 471-490, 1999.

LACKEY, J. Non-reductionism in the Epistemology of Testimony. **Nous,** v. 37, p. 706-735, 2003.

LACKEY, J. **Learning from Words**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

LANGTON, R. Speech Acts and Unspeakable Acts. **Philosophy and Public Affairs**, v. 22, p. 305-330, 1993.

LEHRER, K. **Self-Trust:** A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy. Oxford: Oxford University Press, 1997.

LEHRER, K. Testimony and Trustworthiness. *In:* LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 145-158.
LEWIS, D. **Convention.** Cambridge: Harvard University Press, 1969.
LEWIS, D. **Languages and Language in his Philosophical Papers**, v. I. Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 163-188.
LEWIS, D. **Scorekeeping in a Language Game in his Philosophical Papers**, v. I. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 233-249.
LEWIS, D. Elusive Knowledge. **Australasian Journal of Philosophy,** v. 74, p. 549-567, 1996.
LIPTON, P. The Epistemology of Testimony. **Studies in the History and Philosophy of Science**, v. 29, p. 1-31, 1998.
LIPTON, P. **Inference to the Best Explanation**. 2. ed. London: Routledge, 2004.
LIPTON, P. Alien Abduction: Inference to the Best Explanation and the Management of Testimony. **Episteme**, v. 4, p. 238-251, 2007.
LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding.** Oxford: Oxford University Press, 1961.
LYONS, J. Testimony, Induction, and Folk Psychology. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 75, p. 163-178, 1997.
MALMGREN, A-S. Is There A Priori Knowledge By Testimony. **The Philosophical Review**, v. 115, p. 199-241, 2006.
MATILAL, B. K.; CHAKRABARTI, A. (ed.). **Knowing from Words.** Boston: Kluwer, 1994.
MCCLENNEN, E. **Rationality and Dynamic Choice:** Foundational Explorations. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
MCDOWELL, J. Meaning, Communication, and Knowledge. *In:* VAN STRAATEN, Z. (ed.). **Philosophical Subjects.** Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 117-139.
MCDOWELL, J. **Knowledge by hearsay in his Meaning, Knowledge and Reality**. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 195-224.
MCGOWAN, M. K. Conversational Exercitives and the Force of Pornography. **Philosophy and Public Affairs**, v. 31, p. 155–189, 2003.
MCMYLER, B. Knowing at Second Hand. **Inquiry**, v. 50, p. 511-540, 2007.
MILL, J. S. **On Liberty**. Indianapolis: Hackett, 1978.
MILNE, P. What is the Normative Role of Logic? **Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary**, v. LXXXIII, p. 269-298, 2009.
MORAN, R. Getting Told and Being Believed. **Philosophers' Imprint**, v. 5, p. 1-29, 2005.

NEALE, S. Paul Grice and the philosophy of language. **Linguistics and Philosophy**, v. 15, p. 509-559, 1992.

NICKEL, P. Moral Testimony and its Authority. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 4, p. 253-266, 2001.

OLSSON, E. J. Corroborating Testimony, Probability and Surprise. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 53, p. 273-288; p. 289-330, 2002.

OWEN, D. Hume *versus* Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation. **Philosophical Quarterly**, v. 37, p. 187-202, 1987.

OWENS, D. **Reason Without Freedom:** The Problem of Epistemic Normativity. London: Routledge, 2000.

PARIKH, P. **The Use of Language**. Stanford: CSLI Publications, 2001.

PLANTINGA, A. **Warrant and Proper Function.** Oxford: Oxford University Press, 1993.

PLATO. **Theaetetus.** Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1992.

PLATO. **Meno in Five Dialogues**. 2. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 2002, p. 58-92.

PRICE, H. H. **Belief.** New York: Humanities Press, 1969.

PRITCHARD, D. The Epistemology of Testimony. **Philosophical Studies**, v. 14, p. 326-348, 2004.

PULLUM, G. K. The Great Eskimo Vocabulary Hoax. **Natural Language and Linguistic Theory**, v. 7, p. 275-281, 1989.

PUTNAM, H. **The Meaning of 'Meaning in his Mind, Language and Reality Philosophical Papers.** v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.

RAWLS, J. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.

REID, T. **Inquiry and Essays**. Indianapolis: Hackett, 1983.

RESCORLA, M. Assertion and Its Constitutive Norms. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 79, p. 98-130, 2009.

REYNOLDS, S. Testimony, Knowledge, and Epistemic Goals. **Philosophical Studies**, v. 110, p. 131-161, 2002.

ROOT, M. Hume on the Virtues. **American Philosophical Quarterly**, v. 38, p. 19-35, 2001.

RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

ROSS, A. Why do we believe what we are told? **Ratio**, v. XXVII, p. 69-88, 1986.

RYSIEW, P. Testimony, Simulation, and the Limits of Induction. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 78, p. 269-274, 2000.

SAUL, J. Pornography, Speech Acts, and Pornography. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 106, p. 229-248, 2006.

SCHIFFER, S. **Meaning.** Oxford: Oxford University Press, 1972.

SCHIFFER, S. **The Things We Mean.** Oxford: Oxford University Press, 2003.

SCHMITT, F. Justification, Autonomy, Sociality. **Synthese**, v. 73, p. 43-85, 1987.

SCHMITT, F. Introduction. 1994a. *In:* SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Epistemology.** Maryland: Rowman and Littlefield, Inc, 1994b, p. 1-27.

SCHMITT, F. (ed.). **Socializing Epistemology.** Maryland: Rowman and Littlefield, Inc, 1994b.

SCHMITT, F. Testimony, Justification, and the Parity Argument. **Studies in the History and Philosophy of Science**, v. 33, p. 385-406, 2002.

SCHMITT, F. The Assurance View of Testimony. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 216-241.

SEARLE, J. **Speech-Acts.** Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SHAH, N.; VELLEMAN, J. D. Doxastic Deliberation. **The Philosophical Review**, v. 114, p. 497-534, 2005.

SHAPIN, S. **A Social History of Truth.** Chicago: University of Chicago Press, 1994.

SHATZ, D. **Peer Review:** A Critical Inquiry. Maryland: Rowman and Littlefield, Inc, 2004.

SHOGENJI, T. A Defense of Reductionism about Testimonial Justification of Beliefs. **Noûs**, v. 40, p. 331-346, 2006.

SIEGEL H. Truth, Thinking, Testimony, and Trust: Goldman on Education. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 71, p. 345-366, 2005.

SLOTE, M. A. Assertion and Belief. *In:* DANCY, J. (ed.). **Papers on Language and Logic.** Keele: Keele University Library, 1979, p. 177-190.

SOBEL, J. H. On the Evidence for Testimony of Miracles: A Bayesian Interpretation of David Hume's Analysis. **Philosophical Quarterly**, v. 37, p. 166-186, 1987.

SOSA, E. Testimony and Coherence. *In:* MATILAL, B. K.; CHAKRABARTI, A. (ed.). **Knowing from Words.** Boston: Kluwer, 1994, p. 59-67.

SPERBER, D. An Evolutionary Perspective on Testimony and Argumentation. **Philosophical Topics**, v. 29, p. 401-413, 2001.

STALNAKER, R. **Inquiry.** Cambridge: The MIT Press, 1984.

STEVENSON, L. Why Believe What People Say? **Synthese**, v. 94, p. 429-451, 1993.

STRAWSON, P. **Meaning and Truth Logico-Linguistic Papers**. London: Methuen: 1971, p. 170-189.

STROUD, B. **The Significance of Philosophical Scepticism**. Oxford: Oxford University Press, 1984.
SUNSTEIN, C. R. **Why Societies Need Dissent**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
SUROWIECKI, J. **The Wisdom of Crowds**. New York: Doubleday, Anchor, 2004.
SUTTON, J. **Without Justification**. Cambridge: The MIT Press, 2007.
THOMSON, J. **The Realm of Rights.** Cambridge: Harvard University Press, 1990.
TOULMIN, S. **The Uses of Argument.** Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
TRAIGER, S. Humean Testimony. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 74, p. 135-149, 1993.
UNGER, P. **Ignorance.** Oxford: Oxford University Press, 1975.
UNGER, P. **Philosophical Relativity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
VAN CLEVE, J. Reid on the Credit of Human Testimony. *In:* LACKEY, J.; SOSA, E. (ed.). **The Epistemology of Testimony.** Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 50-76, 2006.
WALTON, D. **Appeal to Expert Opinion.** University Park: Pennsylvania State Press, 1997.
WALTON, D. **Relevance in Argumentation**. Mahwah: Erlbaum, 2004.
WATSON, G. Asserting and Promising. **Philosophical Studies**, v. 117, p. 57-77, 2004.
WEBB, M. O. Why I Know About As Much As You: A Reply to Hardwig. **The Journal of Philosophy**, v. 90, p. 260-270, 1993.
WEINER, M. Accepting Testimony. **The Philosophical Quarterly**, v. 53, p. 256-264, 2003.
WEINER, M. Must We Know What We Say. **The Philosophical Review**, v. 114, p. 227-251, 2005.
WELBOURNE, M. The Transmission of Knowledge. **The Philosophical Quarterly**, v. 29, p. 1-9, 1979.
WELBOURNE, M. The Community of Knowledge. **The Philosophical Quarterly**, v. 31, p. 302-314, 1981.
WELBOURNE, M. **The Community of Knowledge.** Atlantic Highlands: The Humanities Press, 1993.
WELLS, G. L.; OLSEN, E. A. Eyewitness Testimony. *In:* FISKE, S. T.; SCHACTER, D. L.; ZAHN-WAXLER, C. (ed.). **Annual Review of Psychology**, v. 54, p. 277-295, 2003.
WILLIAMS, B. **Deciding to Believe, Problems of the Self.** Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 136-151.
WILLIAMS, B. **Truth and Truthfulness.** Princeton: Princeton University Press, 2002.

WILLIAMS, M. **Unnatural Doubts**. Oxford: Blackwell, 1991.
WILLIAMSON, T. Knowing and Asserting. **The Philosophical Review**, v. 105, p. 489-523, 1996.
WILLIAMSON, T. **Knowledge and its Limits.** Oxford: Oxford University Press, 2000.
WILSON, T. D. **Strangers to ourselves:** Discovering the adaptive unconscious. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. New York: Harper and Row, 1969.
WOLTERSTORFF, N. **Thomas Reid and the Story of Epistemology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
WOODS, J. The Maladroitness of Epistemic Tit-for-Tat. **The Journal of Philosophy**, v. 86, p. 324-331, 1989.
ZAGZEBSKI, L. **Virtues of the Mind.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

(VI) Desacordo*

Bryan Frances e Jonathan Matheson
Tradução: Delvair Moreira
Revisão: L. H. Marques Segundo

Muitas vezes nos encontramos em desacordo com os outros. Talvez você pense que a energia nuclear seja tão volátil que a construção de qualquer usina nuclear não deveria acontecer tão cedo. No entanto, você está ciente de que muitas pessoas discordam de você sobre essa mesma questão. Você e sua irmã discordam sobre onde ficava o piano na casa onde vocês cresceram; você pensa que o piano ficava na sala de estar principal e a sua irmã pensa que o piano ficava na sala de TV. Você e muitos outros acreditam que Jesus Cristo ressuscitou dos mortos; outros milhões discordam.

O reconhecimento de um desacordo parece, pelo menos em muitos casos, fornecer uma razão poderosa para alguém pense estar em posse de uma crença

---

* FRANCES, B.; MATHESON, J. Disagreement. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/. Acesso em: 25 out. 2021.

The following is the translation of the entry on Social Epistemology by Bryan Frances and Jonathn Matheson, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/disagreement/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

falsa. Ao saber que sua irmã acredita que o piano ficava na sala de TV, e não na sala de estar, você adquiriu um bom motivo para pensar que o piano realmente não ficava na sala de estar; pois você sabe muito bem que a sua irmã é uma pessoa em geral inteligente, que tem a experiência de vida apropriada (ela também morava na casa) e é tão honesta, franca e boa em lembrar de eventos de infância quanto você. Se, diante de tudo isso, você se mantiver fiel à sua crença de que o piano estava na sala de estar, será essa uma postura racional?

No caso do piano é bastante provável que nada de importante esteja envolvido na questão do que fazer diante do desacordo. Em muitos casos, porém, as nossas divergências tem bastante peso, tanto na esfera pública quanto em nossas vidas pessoais. Você pode discordar de seu cônjuge ou parceiro sobre se devem morar juntos, se casar, onde morar ou como criar seus filhos. As pessoas com poder político discordam sobre como gastar enormes quantias de dinheiro, sobre quais leis aprovar ou sobre guerras a travar. Se ao menos conseguíssemos resolver nossas discordâncias, provavelmente salvaríamos milhões de vidas e impediríamos que milhões de outras pessoas vivessem na pobreza.

Este artigo examina as questões epistemológicas centrais relacionadas ao reconhecimento de desacordo.

Comparada a muitos outros tópicos na filosofia, a epistemologia do desacordo é um mero bebê. Embora a discussão sobre o desacordo não esteja totalmente ausente na história da filosofia, os filósofos, como um grupo, não começaram a pensar sobre o assunto de maneira rigorosa e detalhada até o século XXI. Por esse motivo, é difícil saber quais são os principais problemas e questões referentes ao tópico geral. Nesta fase inicial da investigação estamos apenas molhando os pés. Neste ensaio, começamos tentando motivar o que pensamos ser as principais questões e problemas antes de prosseguirmos para o exame de algumas das principais ideias na bibliografia. Além disso, também introduzimos uma nova terminologia e fizemos algumas distinções inovadoras que consideramos úteis para que se navegue neste debate relativamente recente.

1. Desacordo e Crença

Em certa medida, parece haver apenas três atitudes doxásticas a adotar com respeito à verdade de uma afirmação: acreditar que é verdadeira, acreditar que é falsa (*i.e.*, desacreditar nela) e suspender o juízo sobre ela. Em um sentido

mais direto, dois indivíduos discordam sobre uma proposição quando adotam diferentes atitudes doxásticas frente a essa mesma proposição (*i.e*., um acredita nela e outro desacredita, ou um acredita e outro suspende o juízo). Mas é claro que também há níveis de convicção que alguém pode ter com respeito a uma proposição. Podemos concordar que o aquecimento global está acontecendo, mas você pode ter muito mais convicção nisso do que eu. Pode ser útil usar "desacordo" para cobrir qualquer diferença em níveis de convicção: se *X* tem um nível de convicção com respeito à verdade da crença *B* enquanto *Y* tem um nível de convicção diferente, então eles "discordam" sobre *B* – ainda que esse seja um sentido ligeiramente artificial de "desacordo". Esses níveis de convicção, ou graus de crença, são frequentemente representados com valores em uma escala 0-1 (inclusiva), com números maiores indicando maiores graus de convicção de que a proposição é verdadeira. Ainda que um tanto artificiais, tais representações permitem maior precisão ao se discutir alguns casos.

Estamos a contrastar desacordos sobre crenças com desacordos sobre questões de gosto. O nosso foco é sobre desacordos em que há questões de fato, ou pelo menos, em que os participantes acreditam racionalmente haver.

2. Desacordo sobre crenças vs. desacordos sobre ações

Suponha que Jop e Dop são estudantes e que estão namorando. Eles discordam sobre duas questões: se é mais difícil tirar notas altas nas aulas de economia ou filosofia, e se deveriam ir morar juntos neste verão. O primeiro desacordo é sobre a **verdade de uma afirmação**: será a afirmação (ou crença) "é mais difícil tirar notas altas nas aulas de economia do que nas aulas de filosofia" verdadeira ou não? O segundo desacordo é sobre uma ação: devemos morar juntos ou não (a ação = morar juntos)? Chame o primeiro tipo de desacordo de *desacordo sobre crenças* e o segundo tipo de **desacordo sobre ações**.

O último é muito diferente do primeiro. Laksha é uma médica confrontada com uma difícil decisão sobre uma de suas pacientes. Ela precisa descobrir se é melhor, considerando todas as coisas, apenas continuar com a medicação que ela prescreveu ou interrompê-la e prosseguir com uma cirurgia. Ela conversa com alguns de seus colegas. Alguns deles dizem que a cirurgia é o caminho a seguir, outros dizem que ela deve continuar com as mediações e ver o que acontece, mas nenhum tem uma opinião firme: todos os médicos concordam que é uma decisão

difícil, considerando todas as coisas. Até onde Laksha pode perceber, há realmente um empate.

Nesta situação, Laksha deve provavelmente suspender o juízo sobre cada uma das suas afirmações "A cirurgia é a melhor opção para este paciente" e "A medicação é a melhor opção para este paciente". Quando perguntada "Qual opção é a melhor?", ela deve suspender o juízo.

Pois bem, ela ainda tem de **fazer** alguma coisa. Ela não pode simplesmente se recusar a tratar o paciente. Ainda que ela continue a pesquisar o caso por dias e dias, ela acabou por tomar a decisão de não fazer a cirurgia. Ela tomou uma decisão, ainda que hesitante.

O ponto é este: quando se trata de **desacordos sobre crenças**, há três opções amplas com respeito a uma afirmação específica: acreditar nela, desacreditar nela ou suspender o juízo sobre ela. (E claro, há muitos níveis de confiança a serem tomados também). Mas quando se trata de **desacordo sobre ações** há apenas duas opções com relação a uma ação **X**: fazer **X** ou não fazer **X**. Suspender o juízo é algo que não existe quando se trata de ações. Ou, dito de outra forma, existe a suspensão de juízo quanto a fazer **X**, mas é praticamente a mesma coisa que não fazer **X**, uma vez que em ambos os casos você não faz *X* (FELDMAN, 2006c).

Assim, há desacordos sobre **o que acreditar** e sobre **o que fazer**. Apesar dessa distinção, podemos alcançar alguma simplicidade e uniformidade interpretando desacordos sobre o que fazer como desacordos sobre o que acreditar. Façamos desta maneira: se discordamos quanto a fazer uma ação **X**, discordamos sobre a verdade da afirmação "Devemos fazer **X**" (ou "devo fazer **X**" ou "**X** é a melhor coisa a fazermos"; essas afirmações não são todas equivalentes). Essa tradução de desacordos sobre ações em desacordos sobre crenças facilita a interpretação de todos os desacordos como desacordos sobre aquilo em que acreditar, podendo a crença ser ou não sobre uma ação. Tenha em mente, no entanto, que essa "tradução" não significa que desacordos sobre ações são exatamente como desacordos sobre crenças que não envolvem ações: o primeiro ainda requer uma escolha sobre o que alguém de fato fará.

Com essas considerações em mente, podemos formular as questões primárias acerca da epistemologia do desacordo.

Vale notar, também, que a **concordância** tem implicações epistemológicas. Se a sua confiança numa crença provavelmente diminuiria depois de você vir a saber que seus pares ou superiores epistêmicos discordam de você, então tomar conhecimento de que esses mesmos indivíduos concordam com você, provavelmente

faria com que você aumentasse a confiança em sua crença – contanto a confiança deles fosse maior que a sua antes de você vir a saber da concordância deles.

Vamos começar com um único indivíduo que percebe a discordância/concordância entre uma ou mais pessoas em relação a uma de suas crenças. Podemos formular as questões levando-se em conta apenas o desacordo, ou levando-se em conta a concordância e o desacordo; também temos a escolha de nos focarmos apenas na concordância/desacordo ou em níveis de confiança.

Eis as questões epistemológicas primárias apenas para o desacordo e sem níveis de convicção:

> **Questão sobre a reação:** Suponha que você descubra que algumas pessoas discordam de sua crença **B**. Como você deveria reagir a essa descoberta a fim de que sua reação seja epistemicamente racional (ou talvez sábia)?
> **Questão sobre a crença:** Suponha que você descubra que algumas pessoas discordam da sua crença **B**. Como você deveria reagir a essa descoberta a fim de que sua **posição** subsequente sobre B seja epistemicamente racional?

Eis as questões para a concordância/desacordo mais níveis de convicção:

> **Questão sobre a reação***: Suponha que você descubra que algumas pessoas têm um nível de convicção em *B* que é diferente do seu. Como você deveria reagir a essa descoberta a fim de que sua reação seja epistemicamente racional (ou talvez sábia)?
> **Questão sobre a crença***: Suponha que você descubra que algumas pessoas têm um nível de convicção em *B* que é diferente do seu. Como você deveria reagir a essa descoberta a fim de que sua posição subsequente sobre B seja epistemicamente racional?

3. Reação ao desacordo vs. nível subsequente de convicção

Uma pessoa pode começar com uma crença irracional, obter alguma nova evidência relevante com respeito a essa crença, reagir à nova evidência de uma maneira completamente racional e, ainda assim, terminar com uma crença irracional. Esse fato é particularmente importante quando se trata de levantar as questões centrais acerca da epistemologia do desacordo (CHRISTENSEN, 2011).

Suponha que a crença de Bub de que o Japão é um estado totalitário, a crença J, seja baseada em uma má interpretação das evidências e de um viés irracional e impetuoso que controla suas opiniões sobre esse tópico. Ele deixou que seu preconceito arruinasse totalmente seu pensamento apropriado a partir as evidências.

Ele então consegue novas informações: alguns policiais japoneses foram filmados espancando manifestantes contrários ao governo. Após saber disso, Bub mantém seu antigo nível de convicção em **J**.

Presumimos que ao tomar conhecimento sobre a polícia, Bub não tenha adquirido qualquer informação nova que o fizesse pensar "Espere um minuto, talvez eu esteja errado sobre o Japão". Ele não deveria perder a convicção em sua crença **J** só porque aprendeu novos fatos que não lançam qualquer dúvida sobre sua crença!

A moral dessa história é: **a ação de Bub de manter a convicção em sua crença como o resultado de seu novo conhecimento é racional, embora a própria crença por ele mantida seja irracional**. A avaliação de Bub da evidência original com respeito a **J** foi irracional, mas a sua reação à nova informação foi racional; sua crença subsequente em **J** foi (e ainda é) irracional (porque apesar de o vídeo conferir algum apóio a **J**, não é muito). A pergunta "Bub está sendo racional após ganhar novo conhecimento?" tem duas interpretações razoáveis: "Sua crença mantida em **J** é racional após a aquisição do novo conhecimento?" vs. "Sua reação ao novo conhecimento é racional?".

Por um lado, a "racionalidade demanda" que, ao adquirir conhecimento novo, Bub abandone sua crença de que o Japão é um estado totalitário: afinal, sua evidência total para essa crença é muito fraca. Por outro lado, a "racionalidade demanda" que ao adquirir o novo conhecimento, Bub mantenha sua crença **J**, **visto que essa aquisição**, **que é a única coisa que lhe aconteceu**, **não lhe confere motivos para duvidar de J**. Essa situação pode causar estranheza. Afinal, estamos dizendo que Bub está sendo racional em manter sua crença irracional! Mas não: não é isso que estamos dizendo. A afirmação "Bub está sendo racional" é ambígua:

ela quer dizer que a crença mantida por Bub é irracional ou quer dizer que a manutenção de Bub dessa crença foi racional? A afirmação pode assumir qualquer um dos dois significados, e os dois significados têm diferentes vereditos: a **crença mantida** é irracional, mas a **manutenção da crença** é racional. No primeiro caso, um estado está sendo avaliado, no segundo, uma ação está sendo avaliada.

Considere um caso mais mundano. Jack ouve uma pancada à noite e pensa irracionalmente que há um intruso em sua casa (Há já bastante tempo que ele tem três gatos e dois cachorros, conquanto deveria saber que os barulhos são geralmente causados por seus animais de estimação; além disso, ele foi proprietário da casa por tempo o suficiente para saber muito bem que casas antigas como a dele fazem todos os tipos de ruídos estranhos à noite, com animais de estimação ou não). Jack tem uma crença irracional *B*: há um intruso no andar de cima ou há um intruso no andar de baixo. Então, depois de procurar pelo andar de cima, ele descobre que não há intrusos lá. Claramente a coisa racional a fazer é inferir que há um intruso no andar de baixo – esse é o movimento cognitivo epistemicamente racional a ser feito em reação às novas informações obtidas – apesar do fato de a sua nova crença, "Há um intruso no andar de baixo", ser irracional em um sentido evidencial.

Esses dois casos mostram que a ação de alguém em manter a sua crença – uma ação intelectual – pode ser epistemicamente boa ainda que a crença mantida não seja. E, mais importante, temos de distinguir duas questões sobre a aquisição de novas informações (que não precisam ter algo a ver com o desacordo):

- Depois de adquirir alguma nova informação relevante a determinada crença **B**, qual deveria ser o seu novo nível de convicção em **B** para que **seu novo nível de convicção** com respeito a **B** seja racional?
- Depois de adquirir alguma nova informação relevante para a crença **B**, qual deveria ser o seu novo nível de convicção em **B** para que **sua reação à nova informação** seja racional?

Essa última questão diz respeito a uma **ação intelectual** (uma reação intelectual à aquisição de novas informações), enquanto a questão anterior diz respeito ao próprio **nível de convicção subsequente**, o novo nível de convicção com o qual você termina e que surge parcialmente como o resultado causal da ação

intelectual. Como vimos com os casos do Japão e dos intrusos, a razoabilidade epistêmica de um é parcialmente independente do outro.

4. Desacordo com superiores, inferiores, pares e desconhecidos

Uma criança tem a crença **B** de que o Inferno é um lugar real localizado no centro da terra. Você discorda. Esse é um caso no qual você discorda de alguém que você reconhece ser seu **inferior epistêmico** sobre a questão de se **B** é verdadeira. Você acredita que Maradona foi o melhor jogador de futebol de todos os tempos. Então você encontra um jornalista esportivo que escreveu muitos livros sobre a história do futebol que discorda, dizendo que Pelé foi o maior jogador de todos os tempos. Nesse caso você percebe que está discordando de um **superior epistêmico** sobre o assunto, uma vez que você sabe ser apenas um amador quando se trata de futebol. Em um terceiro caso, você discorda de sua irmã sobre o nome da cidade que sua família visitou nas férias quando vocês eram crianças. Você sabe pela experiência que sua memória é tão confiável quando a dela em assuntos como esse; esse é um desacordo com um **par epistêmico** reconhecido.

Há várias maneiras de definir os termos "superior", "inferior", e "par" (ELGA, 2007). Confira, também, a seção 5, mais abaixo).

Você pode fazer julgamentos sobre o quanto alguém está provavelmente correto comparado a você quando se trata de responder "Esta crença **B** é verdadeira?" corretamente. Se você pensa que é mais provável que ele esteja correto (por exemplo, você supõe que a probabilidade de ele responder corretamente é algo em torno de 90%, enquanto a sua probabilidade é de apenas 80%), então você pensa que ele é seu **superior provável** nesta questão; se você pensa que seja menos provável que ele esteja correto, então você pensa que ele é seu **inferior provável** sobre essa questão. Outra forma de descrever essas distinções é fazendo-se referência à posição epistêmica das várias partes envolvidas. A posição epistêmica descreve o quão bem posicionado alguém está, epistemicamente falando, com respeito a uma dada proposição. Quanto melhor for a posição epistêmica de alguém, mais provável será dele estar correto.

Há muitos fatores que ajudam a determinar a posição epistêmica de alguém, ou o quão provavelmente alguém responde corretamente a "Será a crença **B** verdadeira?". Eis as principais (FRANCES, 2014).

- Habilidade cognitiva ao responder a pergunta
- Evidências mobilizadas ao responder a questão
- Conhecimento prévio relevante
- Tempo dedicado ao responder a questão
- Distrações encontradas ao responder a questão
- Enviesamentos relevantes
- Atenção ao responder a questão
- Virtudes intelectuais possuídas

Chamemos-lhes **Fatores de Desacordo**. Presumivelmente, o que determina que **X** tenha maior probabilidade do que **Y** de responder corretamente "Será **B** verdadeira?" são as diferenças entre os Fatores de Desacordo de **X** e **Y**.

Para qualquer caso de desacordo entre duas pessoas, é provável que elas não serão equivalentes em todos os Fatores: **X** será superior a **Y** em alguns fatores e **Y** será superior a **X** em outros. Se você está convencido de que certa pessoa carece de muitos Fatores de Desacordo comparado a você quando se trata de responder à questão "Será **B** verdadeira?", então você certamente dirá que é mais provável que você responda a questão corretamente, contanto que, em comparação a ela, você não careça de outros Fatores de Desacordo. Se você está convencido de que certa pessoa definitivamente supera você em muitos Fatores de Desacordo quando se trata de responder a "Será **B** verdadeira?", então você provavelmente dirá que é menos provável você responda a questão corretamente, uma vez que você não tem vantagem sobre ela quando se trata de responder a "Será **B** verdadeira?". Se você pensa que os dois diferem nos Fatores de Desacordo, mas as diferenças não rendem uma vantagem efetiva para nenhum dos dois (você pensa que quaisquer diferenças se cancelam), então você irá pensar que vocês são pares nessa questão.

Note que, nesse último caso, você não precisa pensar que vocês dois sejam iguais em cada Fator de Desacordo. Os filósofos às vezes definem "par epistêmico" de tal modo que **X** e **Y** são pares sobre uma crença **B** se, e somente se, eles forem iguais em **todos** os Fatores de Desacordo. Se **X** e **Y** são iguais em todos os Fatores de Desacordo, então eles irão ser provavelmente iguais para julgar **B** corretamente, embora o oposto não valha. As deficiências de um par em uma área podem ser compensadas por vantagens em outras, de modo que no fim das contas ambos os indivíduos terminam numa posição epistêmica equivalentemente boa, apesar da existência de algumas diferenças com respeito a fatores particulares de desacordo.

Para entender as definições alternativas de “superior”, “inferior” e “par”, observaremos dois casos de desacordo (FRANCES, 2014).

Suponha que eu acredite que **B**, que o aquecimento global está acontecendo. Suponha que eu também acredite que **P**, que Taylor é meu par com respeito a **B** no seguinte sentido: Eu penso que nós somos provavelmente iguais para julgar **B** corretamente. Tenho essa opinião sobre Taylor porque penso que ela sabe tão bem quanto eu acerca dos fatos básicos sobre o consenso de especialistas, que ela entende e respeita o consenso sobre o assunto tão bem quanto eu, e que a sua opinião sobre **B** é baseada nesses fatos. (Sei que ela tem alguma opinião sobre **B** embora eu ainda tenha de ouvi-la sobre tal). Assim, penso que ela é meu **provável par** sobre B.

Em outro sentido, contudo, não penso que ela seja meu par epistêmico sobre **B**. Afinal, se alguém me perguntasse “Suponha que você descubra que Taylor pensa sinceramente que **B** seja falsa. Quais são as chances de você estar certo e ela errada sobre **B**?”. Eu responderia “Mais de 95%!” Eu responderia dessa forma porque estou **bastante** convicto da verdade de **B** e se venho a saber que Taylor discorda dessa ideia, então, ficarei muito convicto de que ela está errada e eu certo. Portanto, nesse sentido, penso ter uma **vantagem epistêmica definida sobre ela**: dado a minha confiança em **B**, penso que no caso de virmos a discordar acerca de **B**, haverá uma chance de 95% de eu estar correto e ela errada. Como penso que ambos temos grande probabilidade de julgar **B** corretamente, e como também estou bastante confiante quanto a **B**, também estou bastante confiante de que ela julgará **B** como verdadeira; assim, quando solicitado a considerar a possibilidade de Taylor pensar que **B** é falsa, considero estar sendo solicitado a considerar um cenário muito improvável. Mas o ponto importante é: se acredito que no caso dela realmente pensar que **B** seja falsa a probabilidade de eu estar certo e ela errada é de 95%, então em algum sentido a minha perspectiva é a de que ela não é “completamente” meu par em relação a **B**; pois penso que quando se trata da possibilidade do desacordo, estou muito convicto que estarei certo e ela não.

Consideremos agora outro caso. Suponha que Janice e Danny tenham a mesma idade e que cursam as mesmas aulas de matemática e ciências no ensino médio. Ambos são moderadamente bons em matemática. De fato, eles quase sempre conseguem as mesmas notas em matemática. Em muitas ocasiões eles chegam a diferentes respostas em suas lições de casa. Tanto quanto lhes foi possível determinar, em 40% das vezes Janice estava certa, em outros 40% Danny é quem estava certo e nos 20% restantes ambos estavam errados. Suponha que ambos

saibam esses fatos interessantes sobre seus históricos! Neste momento eles estão juntos na escola. Danny acredita, com base em seus históricos, que no próximo problema matemático em que eles discordarem, a probabilidade de que a resposta de Janice esteja correta é igual à probabilidade de sua resposta estar correta – a menos que haja alguma razão para pensar que um deles tem vantagem nesse caso em particular (por exemplo, Danny ter tido muito mais tempo para pensar, ou alguma outra discrepância nos Fatores de Desacordo). Suponha, além disso, que Danny pensa que nenhum deles tem qualquer vantagem sobre o outro em relação à solução desse problema. Acontece, então, de Danny descobrir que Janice chegou a uma resposta diferente da sua.

Neste caso, Danny primeiro pensa que **B** (sua resposta) é verdadeira. Mas ele também pensa que se descobrisse que Janice pensa que **B** é falsa, a probabilidade de ele estar certo e Janice errada seria igual à probabilidade de ele estar errado e Janice certa. Isso é bem diferente do caso do aquecimento global no qual penso que se eu descobrisse que Taylor pensa que **B** é falsa, a probabilidade de eu estar certo e ela errada é 19 vezes a probabilidade de eu estar errado e ela certa (95% é 19 vezes 5%).

Digamos que eu pense que você é meu **par condicional** quanto a **B** se, e somente, se antes de eu descobrir sua opinião sobre **B** mas depois de ter vindo a acreditar que **B**, eu pensar que: *se* ocorre de você desacreditar de **B**, **então** a chance de eu estar certo e você errado é igual à chance de você estar certo sobre **B**. Assim, apesar de eu pensar que Taylor é meu provável par sobre a crença no aquecimento global, eu não penso que ela seja meu par condicional sobre essa crença. Penso que ela seja minha inferior condicional nesse assunto. Mas no caso da matemática, Danny pensa que Janice seja seu par provável *e* seu par condicional sobre a crença relevante.

Sendo assim, eis o ponto central para que se responda a Questão da Reação e a Questão da Crença:

> **Questão da Melhor Posição:** Estarão as pessoas que discordam a sobre **B** em uma **melhor posição epistêmica** para julgar corretamente o valor de verdade da crença do que aquelas pessoas que concordam com **B**?

Colocando em termos de níveis de convicção temos o seguinte:

> **Questão da Melhor Posição*:** Estarão as pessoas com um nível de convicção em **B** diferente do seu em uma **melhor posição epistêmica** para julgar corretamente o valor de verdade da crença do que aquelas pessoas com o mesmo nível de convicção que o seu?

A Questão da Melhor Posição não é, em geral, fácil de responder. Na maioria dos casos de desacordo, casos em que **X** percebe que discorda de **Y**, **X** não terá muita evidência para pensar que **Y** é seu par, seu superior ou seu inferior quando se tratar de julgar corretamente **B**. Por exemplo, se discuto com uma vizinha sobre o aumento do IPTU no ano que vem e descubro que ela discorda de mim, pode ser que eu não faça a mínima ideia de como medir os Fatores de Desacordo. Posso saber que tenho mais inteligência abstrata que ela, mas provavelmente não faço ideia do quanto ela sabe sobre política local, o quanto ela já pensou sobre esse assunto, etc. Disporei de pouca base para pensar que sou seu superior, seu inferior ou seu par. Podemos chamar esses casos de **casos desconhecidos**. Assim, quando você descobre que discorda de alguém sobre **B**, você não precisa pensar, ou ter razões pra pensar, que essa pessoa seja seu par, seu superior ou seu inferior quando se trata de julgar **B**.

Uma questão relacionada é se há quaisquer diferenças importantes entre casos em que você está justificado em acreditar que seu interlocutor é seu par epistêmico e casos em que você pode estar justificado em acreditar que seu interlocutor não é seu par, mas não tem nenhuma razão para pensar que você, ou seu interlocutor, esteja em melhor posição epistêmica. A paridade epistêmica é rara, se não uma ficção inteiramente idealizada, ainda mais porque em muitos casos de desacordo no mundo real não estamos justificados em fazer um julgamento com respeito a qual parte está melhor posicionada para responder a questão relevante. A questão é se, nesses dois casos, são dadas respostas diferentes à Questão da Reação e à Questão da Crença. Plausivelmente, a resposta é não. Uma analogia pode ajudar. É muito raro duas pessoas terem exatamente o mesmo peso. Assim, para quaisquer duas pessoas é muito improvável que elas sejam “pares de peso”. Dito isso, em muitos casos pode ser inteiramente incerto qual parte pesa mais que a outra, ainda que eles concordem não ser razoável acreditar que eles tenham exatamente o mesmo peso. Decisões racionais sobre o que fazer, quando o peso

das partes importa, não parecem diferir em casos em que há “pares de peso” e casos em que as partes simplesmente não tem boas razões para acreditar qual parte pesa mais. Similarmente, parece que as respostas à Questão da Reação e à Questão da Crença não irão diferir em casos de desacordo entre pares e casos em que as partes simplesmente não têm nenhuma boa razão para acreditar qual parte está epistemicamente bem posicionada sobre o assunto.

Outro desafio em responder à Questão da Melhor Posição aparece quando você é um leigo sobre algum tópico e está tentando saber quem são os especialistas nesse tópico. Esse é, nos termos de Goldman, o “problema leigo/especialista” (GOLDMAN, 2001). Embora leigos devam recorrer a especialistas para orientação intelectual, um leigo num determinado domínio parece mal equipado para saber quem são os especialistas no domínio. Hardwig (1985, 1991) defende que tal confiança do leigo em especialistas tem de ser necessariamente cega, e, assim, exibir uma confiança não justificada. Em contraste, Goldman explora cinco fontes potenciais de evidência para determinar racionalmente se alguém é um especialista em um domínio:

> A. Argumentos apresentados pelos especialistas discordantes para defender sua própria perspectiva e criticar a perspectiva de seus rivais.
> B. Concordância de supostos especialistas adicionais de um lado ou outro do assunto em questão.
> C. Avaliações de "meta-especialistas" da especialidade de especialistas (incluindo avaliações em credenciais formais obtidas por especialistas).
> D. Evidências dos interesses e enviesamentos vis-à-vis ao problema em questão.
> E. Evidência do “histórico” dos especialistas.

A maior parte da bibliografia sobre a importância epistêmica do desacordo, no entanto, diz respeito ao desacordo entre pares reconhecidos (*vide* FRANCES, 2013). Voltamo-nos agora para essa questão.

5. Desacordo entre Pares

Antes de começarmos nossa discussão sobre desacordo entre pares é importante deixar de lado uma série de casos. Pares epistêmicos com respeito a

P estão em uma posição epistêmica igualmente boa com respeito a **P**. Pares sobre **P** podem estar ambos em uma posição muito boa com respeito a **P**, ou podem estar ambos em uma posição particularmente ruim com respeito a **P**. Em outras palavras, dois tolos podem ser pares epistêmicos. O desacordo entre tolos, contudo, não tem interesse epistêmico particular na bibliografia. A bibliografia sobre desacordo entre pares, pelo contrário, concentra-se no desacordo entre pares epistêmicos competentes, estando os pares competentes com respeito a **P** em uma posição epistêmica boa com respeito a **P** – estão provavelmente corretos sobre **P**. Nossa discussão sobre desacordo entre pares se restringirá ao desacordo entre pares competentes. Na bibliografia sobre desacordo entre pares competentes emergiram quatro perspectivas principais: a Perspectiva do Peso Equivalente, a Perspectiva Inflexível, a Perspectiva Justificacionista e a Perspectiva da Evidência Total.

5.1. A Perspectiva do peso equivalente

A Perspectiva do Peso Equivalente talvez seja a perspectiva mais proeminentemente discutida sobre a importância do desacordo. As perspectivas concorrentes sobre o desacordo entre pares são melhores entendidas como rejeições de vários aspectos da Perspectiva do Peso Equivalente. Sendo assim, a Perspectiva de Peso Equivalente é um lugar adequado para começarmos a nossa investigação. Como veremos, a Perspectiva do Peso Equivalente é uma combinação de três teses:

> **Anulação:** saber que um par discorda de você sobre **P** lhe confere uma razão para acreditar que você está errado sobre **P**.
> **Peso Equivalente:** A razão para você pensar que está errado sobre **P** advinda da opinião de seu par sobre **P** é tão forte quanto a razão para você pensar que está correto sobre **P** conferida por sua opinião sobre **P**.
> **Independência:** as razões para desconsiderar a opinião de seu par sobre **P** devem ser independentes do desacordo em si.

Defesas da Perspectiva do Peso Equivalente podem ser encontradas, em vários graus, em Bogardus (2009), Christensen (2007), Elga (2007), Feldman (2006)

e Matheson (2015a). Talvez a melhor maneira de entender a Perspectiva do Peso Equivalente seja explorando a motivação dada a ela. Podemos distinguir entre três categorias de razões que foram oferecidas a favor dessa perspectiva: exames de casos centrais, considerações teóricas e o uso de analogias. O caso central usado para sustentar a Perspectiva do Peso Equivalente é o Caso do Restaurante.

> **Conta do Restaurante**. Suponha que saímos em cinco para jantar. Na hora de pagar a conta, a pergunta que nos interessa é quanto cada um deve pagar. Todos nós podemos ver o total da conta com clareza, concordamos em dar uma gorjeta de 20 por cento e também concordamos em dividir todo o custo igualmente, sem nos preocuparmos com quem pediu água importada, se alguém não pediu sobremesa ou se bebeu mais vinho. Faço as contas mentalmente e fico altamente convicto de que cada um tem de pagar R$ 43,00. Enquanto isso, uma amiga também faz as contas mentalmente e fica muito convicta que cada um tem de pagar R$ 45,00 (CHRISTENSEN, 2007, p. 193.).

Entendido como um caso de desacordo entre pares em que os amigos têm um histórico de serem igualmente bons nesse tipo de cálculo, e em que e nenhuma das partes tem razão para acreditar que qualquer um deles é especialmente inteligente ou estúpido, Christensen afirma que, ao tomar conhecimento da discordância com respeito à conta, ele deveria ficar significativamente menos convicto de que o valor a ser pago por cada um é de R$ 43,00 e significativamente mais convicto de que é de R$ 45,00. Na verdade, ele defende que deveríamos dar aproximadamente o mesmo peso a essas proposições concorrentes.

O Caso da Conta de Restaurante apoia a tese da **Anulação**, pois ao tomar conhecimento da crença de seu par, Christensen se torna menos justificado em sua própria crença. A diminuição de sua justificação é observada pelo fato de que ele deve diminuir a convicção para estar em uma posição justificada sobre o assunto. Tomar conhecimento do desacordo lhe confere uma razão para revisão e uma oportunidade para o aprimoramento epistêmico. Além disso, o Caso da Conta do Restaurante confere apoio à tese do **Peso Equivalente**, uma vez que a razão que Christensen obtém para acreditar que está errado é bastante forte. Uma vez que

ele deva estar igualmente convicto, tanto que a conta é de R$ 45,00 quanto que é de R$ 43,00, as suas razões apoiam igualmente essas afirmações. Conferir peso equivalente às opiniões do par epistêmico geralmente é entendido como uma exigência de se "dividir as diferenças" entre as opiniões dos pares epistêmicos, pelo menos quando as opiniões dos dois pares esgotam a evidências sobre o assunto. A exigência de se dividir as diferenças é um tipo de compromisso doxástico que exige que os pares cheguem a um meio termo. Assim, se um dos pares acredita que **P** e outro desacredita de **P**, dar peso equivalente às opiniões exigiria a cada um dos pares a suspensão de juízo sobre **P**. Aplicado a situações doxásticas mais complexas incluindo graus de crença, se um par tiver um grau 0,7 de crença que **P** e outro par tem um grau 0,3 de crença que **P**, conferir peso equivalente às opiniões dos pares exigirá que cada um deles adote um grau de crença de 0,5. É importante notar que o que é "dividido" é a atitude dos pares e não o conteúdo das proposições relevantes. Por exemplo, no Caso da Conta do Restaurante, dividir as diferenças não exige a crença de que a conta é de R$ 44,00 para cada. Dividir as diferenças diz respeito apenas às atitudes doxásticas divergentes relacionadas a qualquer proposição (a proposição alvo da disputa). Não é no conteúdo das proposições nas quais os pares acreditam que ocorre o compromisso. Finalmente, o Caso da Conta do Restaurante confere apoio à tese da **Independência**. As razões que Christensen poderia ter para desconsiderar a crença de seu par sobre a conta poderiam incluir a de que ele bebeu muito naquela noite, que ele está especialmente cansado, que Christensen checou o cálculo e seu amigo não, etc.; mas não poderiam incluir a de que a conta é de fato de R$ 43,00 para cada, a de que Christensen discorda, etc.

O apoio teórico à Perspectiva do Peso Equivalente vem primeiro da reflexão sobre casos corriqueiros de testemunho. Tomar conhecimento de que um pesquisador confiável acredita em uma proposição lhe confere uma razão para também acreditar nessa proposição. A existência de tal razão parece não depender de se você já tem uma crença sobre essa proposição. Tal evidência testemunhal é evidência para acreditar na proposição, independentemente de você concordar, discordar ou nunca ter considerado a proposição. Isso ajuda a motivar a tese da **Anulação**, pois uma razão para acreditar na proposição quando você desacredita equivale a uma razão para acreditar que você cometeu um erro com respeito a essa proposição. Considerações semelhantes se aplicam a situações mais refinadas de graus de convicção. A evidência testemunhal de que um pesquisador confiável adotou um grau 0,8 de crença de que **P** confere a você uma razão para adotar um grau 0,8 de

crença com respeito a **P**, e isso parece valer independentemente de você já ter algum nível de convicção de que P.

A tese do **Peso Equivalente** também é motivada por considerações sobre a evidência testemunhal. O peso de uma evidência testemunhal é proporcional à posição epistêmica da testemunha (ou ao que a evidência do ouvinte assegura sobre a posição epistêmica da testemunha). Assim, se você tem razão para acreditar que a posição epistêmica de Jai com respeito a **P** é inferior à de Mai, descobrir que Jai acredita que **P** será uma razão mais fraca para acreditar em **P** do que descobrir que Mai acredita que **P**. No entanto, em casos de desacordo entre pares, ambas as partes estão em uma posição igualmente boa, de modo que se seguiria que suas opiniões sobre o assunto deveriam receber peso equivalente.

Por fim, a tese da **Independência** é teoricamente motivada pelo exame dos tipos de raciocínios que seriam permitidos pela sua negação. Em particular, acredita-se que a rejeição da **Independência** permitiria uma problemática petição de princípio, permitindo que alguém use seu próprio raciocínio para concluir que seu par está errado. Algo parece muito errado com a seguinte linha de raciocínio, "Meu par acredita que não-**P**, mas eu concluí que **P**; portanto, meu par está errado" ou "Pensei que S fosse meu par epistêmico, mas S acredita que não-**P**, e eu acredito que **P**; S, portanto, não é meu par" (*vide* CHRISTENSEN, 2011). A tese da **Independência** proíbe ambas as formas de bloqueio da razão para acreditar que você está errado a partir da descoberta do desacordo.

A Perspectiva do Peso Equivalente também é motivada através de analogias. Ganham destaque as analogias com termômetros. Os termômetros recebem informações como entradas e apresentam valores de temperatura como saídas. Os humanos são um tipo de máquina cognitiva que recebem vários tipos de informação como entradas e fornecem atitudes doxásticas como saídas. Dessa forma, humanos e termômetros são análogos. Uma defesa da Perspectiva do Peso Equivalente surge através do exame do que seria racional acreditar em um caso de desacordo entre termômetros. Suponha que você e eu saibamos que temos termômetros igualmente confiáveis e, ao verificar a temperatura da sala onde estamos, descobrimos que os nossos termômetros informam temperaturas diferentes (o seu marca "23,8" e o meu "22,2"). Do ponto de vista racional, o que deveríamos acreditar sobre a temperatura do ambiente? Parece que seria irracional continuar acreditando que a temperatura é de 22,2ºC simplesmente porque essa era a temperatura mostrada no termômetro que eu estava segurando. Da mesma forma, parece irracional a mim acreditar que seu termômetro está funcionando incorretamente

simplesmente porque o meu termômetro deu uma informação diferente. Parece que eu precisaria de algumas informações independentes desse "desacordo" para desconsiderar seu termômetro. Assim, parece que adquiri uma razão para acreditar que a temperatura da sala não é de 22,2ºC ao saber de seu termômetro; uma razão que é tão forte quanto a minha razão para acreditar que é de 22,2ºC e que essa só é anulada por considerações independentes. Se a analogia for válida, então temos motivos para aceitar cada uma das três teses da Perspectiva do Peso Equivalente.

A Perspectiva do Peso Equivalente não a única disponível quando se trata da importância epistêmica do desacordo. A seguir, examinaremos as perspectivas concorrentes sobre o desacordo, destacando onde e por que elas se afastam da Perspectiva do Peso Equivalente.

5.2. A Perspectiva Inflexível

No espectro de perspectivas sobre a importância epistêmica do desacordo, a Perspectiva do Peso Equivalente e a Perspectiva Inflexível estão em lados opostos. Enquanto a Perspectiva do Peso Equivalente é bastante conciliatória, a Perspectiva Inflexível defende que se manter firme em casos de desacordo pode ser racional. Ou seja, tomar conhecimento de um par discordante não exige nenhuma mudança doxástica. Enquanto a Perspectiva do Peso Equivalente enfatiza a humildade intelectual, a Perspectiva Inflexível enfatiza a coragem em suas convicções. Podemos apreciar cada uma das diferentes motivações a favor de Perspectivas Inflexíveis através da negação de aspectos diferentes da Perspectiva do Peso Equivalente. Organizamos as várias motivações a favor da Perspectiva Inflexível de acordo com os aspectos da Perspectiva do Peso Equivalente que ela (pelo menos em princípio) rejeita.

5.2.1. Negando a anulação

A tese da Anulação foi negada pelos defensores da Perspectiva Inflexível de várias maneiras. Em primeiro lugar, a Anulação tem sido negada por meio de um apelo a evidências privadas. Peter van Inwagen (1996) defendeu a Perspectiva Inflexível sustentando que em casos de desacordo entre pares podemos apelar para uma intuição incomunicável ou evidência especial da qual a outra parte carece. A ideia básica é a de que, se eu tiver acesso a um corpo especial de evidência à

qual a outra parte não tem, então saber que meu par discorda de mim não necessariamente me confere um motivo para pensar que cometi algum erro. Afinal, meu par não tem tudo o que eu tenho para refletir avaliativamente sobre **P** e pode ser racional pensar que se o par estivesse ciente de tudo que eu estou, ele também compartilharia da minha opinião sobre o assunto. Ademais, algumas evidências são, sem dúvida, privadas. Embora eu possa contar a meu par sobre minhas intuições ou experiências, não posso dar a ele minhas intuições e experiências. Dada as nossas limitações, pares nunca podem compartilhar totalmente as evidências. No entanto, se a evidência não for totalmente compartilhada, então a avaliação que meu par epistêmico faz de suas evidências não necessariamente mostra que eu avaliei mal a minha evidência. Nossa evidência é bastante diferente. Embora a defesa de van Inwagen possa acarretar que dois pares discordantes não são de fato pares epistêmicos devido as suas diferenças evidenciais, essas considerações podem ser usadas para resistir à tese da **Anulação** pelo menos em uma concepção mais fraca de paridade epistêmica que não exige igualdade evidencial.

Um argumento semelhante é apresentado por Huemer (2011), que defende uma abordagem da evidência centrada no agente. Nessa abordagem, a sua própria experiência conta, evidencialmente, mais do que a experiência de outra pessoa. Portanto, com essa concepção de evidência haverá uma importante assimetria evidencial mesmo em casos em que ambos os pares compartilham a mesma evidência.

Os defensores da Perspectiva do Peso Equivalente notam que essas considerações são como uma faca de dois gumes (*vide* FELDMAN, 2006). Por exemplo, apesar de você não poder compartilhar totalmente a sua evidência com seu par, essas mesmas considerações dizem que seu par, da mesma forma, não pode compartilhar completamente as evidências dele com você. Assim, a simetria que motivou a Perspectiva do Peso Equivalente pode ainda se manter, uma vez que ambas as partes têm evidências privadas. Uma assimetria relevante ocorre apenas se alguém tem razões especiais para acreditar que seu corpo de evidências privadas é privilegiado sobre as evidências do par epistêmico, e o mero fato de a evidência ser própria do sujeito não lhe confere tal razão. O caso do Reitor no Pátio, de Feldman, também pode ajudar a tornar isso claro.

> **Reitor no Pátio**. Suponha que você e eu estamos parados à janela olhando para o pátio. Julgamos ter vistas igualmente boas e sabemos que cada um é honesto. Eu pareço ver o que para mim se assemelha

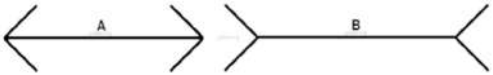
> ao reitor parado em meio ao pátio. (Assumindo que isso não é algo estranho. Que ele está lá por tempo suficiente). Acredito que o reitor está parado no pátio. Você, por sua vez, parece não ver nada do tipo. Você pensa que não há ninguém, e, por isso, nem mesmo o reitor, parado no meio do pátio. Nós discordamos. Antes de dizer algo, cada um de nós acreditava racionalmente. Então eu digo algo sobre o reitor estar no pátio e nós tomamos conhecimento de nossa situação (2007, 207-208).

Feldman considera esse exemplo como um caso em que ambas as partes deveriam se conciliar significativamente a despeito de ser claro que elas possuem evidências privadas. Embora ambas as partes possam relatar suas experiências, nenhuma delas pode dar sua experiência à outra. A evidência experiencial possuída por cada uma das partes é privada. Portanto, se a conciliação ainda é necessária, temos motivos para questionar a importância das evidências privadas.

Segundo, a tese da **Anulação** tem sido rejeitada através do exame de como as coisas se parecem ao sujeito. Plantinga (2000a) argumenta que há um sentido de justificação que é simplesmente fazer o melhor que pode fazer. Ele nota que, apesar de todas as variáveis controladas, ainda resta uma assimetria importante nos casos de desacordo entre pares. Nos casos em que acredito que **P** e tomo conhecimento que meu par desacredita de **P**, geralmente **P** continuará parecendo verdade a mim. Isto é, há uma diferença fenomenológica importante entre os dois – diferentes coisas parecem verdade a eles. Plantinga defende que uma vez que somos criaturas epistemicamente falíveis, algum risco epistemico é inevitável; e, em virtude disso, não podemos fazer melhor do que acreditar de acordo com o que nos parece verdade. Assim, levando-se em conta casos de desacordo entre pares, é racional continuar acreditando que **P** mesmo depois de saber que meu par desacredita de **P**, contanto que **P** continue a parecer verdade para mim. Qualquer reação ao desacordo conterá algum risco epistêmico, de modo que posso muito bem seguir adiante acreditando de acordo como as coisas se parecem a mim. Uma defesa similar da Perspectiva Inflexível que enfatiza a fenomenologia do sujeito pode ser encontrada em Henderson *et al*. (2007).

Embora um indivíduo não possa ser culpado de continuar a acreditar em como as coisas lhe parecem, os proponentes da Perspectiva do Peso Equivalente

defendem que a noção de justificação epistêmica em questão é distinta. Algumas vezes fazer o melhor que se pode fazer é insuficiente; e embora algum risco epistêmico seja inevitável, disso não se segue que as opiniões estejam igualmente em risco. Embora a sua crença possa ainda parecer verdadeira a você após o desacordo ser conhecido, outras coisas que parecem ser verdadeiras a você também são relevantes. Por exemplo, parecerá a você que seu interlocutor é seu par epistêmico (que ele está igualmente em uma boa posição sobre o assunto) e que ele discorda de você. Esses estados aparentes adicionais têm importância epistemológica. O mero fato de a sua crença continuar lhe parecendo verdadeira é incapaz de salvar seu *status* justificatório. Considere a ilusão de Muller-Lyer:



Para a maioria, a linha **B** parece ser maior, mas uma mensuração cuidadosa revela que **A** e **B** têm o mesmo comprimento. Apesar do conhecimento da ilusão, contudo, para muitos a linha **B** continua a parecer maior. Não obstante, uma vez que também parece que uma mensuração indica que as linhas são de igual comprimento, não há justificação para se acreditar que **B** é maior, a despeito de continuar parecendo dessa forma. Esse resultado se mantém mesmo quando consideramos nossa falibilidade e a falibilidade dos instrumentos de medição. Uma explicação análoga parece se aplicar a casos de desacordo entre pares. Ainda que sua crença original continue parecendo verdadeira a ele, você tornou-se ciente de informações que questionam de forma significativa esse estado aparente. Além disso, podemos imaginar cenários em que **P** parece ser verdadeira a mim e eu, subsequentemente, tomo conhecimento de 10,000 pares e superiores na questão que discordam de mim quanto a **P**. Não obstante isso, quando contemplo **P**, ela ainda parece ser verdadeira a mim. Em tal caso, manter-me firme sobre **P** parece não ser fazer o melhor que eu posso e nem ser a coisa racional a se fazer.

Terceiro, a tese da **Anulação** tem sido rejeitada através da negação de que as opiniões de um par sobre **P** são evidências que pertencem a **P**. Kelly (2005) distingue as seguintes três afirmações:

1. A proposição **P** é verdadeira.

2. Um corpo de evidências **E** é uma boa evidência de que **P** é verdadeira.
3. Um par competente acredita que **P** com base em **E**.

Kelly (2005) argumenta que apesar de 3 ser evidência para 2, 3 não é evidência para 1. Se 3 não é evidência para 1, então alguém tomar conhecimento de 3 (por vir a saber da discordância de um par) não confere qualquer evidência relevante para a proposição em disputa. Se tomar conhecimento de um par discordante não afeta a evidência relevante que o sujeito tem para a proposição disputada, então tal descoberta não faz diferença para a justificação da atitude doxástica a ser adotada pelos pares frente à proposição alvo. Dessa perspectiva, a descoberta de um par discordante não faz diferença para o que você deve acreditar sobre a proposição em disputa.

Por que pensar que 3 não é evidência para 1? Kelly (2005) cita várias razões. Primeiro, quando pessoas apresentam justificações para suas crenças elas normalmente não mencionam coisas como 3. Normalmente tratamos o fato de que alguém acredita numa proposição como **o resultado** da evidência a favor daquela proposição, não como **uma outra evidência** a favor daquela proposição. Segundo, uma vez que pessoas formam crenças com base em um corpo de evidências, considerar sua crença como outra parte da evidência seria como duplicar o corpo original de evidência. De acordo com essa linha de raciocínio, a crença de um sujeito de que **P** serve como um tipo de marcador de posição para a evidência sobre a qual alguém formou a crença. Assim, contar a crença e a evidência original seria dobrar a contagem da evidência original, e dobrar a conta não é uma forma legítima de contar.

Os defensores da Perspectiva do Peso Equivalente respondem argumentando que a impropriedade em mencionar a crença de um sujeito como evidência para a proposição acreditada pode ser explicada de duas formas que não exigem que a crença do sujeito não seja de fato uma evidência. Por exemplo, poderia ser o caso de máximas conversacionais serem violadas, uma vez que o fato de alguém acreditar na proposição já é entendido como sendo o caso pela outra parte. Alternativamente, mencionar a própria crença como evidência pode exibir arrogância, algo que muitos de nós gostaríamos de evitar. Finalmente, parece claro que a crença de um sujeito de que **P** pode ser evidência para **P**, pois negar que a crença do sujeito possa ser evidência para esse sujeito implica um tipo de relatividade da evidência rejeitado por alguns. Quanto a dupla contagem, tem-se argumentado que o fato de um avaliador evidencial confiável avaliar um corpo de evidência que apoia uma proposição

é uma nova evidência; nova evidência que, pelo menos, aumenta o apoio entre o corpo de evidência e a proposição alvo. Por exemplo, a avaliação de um especialista forense de uma evidência forense relevante que apoia a culpabilidade do réu parece ser alguma evidência adicional a favor da culpabilidade do réu, e não apenas uma mera repetição da evidência forense original.

Finalmente, a tese da **Anulação** tem sido negada apelando-se à permissividade epistêmica. Pensa-se que a Perspectiva do Peso Equivalente e a tese da Anulação em particular, dependem da Tese da Unicidade:

> **Tese da Unicidade:** Para qualquer corpo de evidência **E** e proposição **P**, **E** justifica apenas uma atitude doxástica com respeito a **P**.

Se um corpo de evidência apoia apenas uma atitude doxástica entre acreditar, desacreditar e suspender o juízo com respeito a **P**, e duas pessoas que compartilham a evidência discordam sobre **P**, então uma delas tem de ter uma atitude injustificada. Assim, se a Tese Unicidade for verdadeira, há uma rota direta para a tese da **Anulação**. Contudo, se a evidência for permissiva, permitindo múltiplas atitudes justificadas distintas com relação à mesma proposição, então tomar conhecimento de que alguém avaliou a evidência compartilhada diferentemente de você não necessariamente lhe dá qualquer razão para pensar que você cometeu um erro. Se a evidência for permissível, então ambos podem responder justificadamente à evidência compartilhada, mesmo em desacordo. Assim, outra forma de motivar a Perspectiva Inflexível é endossar a permissividade evidencial. Para razões para rejeitar ou duvidar da tese da unicidade veja Ballantyne e Coffman (2011), Conee (2009), Frances (2014), Goldman (2010), Kelly (2010), Kopec (2015), Raleigh (2017), Rosen (2001) e Rosa (2012).

Os defensores da Perspectiva do Peso Equivalente ou defendem a Tese da Unicidade (*vide* DOGRAMICI; HOROWITZ, 2016; GRECO; HEDDEN, 2016; MATHESON, 2011; WHITE, (2005), WHITE (2013)) ou argumentam que a Perspectiva do Peso Equivalente não está de fato comprometida com a unicidade evidencial (*vide* CHRISTENSEN, 2009, 2016; COHEN, 2013; LEE, 2003; LEVINSTEIN, 2017; PEELS; BOOTH, 2014; HENDERSON *et al*., 2017).

5.2.2. Negando a tese do Peso Equivalente

A Perspectiva Inflexível também tem sido motivada pela negação da tese do **Peso Equivalente**. Se a opinião de seu par sobre **P** não conta tanto quando a sua própria opinião, então você pode não precisar fazer qualquer conciliação doxástica. Apesar de a maioria achar implausível que sua própria opinião possa contar mais apenas por ser a sua própria opinião, uma defesa relacionada e mais plausível surge do apelo à autoconfiança. Enoch (2010), Foley (2001), Pasnau (2015), Schafer (2015), Wedgwood (2007; 2010) e Zagzebski (2012) têm recorrido à autoconfiança, ao responder ao problema do desacordo entre pares. Foley enfatiza o essencial e ineliminável papel do raciocínio de primeira pessoa. Aplicado a casos de desacordo, defende Foley, "Tenho o direito de fazer o que puder no conflito usando as faculdades, procedimentos e opiniões em que tenho confiança, mesmo que essas faculdades, procedimentos e opiniões sejam as mesmas contestadas por outros" (2001, 79). Similarmente, Wedwood diz que é racional ter um tipo de viés egocêntrico – uma confiança fundamental nas próprias faculdades e estados mentais. Nessa abordagem, embora o desacordo entre pares tenha um tipo de simetria na perspectiva de terceira pessoa, nenhuma das partes ocupa essa perspectiva. Antes, cada parte no desacordo tem uma perspectiva de primeira pessoa da qual é racional privilegiar a si mesmo. A autoconfiança é fundamental e a confiança que o sujeito deve depositar em suas próprias faculdades e estados simplesmente não pode ser dada a outro.

Os oponentes negam a importância epistêmica da perspectiva de primeira pessoa (*vide* BOGARDUS, 2013b; RATTAN, 2014). Apesar da perspectiva de primeira pessoa ser ineliminável, ela não é infalível. Além disso, há razões a partir da perspectiva de primeira pessoa para fazer a conciliação doxástica. É a **minha** evidência que apoia que meu interlocutor é meu par e é **minha** evidência sobre o que ele acredita que pede uma mudança doxástica. Assim, a conciliação pode ser vista como algo exigido da perspectiva da primeira pessoa. O sujeito não precisa, e de fato não pode, abandonar a própria perspectiva ao lidar com o desacordo. Há também preocupações sobre o que tal ênfase na autoconfiança permitiria. Se a autoconfiança é relevante em casos de desacordo entre pares, é difícil ver como ela não seria relevante em casos de desacordo entre leigos/especialistas. A maioria, contudo, defende que ao tomar conhecimento da discordância de um especialista, o leigo deve fazer algum movimento doxástico, ou até mesmo deferir completamente. Assim, a autoconfiança não pode ser um fator decisivo definitivo em todos os casos de desacordo.

5.2.3. A perspectiva das razões corretas

Uma motivação final para a Perspectiva Inflexível vem da reavaliação das relações de apoio evidencial em casos de desacordo entre pares. Será útil aqui distinguir entre dois tipos de evidência.

> **Evidência de Primeira Ordem***:* uma evidência de primeira ordem para **P** é uma evidência que diretamente diz respeito a **P**.
> **Evidência de Ordem Superior***:* uma evidência de ordem superior para **P** é evidência sobre a evidência que o sujeito tem para **P**.

Por exemplo, o argumento cosmológico, o argumento teleológico e o problema do mal são todos itens de evidência de primeira ordem com respeito à existência de Deus; ao passo que o fato de um avaliador competente de tais evidências pensar que elas apoiam em geral a existência de Deus é evidência de ordem superior a favor de que Deus existe. Que um avaliador competente tenha avaliado um corpo de evidência em apoio a uma proposição apoia de fato tal proposição.

Aplicada a casos de desacordo entre pares, a evidência de primeira ordem é a evidência que diretamente diz respeito à proposição disputada, e a opinião de cada par sobre a proposição disputada é a evidência de segunda ordem (isto é, evidência que a evidência de primeira ordem apoia suas respectivas atitudes).

A Perspectiva das Razões Corretas é uma perspectiva inflexível sobre o desacordo entre pares que enfatiza o papel da evidência de primeira ordem compartilhada em casos de desacordo entre pares. Seguindo Kelly (2005), podemos representar a descoberta de um desacordo entre pares como se segue:

- Em **t** meu corpo de evidência consiste em **E** (a evidência original de primeira ordem para **P**).
- Em **t'**, ao tomar conhecimento do desacordo entre pares, meu corpo de evidência consiste no seguinte:

  i. **E** (a evidência original de primeira ordem para **P**)
  ii. O fato de que eu sou competente e acredito em **P** com base em **E**.

> iii. O fato de que meu par é competente e acredita que não-**P** com base em **E**.

De acordo com a Perspectiva das Razões Corretas, as evidências de ordem superior (ii) e (iii) recebem peso equivalente. Tendo pesado (ii) e (iii) igualmente, elas se neutralizam em meu corpo total de evidência em **t'**. Contudo, com (ii) e (iii) neutralizadas, resta-me (i) e estou justificado em acreditar no que (i) apoia. A Perspectiva das Razões Corretas nota então que aquilo no qual estou justificado em acreditar em **t** e justificado em acreditar em **t'** é exatamente o mesmo. Em ambos os casos o que eu devo acreditar é inteiramente uma questão daquilo que **E** apoia, de modo que aquilo que importa em casos de desacordo entre pares é o que a evidência de primeira ordem apoia. Se a minha crença estava de acordo com a minha evidência em **t**, então tomar conhecimento do desacordo não altera em nada o que eu devo acreditar sobre **P** em **t'**. Tendo reagido corretamente às minhas razões em **t**, nada muda epistemicamente com respeito a qual atitude devo ter com respeito a **P**.

Esse argumento a favor da Perspectiva das Razões Corretas foi respondido de várias maneiras. Kelly (2010) já rejeitou o argumento, defendendo que quando uma proporção grande de evidência apoia a suspensão de juízo alguma conciliação será exigida. Uma vez que a evidência de ordem superior requer a suspensão de juízo com respeito à proposição disputada, haverá uma pressão conciliatória mesmo que a evidência de primeira ordem ainda desempenhe um papel relevante sobre qual atitude é justificada. Outros responderam ao argumento rejeitando a apresentação original do caso feita por Kelly (*vide* MATHESON, 2009). Se minha evidência em **t** inclui não apenas a evidência de primeira ordem, mas também a evidência de ordem superior sobre mim mesmo (ii), então ainda que a nova evidência de segunda ordem adquirida em **t'**, (iii), cancele (ii), isso ainda demandaria alguma conciliação doxástica de **t** para **t'**. Alternativamente, (ii) e (iii) podem ser conjuntamente vistas como uma exigência de suspensão de juízo sobre se **E** apoia **P**. Alguns argumentaram que uma suspensão de juízo justificada sobre se sua evidência apoia **P** significa que a evidência total apoia a suspensão de juízo com respeito a **P** (*vide* FELDMAN, 2006; MATHESON, 2015a). Veja LASONEN-AARNIO (2014) para uma perspectiva alternativa sobre o impacto de evidência de ordem superior.

Uma defesa mais recente da Perspectiva das Razões Corretas encontra-se em Titelbaum (2015). Titelbaum argumenta a favor da Tese do Ponto Fixo – que erros sobre racionalidade são erros de racionalidade. Em outras palavras, é sempre

um erro racional ter uma crença falsa sobre a racionalidade. Assim, desse ponto de vista, uma crença falsa sobre qual atitude é racional não "respinga" sobre a racionalidade da crença de nível inferior. Em virtude disso, se a reação inicial de um indivíduo à evidência é racional, nenhuma quantidade enganosa de evidência de ordem superior afeta a racionalidade dessa crença. Uma resposta correta à evidência de primeira ordem permanece correta independentemente da evidência de ordem superior adicionada.

Um problema remanescente para a Perspectiva das Razões Corretas diz respeito a seus vereditos sobre casos paradigmáticos de descordo entre pares. Muitos têm uma forte intuição que a conciliação é correta no Caso da Conta do Restaurante independentemente de você ter avaliado corretamente a evidência de primeira ordem.

5.3. A Perspectiva Justificacionista

No espectro das perspectivas sobre a importância epistemológica do desacordo, a Perspectiva Justificacionista encontra-se em algum ponto entre a Perspectiva do Peso Equivalente e a Perspectiva Inflexível. Ao defender a Perspectiva Justificacionista, Jennifer Lackey concorda com a posição da Perspectiva do Peso Equivalente em casos como o da Conta de Restaurante, embora pense que nem todos os casos devem ser abordados dessa maneira. Nessa linha ela afirma:

> **Matemática Elementar**. Harry e eu, que fomos colegas nos últimos seis anos, estávamos tomando café no Starbucks e tentando determinar quantas pessoas de nosso departamento comparecerão à próxima APA. Eu, raciocinando em voz alta, digo, "Ora, Mark e Mary irão na quarta-feira, e Sam e Stacy irão na terça-feira; como 2 + 2 = 4, serão quatro membros de nosso departamento nesta conferência". Em resposta, Harry diz, "Mas 2 + 2 não é igual a 4". (LACKEY, 2010a, p. 283).

No caso da Matemática Elementar, Lackey aponta que é implausível que ela devesse se tornar menos convicta de que 2 + 2 = 4; nada de chegar a um meio termo com seu interlocutor e suspender o juízo sobre a questão. Em outras palavras,

a ideia é que a Perspectiva do Peso Equivalente fornece uma resposta equivocada naquilo que podemos chamar de casos de “desacordo extremo”. O que justifica tratar o caso da Matemática Elementar diferentemente do Caso da Conta do Restaurante? De acordo com Lackey, se antes de descobrir o desacordo você estiver altamente justificado em acreditar na proposição a ser disputada, então ao tomar conhecimento do desacordo pouca ou nenhuma conciliação é exigida. Assim, uma vez que Lackey está altamente justificada em acreditar que 2 + 2 = 4 antes de falar com seu colega, nenhuma conciliação é necessária; mas uma vez que Christensen não está altamente justificado em acreditar que a conta é de R$ 43,00 para cada antes de tomar conhecimento do desacordo, uma grande conciliação é necessária. De acordo com a Perspectiva Justificacionista, o grau de justificação prévio determina a reação racional ao par discordante. Uma forte justificação prévia para acreditar na proposição alvo importa, uma vez que conectada ao conhecimento do desacordo você passa a ter razões para acreditar que seu interlocutor não é afinal seu par epistêmico. No caso da Matemática Elementar, Lackey deveria revisar significativamente sua opinião sobre a posição epistêmica de seu colega com respeito à matemática elementar. Em contraste, o Caso da Conta do Restaurante não exige um descredenciamento similar. Essa diferença é explicada pelos diferentes graus de justificação prévia.

Aplicado ao nosso enquadramento, a Perspectiva Justificacionista nega a tese da **Independência**. Em casos em que sua evidência de primeira ordem apoia fortemente a crença de que **p**, esse fato pode ser usado para reavaliar as credenciais epistêmicas de seu interlocutor. A **Independência** permitia apenas que informações “externas” ao desacordo afetassem a avaliação das credenciais de paridade, mas aqui o fato de seu interlocutor discordar de algo que você está altamente justificado em acreditar confere a você uma razão para desconsiderar a opinião dele sobre a questão.

Lackey defende a legitimidade de tal descredenciamento devido à existência de informação pessoal. Em qualquer caso de desacordo entre pares terei informação sobre mim mesmo que simplesmente não tenho (ou não tenho em alguma medida) com respeito a meu interlocutor. Sempre estarei mais ciente de minha atenção, sinceridade, abertura de mente e assim por diante, do que estarei de meu interlocutor. Uma posição similar é defendida por Benjamin (2015). Essa assimetria, quando somada à minha alta justificação prévia para acreditar na proposição disputada, torna racional o descredenciamento de meu suposto par. Uma vez que em desacordos extremos uma parte funciona severamente mal, a minha informação pessoal permite que a melhor explicação para esse fato seja o mal funcionamento do meu par epistêmico.

A Perspectiva Justificacionista foi criticada de várias formas. Alguns objetaram que a alta justificação prévia para acreditar na proposição alvo pode fazer grande diferença (*vide* CHRISTENSEN, 2007; VAVOVA, 2014a, 2014b). Considere o caso seguinte:

> **Loteria da Sorte**: Você tem um cupom em um milhão de cupons de loteria. Cada cupom é impresso com três números de seis dígitos que, quando somados, geram um número de sete dígitos que é inserido na loteria. Dada as probabilidades, estou altamente justificado em acreditar que seu cupom não é premiado, mas, apesar disso, somo os números de seu cupom apenas por diversão. Tendo somado os números e comparado a soma com o número vencedor – e eles não batem – eu, então, me torno ainda mais justificado em acreditar que você não é o vencedor. Enquanto isso, você soma seus números também e os compara com o número vencedor. Você então exclama "Ganhei!" (CHRISTENSEN, 2007, p. 200).

Nesse caso, tenho uma justificação prévia muito alta para acreditar que seu cupom não é o vencedor. Apesar disso, após ouvir sua exclamação, a reação racional não é diminuir as suas credenciais epistêmicas. Mesmo uma justificação prévia alta pode ser anulada por uma informação nova.

Outros concordam que informações pessoais podem atuar como um ruptor de simetria, conferindo ao sujeito alguma razão para privilegiar sua própria opinião, embora neguem que tal vantagem fosse obtida em casos adequadamente idealizados de desacordo entre pares (MATHESON, 2015a). O uso de informações pessoais para desconsiderar a opinião do seu interlocutor não violaria a tese da **Independência**, de modo que o defensor da Perspectiva do Peso Equivalente não precisa discordar acerca desse ponto.

5.4. A perspectiva da evidência total

Assim como a Perspectiva Justificacionista, a Perspectiva da Evidência Total localiza-se em algum lugar entre a Perspectiva Inflexível e a Perspectiva do

Peso Equivalente. A Perspectiva da Evidência Total afirma que, em casos de desacordo entre pares, o sujeito está justificado em acreditar naquilo que a sua evidência total apoia (KELLY, 2010). Embora isso possa soar como um truísmo, uma tese adicional sobre a relação entre evidência de primeira ordem e a evidência de ordem superior e central a tal perspectiva. Vamos primeiro rever a Perspectiva do Peso Equivalente. De acordo com a Perspectiva do Peso Equivalente, em um desacordo entre pares em que um indivíduo acredita que **P** com um grau 0,7 e o outro com um grau 0,3, ambos deveriam dividir as diferenças e acreditar que **P** com um grau 0,5. De acordo com a Perspectiva de Peso Equivalente, então, a atitude que você está justificado em tomar com respeito à proposição disputada é inteiramente determinada pela evidência de ordem superior. A atitude justificada é o meio entre as duas atitudes dos pares, o que ignora aquilo que suas evidências compartilhadas de primeira ordem apoiam. De acordo com a Perspectiva da Evidência Total isso é um erro – a evidência de primeira ordem tem também de impactar naquilo que os pares racionalmente acreditam. Tal incorporação da evidência de primeira ordem é o que dá o nome "Perspectiva da Evidência Total".

Kelly fornece o seguinte caso para motivar a visão:

> **Empurrão**. No momento T_0 cada um de nós tem acesso a um corpo de evidências substanciais, mas bastante complicadas. No geral, essa evidência contraria a hipótese H: dada as nossas evidências, o único grau de crença que deveríamos racionalmente atribuir a H é 0,3. Aconteceu, porém, de termos cometido um sério equívoco quanto à força dessa evidência: você atribuiu um grau de crença de 0,7 a H e eu um grau de 0,9. No momento T_1 nos encontramos e comparamos anotações e chegamos a um meio termo convergindo a um grau de crença de 0,8. (KELLY, 2010, p. 125-126).

Embora a Perspectiva do Peso Equivalente pareça estar comprometida com os pares estarem justificados em adotar um grau de crença de 0,8 em **H**, Kelly pensa que tal consequência seja implausível. Afinal, ambos os pares avaliaram muito mal a evidência de primeira ordem! Esse argumento pode ser visto como um argumento contra a **Independência**. Nesses casos a evidência de primeira ordem disputada pode exercer um "empurrão epistêmico" para mitigar o impacto da evidência

de segunda ordem. Kelly ataca a tese da **Independência** diretamente com o seguinte caso:

> **O Negacionista do Holocausto**. Possuo uma grande quantidade de evidência de que o Holocausto aconteceu e julgo que isso apoia fortemente essa hipótese. Tendo adquirido um alto grau de convicção de que o Holocausto aconteceu, encontro um indivíduo que nega que o Holocausto tenha acontecido (devido à sua tacanha ignorância sobre as evidências). (KELLY, 2013b, p. 40).

A tese da **Independência** afirma que as minhas razões para acreditar em **P** não podem ser usadas para desconsiderar a opinião de meu interlocutor sobre **P**. Na ausência dessas razões de primeira ordem, contudo, Kelly duvida que haja muito a se fazer para desconsiderar o interlocutor, e a conciliação severa que resultaria na ausência de uma boa razão para se desconsiderar a sua opinião é implausível.

Essa motivação para a Perspectiva da Evidência Total foi respondida de várias formas. Uma rota de resposta é rejeitar a avaliação dos casos feita por Kelly (MATHESON, 2015a). De acordo com essa resposta, os indivíduos no caso do Empurrão foram expostos a evidências de segunda ordem poderosas, apesar de enganadoras. Evidência enganadora, porém, é ainda evidência. Em virtude disso, pode-se argumentar que os indivíduos ainda reagem corretamente ao seu corpo de evidência total. Por exemplo, podemos imaginar um lógico trabalhando em uma nova demonstração. Suponha que ele tenha tido a impressão – lhe tenha parecido – de ter conseguido completar a demonstração de maneira bem-sucedida, muito embora tenha comedido um erro sutil que tornou toda demonstração inválida. Em tal caso, o lógico avaliou significativamente mal sua evidência de primeira ordem, muito embora tenha forte evidência de ordem superior de que ele é bom em coisas como essa. Suponha que ele então mostra seu trabalho a um colega competente que também pensa que a demonstração tenha sido bem-sucedida. Nesse caso, pode parecer ser racional ao lógico acreditar que a demonstração fora bem-sucedida, e talvez se sentir bastante confiante, embora essa conclusão seja significativamente diferente daquela que a evidência de primeira ordem apoia. De acordo com essa tréplica, o apelo para dividir as diferenças parece ser melhor visto como uma resposta à Questão sobre a Crença.

Uma segunda rota de resposta consiste em enfatizar a distinção entre a Questão sobre a Reação e a Questão sobre a Crença. De acordo com essa resposta, apesar de haver algo de epistemicamente defeituoso nas atitudes doxásticas dos indivíduos no caso do Empurrão, eles têm, apesar disso, uma reação racional à evidência de ordem superior (CHRISTENSEN, 2011). O fato de cada um ter julgado erroneamente a evidência original é um defeito epistêmico que é transmitido para suas atitudes doxásticas finais; embora, de acordo com essa linha de raciocínio, a reação doxástica de cada parte depois de comparar as anotações foi, apesar disso, racional. De acordo com essa tréplica, o apelo para dividir as diferenças parece ser melhor visto como uma resposta à Questão sobre a Reação.

5.5. Outras questões

Outras objeções à Perspectiva de Peso Equivalente não estão ligadas a qualquer outra perspectiva particular sobre o desacordo, e algumas se aplicam a mais do que apenas à Perspectiva de Peso Equivalente. Nesta seção examinaremos brevemente algumas dessas objeções.

5.5.1. Autoderrota

Uma proeminente objeção à Perspectiva do Peso Equivalente e outras perspectivas que prescrevem a conciliação doxástica é que tais perspectivas são autoderrotantes. Para apresentações dessa objeção, consulte Elga (2010), Frances (2010), O'Connor (1999), Plantinga (2000a, 2000b), Taliaferro (2009), Weatherson (2014) e Weintraub (2013). Para respostas, confira os trabalhos de Bogardus (2009), Christensen (2009), Elga (2010), Graves (2013), Kornblith (2013), Littlejohn (2013), Matheson (2015b), e Pittard (2015). Em resumo, há desacordo sobre a própria importância epistêmica do desacordo, de modo que qualquer perspectiva que requeira conciliação após a descoberta do desacordo pode exigir sua própria rejeição. Por exemplo, um defensor da Perspectiva do Peso Equivalente poderia se tornar ciente de vários indivíduos epistemicamente bastante bem posicionados sobre a epistemologia do desacordo e que, todavia, negam que a Perspectiva do Peso Equivalente seja a correta. Seguir a prescrição da Perspectiva do Peso Equivalente exigiria de seu defensor o abandono da própria posição, e talvez mesmo a aceitação

da abordagem concorrente. Por essas razões, Plantinga (2000a, p. 522) defende que tais perspectivas são “autorreferencialmente inconsistentes”. Tal preocupação parece se aplicar à Perspectiva do Peso Equivalente, à Perspectiva Justificacionista e à Perspectiva da Evidência Total. Uma vez que todas essas três prescrevem a conciliação em pelo menos alguns casos, são todas (pelo menos em princípio) sujeitas a tal resultado.

Os defensores de tais perspectivas conciliatórias responderam a essa objeção de várias formas. Em primeiro lugar, alguns enfatizam que o modo pelo qual essas perspectivas são autoderrotantes não mostra que elas sejam falsas ou incapazes de serem verdadeiras. “Nenhuma sentença verdadeira tem mais que 5 palavras” pode ser considerada autoderrotante, mas essa é um tipo diferente de derrota. Na pior das hipóteses, a consequência para perspectivas conciliatórias é que dadas certas circunstâncias contingentes não se pode acreditar racionalmente nelas, mas tal impropriedade de ser racionalmente crível não demonstra a sua falsidade. Além disso, uma atitude cética com respeito a importância epistêmica do desacordo parece se ajustar muito bem ao espírito dessas perspectivas (mais sobre isso abaixo).

Outra forma de minimizar tal consequência tem sido a comparação com outros princípios que compartilham o mesmo resultado. Nessa linha, Christensen apresenta o seguinte:

> **Humildade Mínima**. Se, depois de ter despretensiosamente pensado em **P** por 10 minutos, decidi que **P** está correto, e em seguida descubro que 1000 pessoas, a maioria delas mais inteligentes e mais habituadas com as evidências e argumentos relevantes do que eu, pensaram longa e seriamente sobre **P** e decidiram de forma unânime mas independente que **P** é falso, não estou justificado em acreditar que **P**. Na verdade, estou justificado em desacreditar de **P** (2009, p. 763).

O princípio da Humildade Mínima é bastante plausível, embora haja circunstâncias contingentes sob as quais ele também exija sua própria rejeição. Se essa consequência for insustentável, então ela exigiria a rejeição de princípios além daqueles endossados pela Perspectiva do Peso Equivalente, a Perspectiva Justificacionista e a Perspectiva de Evidência Total.

Uma resposta final defende que esses princípios sobre o desacordo são em si mesmos exceções às suas prescrições conciliatórias. Dessa forma, entendidos corretamente, esses princípios exigem conciliação em desacordos ordinários, mas prescrevem a inflexibilidade em desacordos sobre desacordos. Dessa perspectiva, portanto, os princípios verdadeiros não são autoderrotantes. Muitos filósofos endossaram tal resposta à questão da autoderrota. Bogardus (2009) argumenta que nós "simplesmente vemos" que os princípios conciliatórios são verdadeiros, e isso os protege de se autoderrotarem. Elga (2010) argumenta que as perspectivas conciliatórias, entendidas apropriadamente, são auto-exceções, uma vez que princípios fundamentais têm de ser dogmáticos sobre sua própria correção. Pittard (2015) argumenta que se manter resoluto sobre o conciliacionismo é tão complacente quanto ser conciliatório sobre o conciliacionismo. O raciocínio aqui é que conciliar-se com princípios conciliatórios é ser complacente com as crenças ou credenciais, mas inflexível com o raciocínio. Assim, uma vez que entendamos os níveis distintos de crença/credenciais e raciocínio, qualquer uma das respostas ao desacordo sobre a importância do desacordo exigirá ser inflexível em algum nível. Assim, argumenta Pittard, permanecer inflexível sobre o conciliacionismo não é problemático.

Embora tais respostas evitem a acusação de autoderrota, alguns a acusam de arbitrária. Confira os trabalhos de Pittard (2015) e Blessenohl (2015).

5.5.2. Questões formais

Um conjunto adicional de questões sobre a Perspectiva do Peso Equivalente surge de considerações da epistemologia formal. Fitelson e Jelhe (2009) argumentam que há dificuldades em tornar preciso a Perspectiva do Peso Equivalente junto ao bayesianismo. Em particular, argumentam que o entendimento mais intuitivo da Perspectiva do Peso Equivalente tem consequências insustentáveis. Gardiner (2014) e Wilson (2010) levantam cada um uma objeção de que a Perspectiva do Peso Equivalente (pelo menos como entendida tipicamente) viola o princípio da comutatividade da evidência. Se imaginarmos que um indivíduo encontra um número de pares discordantes em sequência, então a atitude doxástica razoável para o par dependerá da ordem na qual os pares foram confrontados. Contudo, o princípio da comutatividade da evidência diz que a ordem da aquisição de evidências não deve satisfazer tal diferença. Lasonen-Arnio (2013) coloca um trilema para a Perspectiva do Peso Equivalente, argumentando que ou (i) ela viola atualizações de crença

intuitivamente corretas ou (ii) impõe restrições implausíveis às probabilidades prévias ou, ainda, (iii) é não-substancial.

5.5.3. Desacordos atuais e desacordos possíveis

Outra questão diz respeito a quais desacordos possuem importância epistêmica. Embora desacordos reais entre pares sejam raros, se não inexistentes (*vide* abaixo), desacordos meramente possíveis estão em todo lugar. Para qualquer crença que você tenha é possível que um par epistêmico seu discorde. Uma vez que somos agentes epistêmicos falíveis, desacordos epistêmicos possíveis são inevitáveis. Outro desafio é distinguir a importância epistêmica de desacordos reais da importância de desacordos meramente possíveis. Foi Kelly (2005) que primeiramente lançou esse desafio. Afinal, sendo a existência de desacordos entre pares possíveis uma questão contingente e frágil, preocupar-se apenas com isso talvez seja mera exibição de um "chauvinismo efetivista" [*actual world chauvinsim*]. (CAREY 2011).

Christensen (2007) responde a esse desafio notando que embora desacordos meramente possíveis mostrem apenas que somos falíveis, desacordos efetivos demonstram que alguém de fato cometeu um erro. Uma vez que já estamos cientes de que somos agentes epistêmicos falíveis, pensar sobre desacordos possíveis não adiciona qualquer informação que requeira mudança doxástica (adicional). Em contraste, descobrir um desacordo efetivo nos dá informações que não tínhamos. Num caso de desacordo entre pares, uma das partes tem de ter cometido um erro. Embora a possibilidade de erro não exija a revisão da crença, um aumento na probabilidade de ter cometido um erro exige.

Uma questão adicional é se desacordos efetivos entre pares são os únicos desacordos com importância epistêmica. Por exemplo, suponha que, na solidão de seu escritório, você cria um argumento que pensa ser sólido. Ao pensar sobre o que seu colega (par epistêmico) pensaria, suponha que você racionalmente conclui que ele discordaria dos méritos de seu argumento. Se tal conclusão é racional para você, então parece ser que esse fato deveria ter alguma consequência epistêmica a despeito de não haver (pelo menos não ainda) qualquer desacordo efetivo. É defensável que tal desacordo meramente possível tenha talvez a mesma importância epistêmica que um desacordo efetivo (*vide* CAREY; MATHESON, 2013). Similarmente, suponha que um tirano maligno acredite que **P** e resolve eliminar todos os seus pares discordantes que acreditam que não-**P**; ainda assim ele não se tornaria

justificado em sua crença anteriormente disputada (KELLY 2005). Um desafio é identificar quais desacordos meramente possíveis são importantes; uma vez que, sob o risco de ceticismo global, claramente nem todos o são (BARNETT; LI, 2017). Questões em torno do desacordo contrafactual também são examinadas em Ballantyne (2013b), Bogardus (2016), e Morgensen (2016).

5.5.4. A irrelevância do desacordo entre pares

Uma questão final diz respeito ao próprio desacordo entre pares. Como notado por alguns, o desacordo entre pares é extremamente raro, se não inexistente (FRANCES, 2010, 2014; KING, 2011; MATHESON, 2014). Afinal, quais as probabilidades de alguém estar precisamente tão bem posicionado epistemicamente quanto você em algum assunto – e mesmo se estiver, você saberia disso? Como vimos, há diversos fatores de desacordo, e as chances de que eles se anulem entre quaisquer dois indivíduos são bem poucas. A escassez de pares pode ser tomada como indício a favor de que o debate sobre a importância epistêmica do desacordo entre pares é um exercício contrafactual fútil. Afinal, se você não tem pares epistêmicos que discordam de você, a ameaça epistêmica do desacordo não desaparece? Além disso, parece ter ocorrido uma mudança enganosa no debate. Muito do enigma do desacordo é motivado por casos confusos de desacordo no mundo real, mas a vasta maioria da bibliografia está focada em casos idealizados de desacordo que raramente ocorrem, se é que ocorrem.

Existem muitas razões para pensar sobre a importância do desacordo entre pares para além de seu apelo intrínseco. Primeiro, considerar casos idealizados de desacordo entre pares ajuda a isolar a importância epistêmica do desacordo em si mesmo. Controlando outros fatores epistêmicos, casos de desacordo entre pares nos ajudam a prestar atenção nos efeitos epistêmicos que tem a descoberta de um desacordo. Embora em casos não idealizados este seja apenas um fator para determinar aquilo em que acreditar, o debate sobre o desacordo entre pares é uma tentativa de nos ajudar a entender esse fator. Segundo, embora pares epistêmicos possam ser muito raros, como notado acima, não é geralmente claro qual parte está em melhor posição epistêmica. Por exemplo, embora seja raro para dois indivíduos terem exatamente o mesmo peso, em geral pode não ser claro qual indivíduo pesa mais. Esses casos desconhecidos podem ter a mesma importância epistêmica que os casos de pares epistêmicos. Sendo necessária uma razão positiva

para que se privilegie a perspectiva de um sujeito, opondo-se às razões positivas para se pensar que o outro é um par, então casos desconhecidos deveriam ser tratados como casos de pares epistêmicos.

No que se segue voltaremos a atenção ao exame da importância do desacordo fora de casos idealizados de desacordo entre pares.

6. Desacordo e quantidade

Muitos desacordos são de um-para-um: uma pessoa discorda de outra e, tanto quanto sabem, eles são os únicos que tem uma opinião sobre a questão. Lisa pensa que ela e Marie devem morar juntas, mas Lisa descobre que Marie tem uma opinião oposta. Bob e sua irmã Teri discordam sobre se o pai deles teve um caso quando eram crianças. Nesse caso eles sabem que outros têm a resposta – o pai deles, pelo menos – mas por várias razões a opinião dos outros não está acessível.

Muitos outros desacordos envolvem apenas umas poucas pessoas. Bob, Rob, Hob e Gob trabalham em um pequeno hotel e estão se perguntando se devem pedir aumento em seus salários. Após uma discussão Bob pensa que devem, Rob e Hob pensam que não devem e Gob não se decidiu. Após tomar conhecimento da posição de seus três colegas, qual deveria ser a reação doxástica de Bob a esse misto de concordâncias e discordâncias?

Quando se trata, porém, de muitas de suas crenças, incluindo algumas das mais interessantes, você está completamente consciente que **milhões** de pessoas discordam de você e **milhões** de outras pessoas concordam com você. Considere uma crença sobre religião – qualquer uma, pró ou contra. Você dever ter **alguma** opinião sobre um assunto controverso; virtualmente todo humano tem. Contudo, você está perfeitamente consciente de que elas são controversas. Em geral, não é como se você acreditasse que **B**, acontecesse de **B** ser controversa e você não tivesse ideia de que fosse.

Quando se trata, porém, de crenças controversas que um número grande de pessoas tem alguma posição, costuma ser o caso de existirem especialistas no assunto. Em muitos casos os especialistas têm uma opinião definida: o aquecimento global está acontecendo e a terra tem milhões de anos. Outras vezes não: elétrons e quarks provêm de “cordas”.

Se a quantidade importa, então o desacordo coloca uma ameaça cética para praticamente qualquer perspectiva sobre a importância do desacordo. A ameaça

cética às perspectivas conciliatórias (a Perspectiva do Peso Equivalente, a Perspectiva Justificacionista e a Perspectiva da Evidência Total) é bastante direta. De acordo com a Perspectiva do Peso Equivalente, uma vez que para muitas crenças controversas não estamos justificados em acreditar que o peso das opiniões favorecem a nossa própria opinião sobre o assunto, as razões para pensar que estamos enganados contrabalanceiam as nossas razões para pensar que estamos corretos. Os recursos adicionados pela Perspectiva Justificacionista e pela Perspectiva da Evidência Total também não parecem ajudar na resistência à conclusão cética. Para muitas opiniões controversas carecemos da forte evidência de primeira ordem e da alta justificação prévia que essas opiniões utilizam para mitigar a exigência de conciliação. Além do mais, embora o apelo a informações pessoais possa ser um bom ruptor de simetria em casos de desacordo de um-para-um, quando o número de partes discordantes é muito grande, a efetividade de tal apelo diminuí radicalmente. Considerações similares valem para a maioria das Perspectivas Inflexíveis. Muitos defensores de Perspectivas Inflexíveis tentam encontrar um ruptor de simetria em desacordos entre par-e-par que confira a uma das partes uma razão para privilegiar a sua própria crença. Por exemplo, ainda que a autoconfiança ou as evidências privadas possam conferir alguma razão para que se privilegie a crença de um sujeito, tal ruptor de simetria aparentemente não está à altura da tarefa quando a crença em questão é uma opinião minoritária. Dado que muitas das questões controversas em ciência, religião, política e filosofia são opiniões minoritárias, ainda que muitas Perspectivas Inflexíveis sobre o desacordo entre pares estejam corretas, elas ainda enfrentam um desafio cético com respeito ao desacordo de forma mais geral. A exceção notável aqui é a Perspectiva das Razões Corretas. Dado que, de acordo com a Perspectiva das Razões Corretas, aquilo que alguém está justificado em acreditar é inteiramente determinado pela evidência de primeira ordem, nenhuma quantidade de desacordos descobertos mudaria quais crenças controversas são racionais. Embora a Perspectiva das Razões Corretas possa estar a salvo de tal preocupação cética, tal segurança se deve a uma característica que muitos consideram torná-la implausível. Por exemplo, a Perspectiva das Razões Corretas diz que você pode estar justificado em acreditar que **p** mesmo quando você está ciente de que outros pares e superiores acreditam que não-**p**. Embora isso evite a ameaça cética mais geral, muitos pensam ser um preço muito alto a se pagar.

Outra questão sobre a importância da quantidade diz respeito à independência das opiniões relevantes. Nossas crenças são formadas por diversos fatores, e nem todos são epistemicamente relevantes. Certas crenças religiosas, políticas e mesmo

crenças filosóficas estão correlacionadas com crescer em uma região particular ou frequentar certas escolas. Por essa razão, pode-se pensar que o desacordo entre indivíduos que formaram suas opiniões de maneira independente conta mais, epistemicamente falando, do que o acordo entre indivíduos que compartilham um pano de fundo mais amplo. Para mais sobre essa questão veja Carey e Matheson (2013), Goldman (2001) e Lackey (2013b).

7. Desacordo e Ceticismo

O fenômeno do desacordo alimenta uma **ameaça cética** para muitas de nossas estimadas crenças. A menos que sejamos ermitões, sabemos da existência de muita controversa sobre tais crenças mesmo entre pessoas que são mais inteligentes e que têm trabalhado duro na tentativa de descobrir a verdade sobre o assunto. Existe uma boa razão para se pensar que manter a crença frente a esse tipo de controvérsia é irracional, e uma crença que é irracional não conta como conhecimento. Segue-se disso que aquelas nossas crenças que reconhecemos como controversas não contam como conhecimento. Essa é a ameaça do **ceticismo pelo desacordo** (FRANCES, 2018, 2013, 2005; CHRISTENSEN, 2009; FUMERTON, 2010; GOLDBERG, 2009, 2013b; KORNBLITH, 2010, 2013; LAMMENRANTA, 2011, 2013; MACHUCA, 2013).

Para fins de argumentação, podemos supor que nossas crenças controversas *começam* epistemicamente racionais. Grosso modo, o cético pensa que mesmo que uma crença controversa comece como racional, uma vez que alguém considere a controvérsia circundante, a crença não será mais racional; por conseguinte, não contará como conhecimento. O cético se foca em crenças que satisfazem as seguintes condições de reconhecimento da controvérsia.

Você sabe que a crença **B** foi investigada e debatida (i) por muito tempo, (ii) por uma imensa quantidade (iii) de pessoas muito inteligentes e que (iv) são seus pares e superiores epistêmicos e (v) têm trabalhado duro e (vi) em circunstâncias favoráveis para descobrir se **B** é verdadeira. Mas você também sabe que (vii) esses especialistas não chegaram a qualquer acordo significativo sobre **B** e (viii) aqueles que concordam com você não estão, enquanto um grupo, em uma posição notavelmente melhor para julgar **B** do que aqueles que discordam de você.

Note que o problema não emerge de uma mera falta de consenso. Poucas crenças, se é que alguma, estão livres de desacordo. A ameaça cética, porém, vem

tanto da extensão do desacordo (condições (i) e (ii)) quanto da natureza das partes discordantes (condições (iii)-(viii)). Embora nem toda crença satisfaça essas condições de reconhecimento de controvérsia, muitas satisfazem, e junto com essas que satisfazem estão algumas das nossas crenças mais estimadas.

Por exemplo, posso ter alguma opinião sobre a natureza do livre-arbítrio, ou da permissibilidade moral da pena de morte, ou se Deus existe. Sei muito bem que esses assuntos têm sido debatidos por um enorme número de pessoas realmente inteligentes durante muito tempo – em alguns casos, por séculos. Sei também que não sou um especialista em nenhum desses tópicos. Também sei que há muitos especialistas genuínos nesses tópicos – pelo menos, que têm pensado sobre esses tópicos há **muito** mais tempo que eu, com muito mais consciência das considerações relevantes, etc. Sem dúvidas: sou apenas um amador comparado a eles. Parte de ser reflexivo é vir a saber sobre seu *status* epistêmico comparativo sobre assuntos controversos. Dito isso, ser um especialista em um campo relevante também não remove o problema. Ainda que eu seja um especialista em livre-arbítrio estou ciente de que há muitos outros especialistas, que eu sou mais uma voz entre muitas e que o desacordo é excessivo entre nós.

A pessoa que sabe (i)-(viii) tem a racionalidade furtada de muitas respostas confortantes ao descobrir a controvérsia. Se ela é racional, então ela percebe que não pode fazer, pelo menos com convicção, nenhuma das considerações seguintes:

- Ora, as pessoas que concordam comigo são mais inteligentes que as pessoas que discordam de mim.
- Nós temos evidências cruciais que eles não têm.
- Nós estudamos a questão chave muito mais do que eles.
- Eles são muito mais enviesados que nós.

Esse fenômeno é particularmente prevalente em relação à religião, à política, à moralidade e à filosofia. Se quando se trata do debate sobre o livre-arbítrio, pena de morte, ações afirmativas e muitos outros tópicos controversos você diz a si próprio, considerando os especialistas que discordam de você, “Essas pessoas apenas não entendem a questão”, “Eles não são muito inteligentes”, “Eles não pensaram nisso muito bem”, etc., então você está sendo irracional no sentido de que **você deveria saber mais** do está dizendo, pelo menos se você for honesto consigo mesmo e informado do estado do debate sobre o livre-arbítrio.

Contudo, a conexão entre controvérsias e ceticismo não se aplica a muitas outras de nossas crenças. Ninguém (ou ninguém que você saiba) sai por aí dizendo que seus pais não te amam, que você não é uma pessoa minimamente moral, etc. Essas crenças, então, são provavelmente imunes a qualquer argumento cético na forma "Há um desacordo de longa data junto aos especialistas com respeito a sua crença **B***;* você tem conhecimento sobre isso (viz., condições (i)-(viii)); você não tem boas razões para desconsiderar aqueles que discordam com você; logo, você não deve manter sua crença **B**". Isso não quer dizer que essas crenças escapam de todos os argumentos céticos baseados no erro humano e fenômenos correlatos. A primeira coisa a se notar quanto ao ceticismo pelo desacordo é que ele é **contido**. Somente as crenças que satisfazem algo como as condições do reconhecimento de controvérsia estão sujeitas a essa ameaça cética. Bastante interessante, porém, é que isso não está livre de consequências céticas. Tais perspectivas sobre o desacordo são elas mesmas muito controversas, de modo que aqui também surgem preocupações com a autoderrota.

O ceticismo pelo desacordo também é **contingente**. A natureza e a extensão do desacordo são questões contingentes, de modo que uma vez que o ceticismo pelo desacordo repousa nesses fatores, as consequências céticas do desacordo também são contingentes. Houve um tempo em que o formato da Terra foi bastante contestado. Embora não haja concordância universal de que a Terra seja aproximadamente esférica, as condições do reconhecimento da controvérsia não são mais satisfeitas nesse assunto. Similarmente, questões atuais de grandes controvérsias podem também em algum momento deixarem de satisfazer as condições do reconhecimento da controvérsia. Assim, a ameaça cética pelo desacordo pode ir e vir. Dito isso, o histórico persistente de desacordos filosóficos indica fortemente que tão cedo eles cessarão.

Por último, o ceticismo pelo desacordo é exclusivamente epistêmico. Em questão aqui estão apenas as razões epistêmicas que alguém tem para sustentar uma crença. Satisfazer as condições de controvérsia levanta um problema para essas razões, mas nada diz sobre quais razões morais, prudenciais ou mesmo religiosas alguém poderia ter para manter uma crença controversa. A ameaça cética pelo desacordo diz respeito apenas às nossas razões epistêmicas. Similarmente, caso haja uma norma para a crença todas-as-coisas-consideradas, o ceticismo pelo desacordo pode ter algumas implicações para essa norma, mas apenas na forma de se dirigir às razões epistêmicas que alguém tem para sua crença.

Um aspecto correlato é que essas consequências são consequências doxásticas. O ceticismo pelo desacordo diz respeito a quais crenças são ou não racionais e quais mudanças de convicção são ou não racionais. O ceticismo pelo desacordo não é uma perspectiva sobre quais perspectivas deveriam ser defendidas ou quais teses deveriam ser mais investigadas. Quando combinado à norma de conhecimento da asserção ou à norma de conhecimento da ação, o ceticismo pelo desacordo pode ter outras consequências sobre o que pode ser asserido ou que ações podem ser colocadas em prática, mas tais consequências seguem-se apenas da combinação dessas perspectivas.

Referências

ADAMS, Z. The Fragility of Moral Disagreement. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism.** New York: Routledge, 2013, p. 131-149.

ANDERSON, E. The Epistemology of Democracy. **Episteme**, v. 3, p. 8-22, 2006.

ARSENAULT, M.; IRVING, C. Z. Aha! Trick Questions, Independence, and the Epistemology of Disagreement. **Thought: A Journal of Philosophy***,* v. 1, n. 3, p. 185-194, 2012.

AUMANN, Robert J. Agreeing to Disagree. **The Annals of Statistics***,* v. 4, p. 1236-1239, 1976.

BALLANTYNE, N. The Problem of Historical Variability. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism.** New York: Routledge, 2013a.

BALLANTYNE, N. Counterfactual Philosophers. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 87 , n. 2, p. 368-387, 2013b.

BALLANTYNE, N.; COFFMAN, E. J. Uniqueness, Evidence, and Rationality. **Philosophers Imprint**, v. 11, n. 18, p. 1-13, 2011.

BALLANTYNE, N.; COFFMAN, E. J. Conciliationism and Uniqueness. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 90, n. 4, p. 657-670, 2012.

BARNETT, Z.; LI, H. Conciliationism and Merely Possible Disagreement. **Synthese**, v. 193, n. 9, p. 2973-2985 ,2016.

BENJAMIN, S. Questionable Peers and Spinelessness. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 45, n. 4, p. 425-444, 2015.

BERGMANN, M. Rational Disagreement after Full Disclosure. **Episteme: A Journal of Social Epistemology**, v. 6, n. 3, p. 336-353, 2009.

BESONG, B. Moral Intuitionism and Disagreement. **Synthese,** v. 191, n. 12, p. 2767-2789, 2014.

BLESSENOHL, S. Self-Exempting Conciliationism is Arbitrary. **Kriterion: Journal of Philosophy**, v. 29, n. 3, p. 1-22, 2015.

BOGARDUS, T. A Vindication of the Equal Weight View. **Episteme: A Journal of Social Epistemology***,* v. 6, n. 3, p. 324-335, 2009.

BOGARDUS, T. Foley's Self-Trust and Religious Disagreement. **Logos and Episteme**, v. 4, n. 2, p. 217-226, 2013a.

BOGARDUS, T. Disagreeing with the (Religious) Skeptic. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 74, n. 1, p. 5-17, 2013b.

BOGARDUS, T. Only All Naturalists Should Worry About Only One Evolutionary Debunking Argument. **Ethics**, v. 126, n. 3, p. 636-661, 2016.

BOYCE, K.; HAZLETT, A. Multi-Peer Disagreement and the Preface Paradox. **Ratio**, v. 27, n. 3, p. 29-41, 2014.

BUENO, O. Disagreeing with the Pyrrhonist? *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism.** New York: Routledge, 2013, p. 131-149.

CAREY, B. Possible Disagreements and Defeat. **Philosophical Studies**, v. 155, n. 3, p. 371-381, 2011.

CAREY, B.; MATHESON, J. How Skeptical is the Equal Weight View?" *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism.** New York: Routledge, 2013, p. 31-49.

CARTER, J. A. Disagreement, Relativism and Doxastic Revision. **Erkenntnis**, v. 1, n. S1, p. 1-18, 2013.

CARTER, J. A. Group Peer Disagreement. **Ratio**, v. 27, n. 3, p. 11-28, 2014.

CHRISTENSEN, D. Epistemology of Disagreement: The Good News. **Philosophical Review**, v. 116, p. 187-218, 2007.

CHRISTENSEN, D. Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy. **Philosophy Compass**, v. 4, n. 5, p. 756-767, 2009.

CHRISTENSEN, D. Higher-Order Evidence. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 81, n. 1, p. 185-215, 2010a.

CHRISTENSEN, D. Rational Reflection. **Philosophical Perspectives**, v. 24, n. 1, p. 121-140, 2010b.

CHRISTENSEN, D. Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism. **Philosophers Imprint**, v. 11, n. 6, p. 1-22, 2011.

CHRISTENSEN, D. Disagreement, Drugs, Etc.: From Accuracy to Akrasia. **Episteme**, v. 13, n. 4, p. 397-422, 2016a.

CHRISTENSEN, D. Uniqueness and Rational Toxicity. **Noûs**, v. 50, n. 3, p. 584-603, 2016b.

CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (ed.). **The Epistemology of Disagreement***:* New Essays. New York: Oxford University Press, 2013.

COMESANA, J. Conciliation and Peer-Demotion in the Epistemology of Disagreement. **American Philosophical Quarterly**, v. 49, n. 3, p. 237-252, 2012.

CONEE, E. Evident, but Rationally Unacceptable. **Australian Journal of Philosophy**, v. 65, p. 316-326, 1987.

CONEE, E. Peerage. **Episteme**, v. 6, n. 3, p. 313-323, 2009.

CONEE, E. Rational Disagreement Defended. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement***.* New York: Oxford University Press, 2010.

DE CRUZ, H. Religious Disagreement: An Empirical Study Among Academic hilosophers. ***Episteme***, v. 14, p. 71-87, 2017. DOI:10.1017/epi.2015.50.

DE CRUZ, H.; DE SMEDT, J. The Value of Epistemic Disagreement in Scientific Practice. The Case of Homo Floresiensis. **Studies in History and Philosophy of Science Part A**, v. 44, n. 2, p. 169-177, 2013.

DEPAUL, M. Agent Centeredness, Agent Neutrality, Disagreement, and Truth Conduciveness. *In:* TUCKER, C. (ed.). **Seemings and Justification**. New York: Oxford University Press. 2013.

DECKER, J. Disagreement, Evidence, and Agnosticism. **Synthese**, v. 187, n. 2, p. 753-783, 2012.

DELLSÉN, F. When Expert Disagreement Supports the Consensus. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 96, n. 1, p. 142-156, 2018. DOI:10.1080/00048402.2017.1298636.

DOGRAMACI, S.; HOROWITZ, S. An Argument for Uniqueness About Evidential Support. **Philosophical Issues**, v. 26, n. 1, p. 130-147, 2016.

DOUGHERTY, T. Dealing with Disagreement from the First-Person Perspective: A Probabilistic Proposal. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism**. New York: Routledge, 2013, p. 218-238;

ELGA, A. Reflection and Disagreement. **Noûs**, v. 41, p. 478-502, 2007.

ELGA, A. How to Disagree About How to Disagree. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement.** New York: Oxford University Press, 2010.

ELGIN, C. Persistent Disagreement. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement.** New York: Oxford University Press, 2010.

ENOCH, D. Not Just a Truthometer: Taking Oneself Seriously (but not Too Seriously) in Cases of Peer Disagreement. **Mind**, v. 119, p. 953-997, 2010.

EVERETT, T. J. Peer Disagreement and Two Principles of Rational Belief. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 93, n. 2, p. 273-286, 2015.

FELDMAN, R. Plantinga on Exclusivism. **Faith and Philosophy**, v. 20, p. 85-90, 2003.

FELDMAN, R. Having Evidence. *In:* CONEE; FELDMAN (ed.). **Evidentialism:** Essays in Epistemology. New York: Oxford University Press, 2004, p. 219-242.

FELDMAN, R. Respecting the Evidence. **Philosophical Perspectives**, v. 19, p. 95-119, 2005.

FELDMAN, R. Evidentialism, Higher-Order Evidence, and Disagreement. **Episteme**, v. 6, n. 3, p. 294-312, 2009.

FELDMAN, R. Epistemological Puzzles about Disagreement. *In:* HETHERINGTON, S. (ed.). **Epistemic Futures**. New York: Oxford University Press, 2006a, p. 216-236.

FELDMAN, R. Reasonable Religious Disagreements. *In:* ANTONY, L. (ed.). **Philosophers without Gods:** Meditations on Atheism and the Secular Life. New York: Oxford University Press, 2006b.

FELDMAN, R. Clifford's Principle and James' Options. **Social Epistemology**, v. 20, p. 19-33, 2006c.

FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

FRANCES, B. When a Skeptical Hypothesis is Live. **Noûs**, v. 39, p. 559-595, 2005.

FRANCES, B. Disagreement. *In:* PRITCHARD, D.; BERNECKER, S. (ed.). **Routledge Companion to Epistemology.** New York: Routledge Press, 2010a, p. 68-74.

FRANCES, B. The Reflective Epistemic Renegade. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 81, p. 419-463, 2010b.

FRANCES, B. Philosophical Renegades. *In:* LACKEY, J.; CHRISTENSEN, D. (ed.). **The Epistemology of Disagreement***:* New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 121-166.

FRANCES, B. **Disagreement**. Cambridge: Polity Press, 2014.

FRANCES, B. Scepticism and Disagreement. *In:* MACHUCA, D.; REED, B. (ed.). **Skepticism:** From Antiquity to the Present. New York: Bloomsbury, 2018.

FUMERTON, R. You Can't Trust a Philosopher. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement**. New York: Oxford University Press, 2010.

GARDINER, G. The Commutativity of Evidence: A Problem for Conciliatory Views of Disagreement. **Episteme**, v. 11, n. 1, p. 83-95, 2014.

GOLDBERG, S. Reliabilism in Philosophy. **Philosophical Studies**, v. 124, p. 105-117, 2009.

GOLDBERG, S. Inclusiveness in the Face of Anticipated Disagreement. **Synthese**, v. 190, n. 7, p. 1189-1207, 2013a.

GOLDBERG, S. Defending Philosophy in the Face of Systematic Disagreement. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism.** New York: Routledge, 2013b, p. 131-149.

GOLDMAN, A. Experts: Which Ones Should You Trust? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 63, p. 85-110, 2001.

GOLDMAN, A. Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement. *In:*FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement**. New York: Oxford University Press, 2010.

GRAVES, S. The Self-Undermining Objection in the Epistemology of Disagreement. ***Faith and Philosophy***, v. 30, n. 1, p. 93-106, 2013.

GRECO, D.; HEDDEN, B. Uniqueness and Metaepistemology. **Journal of Philosophy**, v. 113, n. 8, p. 365-395, 2016.

GUTTING, G. **Religious Belief and Religious Skepticism**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

HARDWIG, J. Epistemic Dependence. **Journal of Philosophy**, *v.* 82, p. 335-349, 1985.

HARDWIG, J. The Role of Trust in Knowledge. **Journal of Philosophy,** v. 88, p. 693-708, 1991.

HAWTHORNE, J.; SRINIVASAN, A. Disagreement Without Transparency: Some Bleak Thoughts. *In:* CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (ed.). **The Epistemology of Disagreement***:* New Essays. New York: Oxford University Press, 2013, p. 9-30.

HAZLETT, A. Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility. **Episteme**, v. 9, p. 205-223, 2012.

HAZLETT, A. Entitlement and Mutually Recognized Reasonable Disagreement. **Episteme**, v. 11, n. 1, p. 1-25, 2014.

HENDERSON, D.; HORGAN, T.; POTRC, M.; TIERNEY, H. Nonconciliation in Peer Disagreement: Its Phenomenology and Its Rationality. **Grazer Philosophische Studien**, v. 94, p. 194-225, 2017.

HEESEN, R.; VAN DER KOLK, P. A Game-Theoretic Approach to Peer Disagreement. **Erkenntnis**, v. 81, n. 6, p. 1345-1368, 2016.

JEHLE, D.; FITELSON, B. What is the "Equal Weight View? **Episteme**, v. 6, p. 280-293, 2009.

JONES, N. An Arrovian Impossibility Theorem for the Epistemology of Disagreement. **Logos and Episteme**, v. 3, n. 1, p. 97-115, 2012.

KELLY, T. The Epistemic Significance of Disagreement. *In:* GENDLER, T.; HAWTHORNE, J. (ed.). **Oxford Studies in Epistemology**, v. 1. Oxford: Oxford University Press, 2005.

KELLY, T. Peer Disagreement and Higher Order Evidence. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement**. New York: Oxford University Press, 2010.

KELLY, T. Evidence Can be Permissive. *In:* STEUP, M.; TURRI, J.; SOSA, E. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology.** New York: Blackwell, 2013a.

KELLY, T. Disagreement and the Burdens of Judgment. *In:* CHRISTENSEN, D.; LACKEY, L. (ed.). **The Epistemology of Disagreement:** New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2013b.

KING, N. Disagreement: What's the Problem? Or A Good Peer is Hard to Find. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 85, n. 2, p. 249-272, 2011.

KING, N. Disagreement: The Skeptical Arguments from Peerhood and Symmetry. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism**. New York: Routledge, 2013, p. 193-217.

KOPEC, M. A Counterexample to the Uniqueness Thesis. **Philosophia**, v. 43, n. 2, p. 403-409, 2015.

KOPEC, M.; TITELBAUM, M. G. The Uniqueness Thesis. **Philosophy Compass**, v. 11, n. 4, p.189-200, 2016.

KORNBLITH, H. Belief in the Face of Controversy. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement.** New York: Oxford University Press, 2010.

KORNBLITH, H. Is Philosophical Knowledge Possible? *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism.** New York: Routledge, 2013, p. 131-149.

LACKEY, J. What Should We Do When We Disagree? *In:* GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (ed.). **Oxford Studies in Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010a.

LACKEY, J. A Justificationalist View of Disagreement's Epistemic Significance. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010b.

LACKEY, J. What's the Rational Response to Everyday Disagreements? **Philosophers' Magazine**, v. 59, p. 101-106, 2013a.

LACKEY, J. Disagreement and Belief Dependence: Why Numbers Matter. *In:* CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (ed.). **The Epistemology of Disagreement**: New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2013b, p. 243-268.

LACKEY, J. Taking Religious Disagreement Seriously. *In:* CALLAHAN, L. F.; O'CONNOR, T. (ed.). **Religious Faith and Intellectual Virtue**. Oxford:

Oxford University Press, 2014, p. 299-316.

LAM, B. On the Rationality of Belief-Invariance in Light of Peer Disagreement. **Philosophical Review,** v. 120, n. 2, p. 207-245, 2011.

LAM, B. Calibrated Probabilities and the Epistemology of Disagreement. **Synthese**, v. 190, n. 6, p. 1079-1098, 2013.

LAMMENRANTA, M. Skepticism and Disagreement. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy**. Dordrect: Springer, 2011, p. 203-216.

LAMMENRANTA, M. The Role of Disagreement in Pyrrhonian and Cartesian Skepticism. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Skepticism and Disagreement.** New York: Routledge, 2013, p. 46-65.

LAMPERT, F.; BIRO, J. What is Evidence of Evidence Evidence of? **Logos and Episteme**, v. 2, p. 195-206, 2017.

LANE, M. When the Experts are Uncertain: Scientific Knowledge and the Ethics of Democratic Judgment. **Episteme**, v. 11, n. 1, p. 97-118, 2014.

LASONEN-AARNIO, M. Disagreement and Evidential Attenuation. **Noûs,** v. 47, n. 4, p. 767-794, 2013.

LASONEN-AARNIO, M. Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat. **Philosophy and Phenomenological Research**, n. 2, 2014. DOI: https://doi.org/10.1111/phpr.12090.

LEE, M. B. Conciliationism Without Uniqueness. **Grazer Philosophische Studien**, v. 88, p. 161-188, 2013.

LEVINSTEIN, B. A. With All Due Respect: The Macro-Epistemology of Disagreement. **Philosophers Imprint**, v. 15, n. 13, p. 1-20,3 2015.3

LEVINSTEIN, B. A. Permissive Rationality and Sensitivity. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 94, n.2, p. 1-29.

LICON, J. A. On 2017Merely Modal Epistemic Peers: Challenging the Equal-Weight View. **Philosophia**, v. 41, n. 3, p. 809-823, 2013.

LIST, C.; GOODIN, R. Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem. **Journal of Political Philosophy**, v. 9, p. 277-306, 2001.

LITTLEJOHN, C. Disagreement and Defeat. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism.** New York: Routledge, 2013, p. 169-192.

MACFARLANE, J. Relativism and Disagreement. **Philosophical Studies**, v. 132, p. 17-31, 2007.

MACHUCA, D. Agrippan Pyrrhonism and the Challenge of Disagreement. **Journal of Philosophical Research**, v. 40, p. 23-39, 2015.

MACHUCA, D. A Neo-Pyrrhonian Response to the Disagreeing about Disagreement Argument. **Synthese**, v. 194, n. 5, p. 1663-1680, 2017.

MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism.** New York: Routledge, 2013.

MARTINI, C. A Puzzle About Belief Updating. **Synthese**, v. 190, n. 15, p. 3149-3160, 2013.

MATHESON, J. Conciliatory Views of Disagreement and Higher-Order Evidence. **Episteme:** A Journal of Social Philosophy, v. 6, n. 3, p. 269-279, 2009.

MATHESON, J. The Case for Rational Uniqueness. **Logos & Episteme**, v. 2, n. 3, p. 359-373, 2011.

MATHESON, J. Disagreement: Idealized and Everyday. *In:* MATHESON, J.; VITZ, R. (ed.). **The Ethics of Belief**: Individual and Social. New York: Oxford University Press, 2014, p. 315-330.

MATHESON, J. Disagreement and the Ethics of Belief. *In:* COLLIER, J. (ed.). **The Future of Social Epistemology:** A Collective Vision. Lanham: Rowman and Littlefield, 2015a, p. 139-148.

MATHESON, J. Are Conciliatory Views of Disagreement Self-Defeating? **Social Epistemology**, v. 29, n. 2, p. 145-159, 2015b.

MATHESON, J. **The Epistemic Significance of Disagreement**. London: Palgrave Macmillan, 2015c.

MATHESON, J. Moral Caution and the Epistemology of Disagreement. **Journal of Social Philosophy**, v. 47, n. 2, p. 120-141, 2016.

MOFFETT, M. Reasonable Disagreement and Rational Group Inquiry. **Episteme:** A Journal of Social Epistemology, v. 4, n. 3, p. 352-367, 2007.

MOGENSEN, A. L. Contingency Anxiety and the Epistemology of Disagreement. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 97, n. 4, p. 590-611, 2016.

OPPY, G. Disagreement. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 68, n. 1, p. 183-199, 2010.

PALMIRA, M. A Puzzle About the Agnostic Response to Peer Disagreement. **Philosophia**, v. 41, n. 4, p. 1253-1261, 2013.

PASNAU, R. Disagreement and the Value of Self-Trust. **Philosophical Studies**, v. 172, n. 9, p. 2315-2339, 2015.

PEELS, R.; BOOTH, A. Why Responsible Belief Is Permissible Belief. **Analytic Philosophy**, v. 55, p. 75-88, 2014.

PETTIT, P. When to Defer to the Majority – and When Not. **Analysis**, v. 66, p. 179-187, 2006.

PITTARD, J. Conciliationism and Religious Disagreement. *In:* BERGMANN, M.; KAIN, P. (ed.). **Challenges to Moral and Religious Belief:** Disagreement

and Evolution. Oxford: University Press, 2014, p. 80-97.
PITTARD, J. Resolute Conciliationism. **Philosophical Quarterly**, v. 65, n. 260, p. 442-463, 2015.
PITTARD, J. Disagreement, Reliability, and Resilience. **Synthese**, v. 194, n. 11, p.4389-4409, 2017.
PLANTINGA, A. **Warranted Christian Belief.** Oxford: Oxford University Press, 2000a.
PLANTINGA, A. Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism. In: QUINN, P. L.; MEEKER, K. (ed.). **The Philosophical Challenge of Religious Diversity**. New York: Oxford University Press, 2000b, p. 172-192.
PRIEST, M. Inferior Disagreement. **Acta Analytica**, v. 31, n. 3, p. 263-283, 2016.
PRITCHARD, D. Disagreement, Skepticism, and Track-Record Arguments. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Disagreement and Skepticism**. New York: Routledge, pp. 150–168. 2013
RALEIGH, T. Another Argument Against Uniqueness. **Philosophical Quarterly**, v. 67, n. 267, p. 327-346, 2017.
RASMUSSEN, M. S.; STEGLICH-PETERSEN, A.; Jens Christian BJERRING, J. C. A Higher-Order Approach to Disagreement. **Episteme**, 2017. DOI: 10.1017/epi.2016.43P.
RATTAN, G. Disagreement and the First-Person Perspective. **Analytic Philosophy**, v. 55, n. 1, p. 31-53, 2014.
RAZ, J. Disagreement in Politics. **American Journal of Jurisprudence**, v. 43, p. 25-52, 1998.
REISNER, A. Peer Disagreement, Rational Requirements, and Evidence of Evidence as Evidence Against. *In:* SCHMECHTIG, P.; GRAJNER, M. (ed.). **Epistemic Reasons, Norms and Goals.** Alemanha: De Gruyter, 2016, p. 95-114.
ROCHE, W. Evidence of Evidence is Evidence Under Screening-Off. **Episteme**, v. 11, n. 1, p. 119-124, 2014.
ROSA, L. Justification and the Uniqueness Thesis. **Logos and Episteme**, v. 4, p. 571-577, 2012.
ROSEN, G. The Case Against Epistemic Relativism: Reflections on Chapter 6 of Fear of Knowledge. **Episteme**, v. 4, n. 1, p. 11-29, 2007.
ROSEN, G. Nominalism, Naturalism, and Epistemic Relativism. **Philosophical Perspectives**, v. 15, p. 69-91, 2001.
ROTONDO, A. Undermining, Circularity, and Disagreement. **Synthese**, v. 190, n. 3, p. 563-584, 2013.

SCHAFER, K. How Common is Peer Disagreement? On Self-Trust and Rational Symmetry. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 91, n. 1, p. 25-46, 2015.

SCHOENFIELD, M. A Dilemma for Calibrationism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 91, p. 425-455, 2015.

SCHOENFIELD, M. Permission to Believe. **Noûs**, v. 48, n. 2, p. 193-218, 2014.

SIMPSON, R. M. Epistemic Peerhood and the Epistemology of Disagreement. **Philosophical Studies**, v. 164, n. 2, p. 561-577, 2013.

SOSA, E. The Epistemology of Disagreement. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement**. New York: Oxford University Press, 2010.

TERSMAN, F. Moral Disagreement: Actual vs. Possible. *In:* MACHUCA, D. (ed.). **Skepticism and Disagreement.** New York: Routledge, 2013, p. 90-108.

THUNE, M. Religious Belief and the Epistemology of Disagreement. **Philosophy Compass,** v. 5, n. 8, p. 712-724, 2010a.

THUNE, M. Partial Defeaters and the Epistemology of Disagreement. **Philosophical Quarterly**, v. 60, n. 239, p. 355-372, 2010b.

THUROW, J. Does Religious Disagreement Actually Aid the Case for Theism? *In:* CHANDLER, J.;

HARRISON, V. (ed.). **Probability in the Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TITLEBAUM, M. Rationality's Fixed Point (Or: In Defense of Right Reason). **Oxford Studies in Epistemology**, v. 5. Oxford: Oxford University press, 2015, p. 253-294

VAN INWAGEN, P. It is Wrong, Always, Everywhere, and for Anyone, to Believe Anything, Upon Insufficient Evidence. *In:* JORDAN, J.; HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **Faith, Freedom, and Rationality.** Hanham: Rowman and Littlefield, 1996, p. 137-154.

VAVOVA, K. Moral Disagreement and Moral Skepticism. **Philosophical Perspectives**, v. 28, n. 1, p. 302-333, 2014a.

VAVOVA, K. Confidence, Evidence, and Disagreement. **Erkenntnis**, v. 79, n. 1, p. 173-183, 2014b.

WEATHERSON, B. Disagreements, Philosophical and Otherwise. *In:* LACKEY, J.; CHRISTENSEN, D. (ed.). **The Epistemology of Disagreement:** New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WEDGWOOD, R. The Moral Evil Demons. *In:* FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). **Disagreement.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

WEBER, M. A. Armchair Disagreement. **Metaphilosophy**, v. 48, n. 4, p. 527-549, 2017.

WHITE, R. Epistemic Permissiveness. *In:* HAWTHORNE, J. (ed.). **Philosophical Perspectives: Epistemology**, v. 19. Malden: Blackwell Publishing, 2005, p. 445-459.

WHITE, R. Epistemic Subjectivism. **Episteme:** A Journal of Social Epistemology, v. 4, n. 1, p. 115-129, 2007.

WHITE, R. On Treating Oneself and Others as Thermometers. **Episteme**, v. 6, n. 3, p. 233-250, 2009.

WHITE, R. Evidence Cannot be Permissive. *In:* STEUP, M.; TURRI J.; SOSA, E. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology.** New York: Blackwell, 2013

WIETMARSCHEN, H. V. Peer Disagreement, Evidence, and Well-Groundedness. **Philosophical Review**, v. 122, n. 3, p. 395-425, 2013.

WILSON, A. Disagreement, Equal Weight and Commutativity. **Philosophical Studies**, v. 149, n. 3, p. 321 -326, 2010.

WORSNIP, A. Disagreement About Disagreement? What Disagreement About Disagreement? **Philosophers Imprint**, v. 14, n. 18, p. 1-20, 2014.

ZAGZEBSKI, L. **Epistemic Authority**: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief. New York: Oxford University Press, 2012.

(VII) Contextualismo epistêmico*

Patrick Rysiew
Tradutor: L. H. Marques Segundo
Revisor: Aluízio Couto

O contextualismo epistêmico (CE) é uma posição recente que tem sido calorosamente debatida. Grosso modo, o CE é a perspectiva segundo a qual aquilo que é expresso por uma atribuição de conhecimento – uma afirmação de que S "sabe" que **p** – depende parcialmente de algo no contexto do atribuidor, motivo pelo qual é geralmente chamada de "contextualismo do atribuidor". Devido a tal elocução ser dependente do contexto, a sua atribuição de verdade também será. A versão padrão do CE dá ênfase a características contextuais cruciais, tais como a postura prática do atribuidor frente à verdade de **p** ou a proeminência da situação do atribuidor em relação a dúvidas céticas quanto ao conhecimento. A perspectiva típica do CE considera que quando os riscos aumentam ou quando dúvidas céticas se tornam

---

* RYSIEW, P. Epistemic Contextualism. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/contextualism-epistemology/. Acesso em: 25 out. 2021.

The following is the translation of the entry on Epistemic Contextualism by Patrick Rysiwe, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/contextualism-epistemology/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/contextualism-epistemology/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

mais sérias, o padrão contextual se torna mais exigente. Ela exige que S esteja numa melhor posição para que a afirmação do atribuidor, "S sabe que **p**", expresse uma verdade. Em contraste, os invariantistas sobre o conhecimento sustentam que tais fatores no contexto do atribuidor não afetem os padrões a serem satisfeitos por uma atribuição de "conhecimento" verdadeira.

Além disso, em realce a um importante afastamento das suposições epistemológicas tradicionais, diz-se que CE fornece uma nova solução a certos *puzzles* sobre o conhecimento – nada menos do que os **puzzles céticos** – além de melhor se adequar às nossas práticas cotidianas de atribuição de "conhecimento". No que segue serão descritas as principais formas de CE, tanto quanto os principais argumentos em seu favor e as principais objeções a CE. Entremeios, o CE será situado em relação a certas outras perspectivas, tanto simpáticas quanto concorrentes.

1. Um pouco da história recente por meio do pano de fundo[65]

O desenvolvimento de CE é relativamente recente. Contudo, diversas posições – às vezes sobrepostas – surgidas durante a segunda metade do século XX conferiram alguma importância central a fatores contextuais em certas questões epistemológicas, preparando o cenário para o CE.

Uma dessas posições considerava a possiblidade do pluralismo sobre padrões epistêmicos. Uma de suas versões toma a forma da tese, em resposta ao ceticismo, de que há dois sentidos de "saber" – um forte ou filosófico, e o outro fraco ou comum (*vide* MALCOLM, 1952). E também algumas das teses de Wittgenstein (1953, 1969) sobre a relação entre significado e uso e a multiplicidade de "jogos de linguagem" abriram caminho para um pluralismo de cunho mais semântico no que diz respeito a conceitos e/ou termos epistêmicos. Além disso, em um movimento de prenúncio à metodologia contextualista contemporânea, havia o argumento a favor do pluralismo construído a partir de exemplos: baseado parcialmente em casos do dia a dia, Hector-Neri Castañeda sugeriu que "aquilo que conta como saber" pode depender da situação (1980, p. 217), e Gail Stine afirmou que "é uma característica essencial ao nosso conceito de conhecimento que critérios mais

---

[65] Para outros panoramas úteis da história que conduz ao CE, às quais a discussão desta seção está baseada, veja PRYOR (2001), DEROSE (1999) e as páginas iniciais de SOSA (1988).

ajustados sejam apropriados em contextos diferentes" (STINE, 1976, p. 254).

Segundo, houve a emergência das abordagens das alternativas relevantes (AR) ao conhecimento. Embora nas mãos de Fred Dretske (1970, 1981a, 1981b) e Alvin Goldman (1976) a abordagem AR se pretendesse uma alternativa a abordagens do conhecimento centradas na justificação, ela também, assim como a estratégia de multiplicar os sentidos de "saber", prometia uma maneira de se fazer jus ao ceticismo ao mesmo tempo em que limitava a sua ameaça às nossas alegações de conhecimento ordinárias. A noção central de AR é simplesmente a de que saber que **p** requer que se exclua as alternativas não-**p** relevantes. Isso fornecia uma maneira de se limitar as ameaças céticas uma vez que as possibilidades céticas poderiam não ser relevantes de um ponto de vista ordinário (AUSTIN, 1946, p. 113-188).

Várias teorias AR específicas diferem quanto ao que exatamente excluir e quanto ao padrão de relevância se têm a ver com "o tipo de possibilidades que efetivamente existem na situação objetiva" (DRETSKE, 1981b, p. 63; 1981a, p. 131), ou com fatos sobre o cenário psicológico/conversacional do sujeito (GOLDMAN 1976, p. 89, 1989, p. 147). Mas na medida em que há alguma variação interessante no conjunto de alternativas relevantes a uma dada proposição, temos a possibilidade de que haja uma variação correspondente naquilo que se considera como saber que **p**, de modo que um tipo de pluralismo é também permitido aqui.

Terceiro, alguns filósofos têm enfatizado cada vez mais o caráter profundamente social dos sujeitos epistêmicos, de suas atividades e/ou seus resultados. Para uma discussão, veja Goldman e O'Connor (2019). Incluso aqui está o "behaviorismo epistemológico" de Richard Rorty (1979), e, também, talvez a primeira apresentação explícita de uma teoria epistêmica "contextualista" por David Annis. A teoria de Annis trata da justificação, não do conhecimento, e recorre ao contexto do sujeito ao invés do contexto do atribuidor. De acordo com Annis, embora "o homem seja um animal social […], os filósofos tendem a ignorar esse fato quando o assunto é a justificação das crenças" (1978, p. 215) – mais especificamente, eles tendem a ignorar a existência de "parâmetros contextuais essências à justificação" (*ibid.*, p. 213): uma pessoa está justificada em acreditar que *p* somente se puder responder certas objeções que expressam dúvidas reais que fazem a diferença apenas àquele que as expresse (por exemplo, se o sujeito está sendo examinado numa banca de mestrado, é importante que o objetor ocupe o papel institucional apropriado).

Finalmente, a relevância potencial dos fatores sociais a questões epistemológicas também surgiram na discussão dos exemplos *à la* Gettier. Em particular, em resposta a casos envolvendo evidência não possuída pelo sujeito,

John Pollock (1986, p. 190-193) – citando Harman (1968, 1980), que por sua vez credita a ideia a Sosa (1964) – sugeriu haver certas coisas das quais "socialmente espera-se" que estejamos cientes e cujas expectativas estão ligadas ao sujeito saber ou não. Mas se assim for, e se houver algum tipo de variabilidade em tais expectativas, haverá uma variação similar, socialmente baseada, nos padrões para o conhecimento.

Em cada uma dessas perspectivas ou movimentos acima mencionados, o contexto é de central importância na epistemologia, algo que não se reflete nos escritos analíticos mais tradicionais sobre o tema. Há, contudo, diferenças importantes entre eles. Assim, há algumas perspectivas – como a de Annis, que ele pensa ser uma alternativa ao fundacionismo e ao coerentismo – que envolvem afirmações substanciais sobre o conhecimento ou a justificação. Por outro lado, alguns proponentes das ideias recém-mencionadas estão claramente interessados não no conhecimento ou na justificação *per se*, mas nos itens linguísticos que usamos para falar sobre tais coisas. Por exemplo, dentre os objetivos de Castañeda está o de elucidar "a semântica contextual de 'saber'" (1980, p. 209).

E do mesmo modo, há diferenças claras entre as perspectivas recém-mencionadas no que diz respeito ao que o contexto **é**: às vezes, é concebido em termos do sujeito de atribuição de "conhecimento", incluindo as características do seu entorno; às vezes o interesse é nos fatos sobre quem está atribuindo o "conhecimento" e não no sujeito ao qual o "conhecimento" é atribuído (a menos que seja uma auto-atribuição).[66]

Nos termos das perspectivas mencionadas acima, a localização exata de uma dada teoria ou teórico ao longo dessas dimensões – uma orientação substancial versus uma orientação semântica; uma concepção de contexto do sujeito versus a de atribuidor – nem sempre é clara. Na epistemologia recente, "contextualismo" é usado para se referir a ambas as tendências hoje mais claramente distintas, e as discussões sobre cada uma delas segue separadamente. Do lado substancial temos Michael Williams (1991, 2001), cuja preocupação é oferecer uma alternativa ao "realismo epistemológico". De acordo com essa última perspectiva, casos de conhecimento e/ou crença justificada possuem alguma "unidade estrutural" subjacente que **os torna** instâncias de um tipo particular (1991, 108-9) independentemente de

---

[66] Veja DEROSE (1999) sobre a distinção entre contextualismo do "sujeito" e do "atribuidor".

quaisquer "fatores situacionais, disciplinares e outros fatores contextualmente variáveis" (*ibid.*, p. 119; 2001, p. 159). Em contraste, como defende Williams, o contextualismo – que ele vê presente em Dewey, Popper, Austin e Wittgenstein, por exemplo – é a perspectiva de que é apenas em relação ao último tipo de fatores que uma proposição tem algum status epistêmico (*ibid.*), e de que não há a necessidade de se supor que os objetos da investigação epistemológica tenham alguma unidade subjacente. Ao mesmo tempo, do lado semântico, temos várias figuras, todas elas enfatizando, além disso, a importância dos fatos sobre o *atribuidor* do "conhecimento" – coisas como "os propósitos, as intenções, as expectativas, as pressuposições, etc., dos falantes que proferem essas frases" (COHEN, 1999, p. 187-188; DEROSE, 1992, 1995, 2009; HELLER 1999b, p. 117) – que afetam aquilo que é expresso por uma determinada elocução de uma frase de "conhecimento".

A relação entre esses tipos gerais de contextualismo – o substancial e o semântico, como os chamaremos – é interessante e importante. Mas, como já indicado, o presente verbete dará atenção à perspectiva semântica: CE, então, é o contextualismo do atribuidor[67] .

2. Clarificação adicional

Uma vez mais, CE é uma tese semântica: ela diz respeito às *condições de verdade* das frases de conhecimento e/ou das proposições expressas pelas suas elocuções.[68] A tese diz que é apenas relativo a um padrão contextualmente determinado que uma frase de "conhecimento" expressa uma proposição completa: mude o padrão e você mudará aquilo que a frase expressa; fora de um contexto, porém, nenhuma proposição é expressa. Nesse aspecto, elocuções de "conhecimento" supostamente se assemelham a elocuções que envolvem termos cuja sensibilidade ao contexto são incontestes. Por exemplo, a proposição exatamente expressa pelas elocuções de

---

[67] Para uma discussão dessas duas formas de contextualismo e as possíveis relações entre elas, veja PRITCHARD (2002).

[68] Para os presentes propósitos, podemos livremente falar das condições de verdade de uma frase tanto quanto da proposição que ela expressa.

1 “Chove”,
2 “Estou com fome”, ou
3 “Aquilo é vermelho”,

depende de fatos como a localização ou a identidade do falante e/ou do referente do demonstrativo. De maneira similar, é plausível. Embora não universalmente aceito, veja, por exemplo, Capellen e Lepore (2005a, 2005b) que “altura” e “planicidade” sejam sensíveis ao contexto, de modo que a existência de padrões variantes que um sujeito possa ter em mente aquando da aplicação de ambos os predicados afetará aquilo que será dito. Note, porém, que na medida em que o **valor** de verdade de tais elocuções depende do contexto, isso se dá devido às suas **condições** de verdade – ou as proposições assim expressas – serem igualmente dependentes. Isto é, não é que (1)-(3) tenham cada uma delas um conteúdo vero-valorativo fixo, o **valor** de verdade do qual depende o contexto. Ao invés disso, **a proposição expressa por essas frases** é que depende do local de elocução de (1), da identidade do falante (2), e assim por diante. É apenas relativo a tais fatos que casos particulares de tais frases possuem conteúdo específico, e quais os conteúdos elas exatamente possuem dependerá do contexto. E o mesmo ocorre com CE. É enganador dizer que o *valor* de verdade das frases de “conhecimento” variam com o contexto (RIEBER, 1998, p. 190; COHEN, 1998, p. 298; 2014, p. 70). De acordo com CE, os valores de verdade mudam apenas porque **proposições diferentes são expressas em contextos diferentes**.

Do mesmo modo, exatamente porque CE é uma tese sobre as **condições** de verdade das frases de “conhecimento”, ela não é uma tese sobre a natureza do “conhecimento” atribuído. E do mesmo modo: a reflexividade de “eu” não tem implicações metafísicas sobre o eu [*self*]; que “aqui” seja um indexical não tem implicações sobre o lugar ou a localização da pessoa, etc. Assim, é também enganador descrever o contextualismo do atribuidor como tendo relação com a natureza do conhecimento ou de modo a implicar que **um sujeito saber** depende do contexto (BACH, 2005, p. 55, v. 4). CE diz respeito aos padrões, não para o “conhecimento” atribuído, mas para a aplicação do termo “conhecimento” e de expressões cognatas (FELDMAN, 2004, p. 23; COHEN, 1999, p. 65; BACH, 2005, p. 54-55).

CE é uma teoria **epistemológica** porque, e só porque, diz respeito a frases e expressões correlatas em que o termo “conhecimento” aparece, ao contrário daquelas que empregam termos não-epistêmicos; ela não é uma teoria **sobre** qualquer propriedade ou relação epistêmica. Não obstante, como veremos, quando

vários proponentes do CE dão substância às suas versões preferidas, as diferenças entre as teorias resultantes refletem algumas das principais linhas divisórias entre as principais teorias do conhecimento.

Finalmente, CE tem de ser distinguida da abordagem semântica-linguística geral, ou de seus agregados, chamada "contextualismo", que vê o contexto como central, de um modo ou de outro, para certas questões linguísticas fundamentais, principalmente o próprio significado (*vide* RECANATI, 1989, 1994, 1995; SEARLE, 1980).

3. Apoio ao CE: alegações (céticas e cotidianas) de conhecimento aparentemente inconsistentes

Os proponentes do CE comumente concordam que tal abordagem, pare ser convincente, tem de ser defendida: é trabalhoso pensar, por exemplo, que pode haver situações nas quais temos dois sujeitos exatamente iguais do ponto de vista psicológico, que possuem exatamente a mesma história e a mesma evidência em relação a **p**, etc., mas que apenas para um deles "S sabe que p" expressa uma verdade: parece que somos – se é que somos – invariantistas intuitivos.[69] Como dito por um contextualista influente, muitos resistem à tese contextualista e "aqueles que a aceitam geralmente o fazem apenas como resultado do convencimento através da reflexão filosófica" (Cohen, 1999, p. 78).

Mas mesmo sendo controverso a muitos, CE tem méritos consideráveis, defendem seus proponentes. Muito embora CE não seja uma teoria epistemológica substancial, diz-se que ele nos permite solucionar certos *puzzles* epistemológicos aparentes. Mais especificamente, diz-se que CE nos fornece um modo de responder certos casos nos quais temos afirmações de "conhecimento" aparentemente inconsistentes, todas elas individualmente plausíveis. Embora esses *puzzles* não sejam exclusivamente de variedade cética, é a solução de CE aos problemas céticos que aparecem mais proeminentemente nas discussões. Sendo assim, esse é o lugar natural para começarmos.

---

[69] O termo "invariantismo" e seus cognatos se deve a Unger (1984): alguém é invariantista (com respeito a uma classe determinada de enunciados) apenas no caso de rejeitar o contextualismo (com respeito aos enunciados dessa classe).

3.1. Um puzzle cético

Considere uma forma de argumento cético (doravante chamado "AC"), que tem recebido a atenção de importantes contextualistas (*vide* COHEN, 1986, 1988, 2014; DEROSE, 1995; NETA, 2003a, 2003b; UNGER, 1975). Façamos "**h**" representar alguma hipótese cética, por exemplo, a de que sou um cérebro numa cuba cheia de nutrientes sendo estimulado a ter exatamente as experiências que tenho tido. E façamos "*p*" representar uma crença pedestre sobre o mundo externo a qual pareço saber, *e.g.*, a de que tenho mãos. Eis o argumento:

P1. Não sei que não-**h**.
P2. Se não sei que não-**h**, então não sei que p.
C. Portanto, não sei que **p**.

AC constitui um *puzzle* porque (a) cada uma das premissas desfruta de grande plausibilidade. Quanto a P1, de que modo eu **poderia** saber que não sou um cérebro desincorporado dentro de uma cuba? Balançando os braços? Isso não me ofereceria exatamente a mesma evidência baseada na experiência de balançar os braços que um mero cérebro numa cuba teria? Quanto a P2, é apenas uma instância do princípio de fechamento para o conhecimento,[70] considerado por muitos como axiomático. Mas (b) dado o nosso anticeticismo intuitivo, C parece imensamente **implausível**, muito embora (c) AC pareça ser válido.

Frente a isso, então, um paradoxo nos ameaça – um conjunto de proposições independentemente plausíveis mas aparentemente inconsistentes entre si. Sendo **esse** o problema, uma solução completa ao AC terá de fazer duas coisas (DEROSE, 1995): explicar quais das ideias subjacentes ao aparente paradoxo deveriam ser rejeitadas, e também explicar por que a ideia rejeitada nos parece plausível à primeira vista.

---

[70] Por esse princípio, se S sabe que **p** e **p** implica **q**, então S sabe que **q**. (Refinamentos adicionais são necessários, mas não são essenciais aqui). Veja Luper (2020) para discussão.

3.2. A forma geral da solução contextualista

À primeira vista, poderia parecer haver apenas três respostas possíveis ao AC:

> i. Podemos aceitar a conclusão cética
> ii. Podemos rejeitar P2 e o princípio de fechamento no qual ela se apoia; ou
> iii. Podemos rejeita P1.

É essencial ao CE que essas três opções não esgotem as respostas possíveis ao AC. E, de acordo com os proponentes do CE, isso é uma boa coisa, pois eles geralmente sustentam que o ceticismo é inaceitável, que o princípio de fechamento é **extremamente** plausível, mas também que é difícil ver como P1 poderia ser falsa.[71] Mas se nenhuma das (i)-(iii) produz uma resposta atrativa ao AC, o que nos resta para negar?

Poderíamos concluir (iv) que o nosso conceito de conhecimento é profundamente incoerente e que os paradoxos epistemológicos como o AC são por isso insolúveis (SCHIFFER, 1996, 2004). Mas a muitos tal manobra é tão insatisfatória quanto abraçar o ceticismo. Assim como (i), (iv) é um resultado a ser evitado tanto quanto possível.

Felizmente, de acordo com CE, há uma outra saída: (v) podemos negar que a conclusão do AC ameace o nosso anticeticismo intuitivo. De acordo com o CE, lembremos, a proposição expressa por um frase de "conhecimento" particular depende do contexto. Assim, se em geral uma elocução de "S sabe que **p**" é verdadeira apenas no caso em que o sujeito tem uma crença verdadeira e está numa posição epistêmica forte, haverá padrões variáveis regendo o **quão** forte a posição epistêmica do sujeito tem de ser para que a frase particular expresse uma verdade.

---

[71] Embora os contextualistas esses em geral alinhados a esses pontos, há algumas exceções: embora DeRose pense que a negação do fechamento, *à la Nozick*, force o sujeito a adotar centas "conjunções abomináveis (1995, p. 27-29), e embora Cohen considere axiomático o princípio de fechamento (COHEN, 1999, p. 68), Mark Heller (1999a) é notável entre os contextualistas pela recomendação de que o fechamento seja abandonado. Para uma reação crítica aos argumentos de Heller, veja Pritchard (2000).

De forma geral, a solução contextualista ao AC envolve afirmar que há algo sobre o AC que opera ou reflete uma mudança no contexto. Durante o curso do raciocínio, há uma mudança dramática nos padrões que regem as circunstâncias em que um caso particular de "S sabe que **p**" expressa uma verdade. Desse modo, uma elocução da conclusão do AC expressa uma verdade apenas porque, graças à introdução de um contexto com padrões elevados, aquilo que ela expressa é que o sujeito não está numa posição epistêmica **extraordinariamente forte** em relação à proposição de que ele tem mãos. Mas *isso*, é claro, é compatível com a satisfação de padrões menos exigentes, tal como aqueles vigentes em contextos ordinários. Assim, segundo DeRose:

> […] as nossas alegações de conhecimento ordinárias estão a salvo dos aparentemente poderosos ataques do cético, ao mesmo tempo em que o caráter persuasivo de seus argumentos é explicado. (DEROSE 1992, 917).

É claro que esse último só é explicado se também tivermos uma explicação do porquê *pensamos* que o argumento cético ameaça as nossas alegações ordinárias de "conhecimento". O contextualismo procura explicar tal coisa afirmando que os falantes competentes podem não perceber que as frases contendo o termo "saber" são sensíveis ao contexto:

> Isso o faz pensar erroneamente que certas atribuições de conhecimento conflitam, quando na verdade são compatíveis. O contextualismo combina, assim, uma semântica contextualista para as atribuições de conhecimento com um tipo de teoria do erro – uma tese segundo a qual os falantes competentes são enganados sistematicamente pela semântica contextualista. (COHEN, 1999, p. 77). Consulte, também, Cohen (2014, p. 72), DeRose (1995, p. 40-41, 1999, p. 194, 2004b, 2009, p. 159).

3.3. Algumas formas específicas de CE

Embora a forma geral da resposta anterior aos argumentos céticos seja amplamente aceita entre os contextualistas, diferentes defensores do CE têm proposto diferentes versões dessa perspectiva, de modo que as explicações daquilo que se passa com tais argumentos diferirá quanto aos detalhes.

Robert Nozick (1981) é conhecido por propor que o conhecimento requer crença sensitiva, de tal modo que a crença de um sujeito de que **p** (formada através de um método particular M) é sensitiva apenas no caso em que se **p** fosse falsa, o sujeito não acreditaria (via M) que **p**. Embora não endosse a sensitividade como condição geral ao conhecimento, e não esteja preocupado em oferecer em si uma teoria do conhecimento, Keith DeRose sugere que uma elocução de "S sabe que **p**" tenderá a expressar uma verdade somente se S acredita que **p**, **p** e a posição epistêmica de S é tal que a sua crença de que *p* seja sensitiva (DEROSE, 1995, p. 36). E, no caso do AC, a mera elocução de P1 induz a padrões **muito** altos para o conhecimento, pois a crença de que não sou um BIV[72] é manifestamente **insensitiva**; e em tais padrões muito altos, P1 é verdadeira. Quanto a P2, DeRose afirma que é verdadeira "a despeito dos padrões epistêmicos a partir dos quais é avaliada" (*ibid*., p. 39). Acontece, porém, que no AC P2 é avaliada de acordo com padrões muito altos postos em operação por P1. Mas então a única leitura em que a conclusão do AC é verdadeira é aquela na qual os padrões são incomumente inflados por P1. A verdade de C permite, desse modo, que digamos corretamente que "sabemos" que temos mãos quando padrões mais baixos estão em vigência, como geralmente é o caso.

A variedade do CE de DeRose é externista, pois emprega a noção de sensitividade presente em certas teorias externistas do conhecimento. Igualmente externista é a variedade de Mark Heller, que, além de confiabilista em espírito é também uma instância de AR. De acordo com a perspectiva de Heller (1995), **o quão** confiável tem de ser um processo de formação de crenças para uma atribuição de "conhecimento" expressar uma verdade depende do contexto, no sentido apresentado acima de contexto do atribuidor; e as alternativas relevantes são aquelas que, se o processo em questão é confiável no grau contextualmente exigido, o sujeito será capaz de discriminar entre aquelas alternativas e aquilo que é de fato o caso.

---

[72] NT.: *Brain In a Vat* [Cérebro numa cuba]. Já é comum entre os filósofos brasileiros a utilização de "BIV" para se referir a "cérebro numa cuba".

Em contraste, a versão de Stewart Cohen é internista.[73] De acordo com Cohen (1986, 1987, 1988, 1999, 2005, 2014), "saber" *herda* a sua natureza indexical (1988, 97) de "justificado". A justificação vem em graus; e aquilo que conta como justificação [*simpliciter*], por exemplo, justificação ao nível exigido para uma atribuição de "conhecimento" expressar uma verdade – é regido por uma "regra de **saliência**" (1998, 292, n.11) através da qual a evidência/razão do sujeito tem de ser boa o bastante para excluir possibilidades de erro salientes. Aquilo que o cético faz é tornar saliente certas possibilidades não-*p* extraordinárias que resulta no **aumento** do padrão para o quão boa tem de ser a evidência/razão do sujeito.

Similar à abordagem de Cohen é a de David Lewis (1996). De acordo com Lewis:

> O sujeito S **sabe** uma proposição P sse P se sustenta em toda aquela possibilidade que permanece não eliminada pela evidência de P; de maneira equivalente, sse a evidência de S elimina toda aquela possibilidade na qual não-P. (1996, p. 551).

Mas por que essa posição não é equivalente ao infalibilismo e não restringe drasticamente aquilo que podemos dizer que de fato sabemos? Pois, de acordo com Lewis, a extensão de "todo" é restrita a um domínio conversacional particular (*ibid*., 553-554). Assim, pensa Lewis, certas possibilidades não-*p* serão "apropriadamente ignoradas" numa dada situação. Quanto àquilo que determina se um uma dada possibilidade deve ser apropriadamente ignorada, Lewis sugere diversas regas, incluindo a Regra de Atenção: "uma possibilidade que não é ignorada não é *ipso facto* apropriadamente ignorada" (*ibid*., p. 559). E é por isso que o argumento cético é tão irresistível, pensa Lewis. Pois o ofício do ceticismo – e, na verdade, da epistemologia em geral – **é nada mais** do que tornar saliente certas possibilidades de erro. Por exemplo, considerar se sabemos que não somos um BIV, como se exige na avalição da primeira premissa do AC, é *ipso facto* não ignorar tal possibilidade. A evidência do sujeito definitivamente não elimina tal possibilidade no caso dela consistir em apenas as experiências do sujeito. Assim, temos de fato uma grande

---

[73] Em artigos anteriores, mais notavelmente em um de 1988, Cohen formula sua perspectiva na linguagem das teorias AR. Em seu trabalho mais recente, porém, ele tem preferido descolar o CE da "maquinaria das alternativas relevantes" (1999, 85, n. 25).

quantidade de conhecimento, de acordo com Lewis, mas ele é "esquivo". "Examine-o e ele logo de esvai." (*ibid.,* p. 560).

Michael Blome-Tillman (2009, 2014) propôs uma modificação na perspectiva de Lewis. Especificamente, Blome-Tillman recomenda que a Regra da Atenção de Lewis seja substituída pela seguinte Regra de Pressuposição:

> Se **w** é compatível com as pressuposições pragmáticas do falante em C, então *w* não pode ser apropriadamente ignorada em C. (2009, p. 256; 2014, p. 20).

Aqui, "pressuposição pragmática" tem de ser entendido ao longo das linhas sugeridas por Stalnaker (1974, 2002). Como posto por Blome-Tillman,

> **x** pressupõe pragmaticamente **p** em C sse **x** está disposto a se comportar, em seu uso da linguagem, como se acreditasse que **p** fosse consensual em C. (*ibid.*).

Blotme-Tillman considera que o **Contextualismo Epistêmico Pressuposicional** resultante seja superior ao de Lewis, sobretudo porque permite que a mera menção ou cogitação de uma possibilidade cética não precisa fazer diferença para os conteúdos e valores de verdade de uma dada afirmação de "conhecimento", se fizer, dependerá de ela produzir ou refletir uma mudança nas pressuposições pragmáticas das partes envolvidas.

Outras versões de CE consideram que padrões móveis regem diretamente as atribuições de evidência. Para Robert Hambourger, é "a **quantidade** de evidência necessária para se saber uma proposição" que "varia com os padrões de cautela" (1987, p. 260, grifo do autor). Para Ram Neta, não é a quantidade de evidência exigida para uma elocução verdadeira de "S sabe que **p**" que é regida pelos padrões sensíveis ao contexto, mas sim a questão de se certos estados mentais do sujeito contam como evidência. Novamente, a regra relevante mantém similaridades com aquelas propostas por Cohen e Lewis:

> (r) quando um sujeito levanta uma hipótese h que é uma contrapossibilidade não-eliminada relativa a s saber que **p** em **t**, restringe-se, em seu contexto de avaliação, aquilo que conta […] como o corpo de

> evidência de s em **t** a apenas os estados mentais que s tem e teria em **t**, fosse h verdadeira ou não. (2002, p. 647; 2003a, p. 23-24).

Ao explorar essa regra, o cético é capaz de desqualificar certos estados mentais, por exemplo, aqueles envolvidos na minha experiência atual de ver as minhas mãos, como constituindo evidência. Contudo, quando as possibilidades céticas relevantes não são levantadas, tais experiências se qualificam como evidência suficiente para atribuições verdadeiras de "conhecimento" de que tenho mãos.

Finalmente, alguns teóricos têm sugerido que a sensibilidade ao contexto das frases envolvendo "saber" se deve a uma sensibilidade ao contexto mais geral em certas relações e afirmações explicativas. Por exemplo, Steven Rieber (1998) propôs que, em geral, S sabe que **p** sse "**o fato de que p explicar por que S acredita que P**" (1998, p. 194). De acordo com Rieber, porém, as explicações são sempre pelo menos implicitamente contrastivas, de modo que se uma coisa explica outra dependerá de quais contrastes são salientes.[74] Apresentada desse modo, a teoria de Rieber diz respeito à própria relação de conhecimento; assim, na terminologia da seção 1, ela se qualificaria como uma teoria contextualista substancial. Mas a teoria de Rieber é claramente melhor interpretada como uma teoria semântica, assim como as outras aqui esboçadas. Pois, quando aplicada ao AC, implicaria que aquilo que a conclusão do AC diz é na verdade:

> (C') Não é o caso que eu ter mãos ao invés de ser um BIV maneta explique por que acredito que tenho mãos ao invés de ser um BIV maneta.[75]

Não obstante, eu ser um BIV maneta não é do ponto de vista ordinário uma contrapossibilidade saliente a eu ter mãos. Assim, a verdade de C' é compatível com a minha alegação ordinária de "saber", uma vez que essa última poderia

---

[74] As perspectivas de Rieber têm alguma afinidade com o contrastivismo de Jonathan Schaffer (vide seção 6), que é geralmente tratada como uma **alternativa** às formas padrão do CE. A teoria de Rieber foi incluída aqui por motivo de completude.

[75] Aquilo que Rieber diz sobre a aplicação da sua abordagem ao caso do zoológico de Dretske (1970) está aqui sendo estendido ao argumento cético ao qual consideramos.

expressar estritamente a proposição de que **Eu tenho mãos ao invés de tê-las amputado e as substituído por próteses é aquilo que explica por que acredito que tenho mãos ao invés de tê-las amputado e as substituído por próteses**.

Outra versão do CE que dá atenção às relações e afirmações explicativas é a de John Greco (2003, 2008, 2009). No cerne da perspectiva de Greco está certa concepção de conhecimento – crença verdadeira creditável; quando alguém sabe, acredita na verdade como resultado de seus próprios esforços e capacidades. Mas quando é a obtenção de uma crença verdadeira genuinamente creditável ao agente? É aqui que as questões contextuais entram. Pois, em geral, pode haver explicações diferentes – embora **não-concorrentes**, é importante frisar – da "causa" de uma dada coisa, evento ou fenômeno. E aqui temos um argumento a favor de CE: atribuir "conhecimento" envolve dar crédito; atribuições de crédito envolvem um tipo de explicação causal; mas explicações causais exigem uma semântica contextualista; assim, atribuições de "conhecimento" exigem também uma semântica contextualista (2009, p. 107).

Como revela a discussão nessa seção, há muito espaço para várias formas de CE – tanto sobre "as engrenagens que fazem a roda do contexto girar", para usar a expressão de Jonathan Schaffer (2005, p. 115), quanto sobre o mecanismo ou regra exata que rege tais mudanças. Uma vez mais, porém, há um consenso geral entre os principais teóricos quanto ao contexto ser entendido em termos dos interesses, propósitos e expectativas do atribuidor, das possibilidades salientes e assim por diante. Além disso, há um consenso quanto ao contexto, entendido nesses termos, afetar o conteúdo verocondicional das frases de "conhecimento" – e, de fato, quanto a esse fenômeno estar subjacente e explicar o poder dos argumentos céticos, ao mesmo tempo em que revela o porquê de tais argumentos não ameaçarem as nossas alegações ordinárias de "saber".

Os contextualistas, como enfatizam alguns proponentes do CE, não são forçados a adotar qualquer perspectiva sobre em quais circunstâncias exatamente o cético é bem sucedido em elevar os padrões (COHEN, 2001, p. 92-93; 2014, p. 71-72; DEROSE, 2006, seção 6; 2004a; 2009, capítulo 4). Não obstante, uma das promessas propagandeadas pelo CE é oferecer uma resposta plausível aos *puzzles* céticos. Assim, caso o cético **muito raramente** ou **nunca** seja capaz de elevar os padrões para que uma frase de atribuição de "conhecimento" expresse uma verdade, o contextualista corre o risco de deixar algo passar. Nesse caso, seria necessária alguma outra abordagem que explique a força aparente de argumentos como CA.

3.4. Casos cotidianos

Embora os contextualistas tenham prometido uma nova e convincente solução a *puzzles* céticos como CA, eles também enfatizam aquilo que consideram ser a consonância de CE com as práticas ordinárias de atribuição de "conhecimento". Ali também encontraremos, dizem eles, o mesmo tipo de evidência sensível ao contexto explorada pelos argumentos céticos. Como posto de forma geral por Hookway: "Posso afirmar corretamente que o conhecimento parece ser relativo aos propósitos subjacentes às conversações nas quais estou contribuindo" (1996, p. 1).

Por várias razões é muito importante não negligenciarmos o apelo de exemplos cotidianos. Em primeiro lugar, como veremos, vários filósofos têm questionado o quão efetiva é a resposta do CE ao ceticismo. Se eles estiverem corretos, é de grande importância que a efetividade dessa resposta não seja a única base do CE. Segundo, como dito por Keith DeRose, "o apelo do contextualista aos padrões variantes ao conhecimento em sua solução ao ceticismo pareceria corretamente despropositado e *ad hoc* caso não tivéssemos razão independente provinda do jargão não-filosófico para pensar que tais mudanças no conteúdo das atribuições de conhecimento ocorrem" (2002, p. 169). Mas, de fato, como diz DeRose, "as melhores bases para a aceitação do contextualismo sobre as atribuições de conhecimento são oferecidas pelas frases de atribuição de conhecimento (e negação de conhecimento) usadas em contextos no jargão ordinário, não filosófico: aquilo que os falantes comuns contarão como 'conhecimento' em contextos não-filosóficos e que negarão em outros" (2005, p. 172; 2006, p. 316; 2009, p. 47). Do mesmo modo, Cohen diz que exemplos como o seguinte "[sugerem] fortemente que as atribuições de conhecimento são sensíveis ao contexto" (1999, p. 59):[76]

> Maria e João estão no aeroporto de L. A. pensando em pegar certo voo para Nova York. Eles querem saber se o voo faz escala em Chicago. Eles escutam

[76] Um outro exemplo similar que tem recebido bastante atenção é o caso do Banco de DeRose (1992). Dado que, como notaram Bach (2005) e Brown (2006), auto-atribuições de conhecimento podem não ser os melhores cenários a se focar (*vide* DEROSE, 2005, p. 181-183, 2009, p. 59-61), consideraremos aqui um exemplo em terceira pessoal, o caso do aeroporto de Cohen.

> alguém perguntar a um passageiro, Palhares, se ele sabe se o voo faz escala em Chicago. Palhares olha o itinerário que acabara de ganhar do agente de voo e responde, "Sim, eu sei – há uma escala em Chicago". Acontece que Maria e João têm uma importante reunião de negócios no aeroporto de Chicago. Maria diz, "O quão confiável é esse itinerário? Talvez ele contenha algum erro de impressão. Talvez o cronograma tenha sido alterado instantes atrás". Maria e João concordam que Palhares na verdade não *sabe* que o avião fará escala em Chicago. Eles decidem checar com o agente aéreo. (*ibid.,* p. 58).

Uma vez mais, os contextualistas dizem que considerar as condições de verdade das frases com ocorrência do termo "saber" como dependentes de contexto dá mais sentido à flexibilidade do nosso comportamento de atribuição de "conhecimento". Como vimos, embora versões específicas diferentes de CE sejam possíveis, os contextualistas tendem a concordar que, em casos cotidianos, como o recém-descrito, o aumento da importância prática de o sujeito "acertar" tende a elevar os padrões para a verdade de uma frase da forma "S sabe que **p**". (Tenha em mente, porém, um ponto enfatizado na seção 2: a saber, aquilo que é **expresso** pela elocução de tal frase muda, em casos de "alto risco", para uma proposição mais exigente – não temos uma proposição fixa com padrões diferentes para *sua* verdade sendo aplicados no contexto mais exigente). O resultado é que a negação de "conhecimento" (a afirmação de Maria e João) na situação de alto risco pode ser verdadeira sem afetar a verdade da mesma afirmação numa situação de baixo risco (feita por Palhares). Que razões temos, porém, para adotar essa maneira de resolver a aparente incompatibilidade entre as duas elocuções de "conhecimento"?

Ora, é importante que as afirmações de baixo risco sejam verdadeiras, pois é isso o que preserva o nosso anticeticismo intuitivo: se você não pode saber com base em evidência ordinária, por exemplo, aquilo que está impresso no itinerário de voo –, teremos de negar grande parte das alegações ordinárias de "conhecimento" (*ibid*., p. 59). Argumenta-se, porém, que as negações de "alto risco" também parecem corretas – e é por isso que os casos relevantes (parecidos com esse) constituem um *puzzle*. E CE nos permite preservar o sentido de que em tais casos cada um dos dois falantes está a falar "apropriadamente", e "a presunção daquilo que é apropriadamente dito é verdadeira" (DEROSE, 2005, p. 181). Não

obstante, se considerarmos os padrões mais estreitos de João e Maria como **demasiado** exigentes – se sua negação de "conhecimento" a Palhares é falsa –, então não apenas teremos de rejeitar a sensação de que aquilo que estamos dizendo é em algum sentido correto, mas será "difícil ver como Maria e João deveriam descrever a situação em que se encontram":

> Eles decerto estão sendo prudentes em sua recusa de confiar no itinerário. Eles têm uma reunião muito importante em Chicago. Contudo, se Palhares sabe com base no itinerário que o voo faz escala em Chicago, o que eles **deveriam** ter dito? "Beleza, Palhares sabe que o voo faz escala em Chicago, mas ainda assim precisamos checar". Confesso ser bastante difícil conferir sentido a essa afirmação (COHEN, 1999, p. 58-59).

Podemos, contudo, evitar ter de procurar sentido em tais afirmações e ter de explicar por que nós **erroneamente** pensamos que aquilo que Maria e João disseram estava correto, se aceitarmos CE: em contextos cotidianos tanto quanto em contextos céticos, as frases usadas por alguém em um contexto de "alto risco" e por suas contrapartes de "baixo risco" podem ser ambas verdadeiras, uma vez que são proferidas em contextos diferentes, e (e em alguns casos[77]) as proposições que expressam não são de fato conflitantes.

Em suma, o contextualismo promete entregar uma bela simetria entre a flexibilidade em nossos (supostos) juízos quanto à verdade de uma dada alegação/negação de "conhecimento" e uma plasticidade paralela nas condições de verdade

---

[77] DeRose têm enfatizado que somente no tipo correto de cenário (ou par de cenários) é que o contextualista afirmará que as frases relevantes não são conflitantes, os partidários das respectivas elocuções precisam diferir razoavelmente em seus padrões epistêmicos, em grande parte devido às diferenças em suas preocupações práticas, não devendo haver "pressão, disputa ou convencimento" entre as partes, mas apenas a "informação" por parte de cada um de que seus respectivos interlocutores sabem/não sabem (2006, seção 1; 2005, seções 3-4; 2009, p. 53-59, p. 157-158). O exemplo do aeroporto de Cohen parece se adequar a essa descrição. E, decerto, tem de haver casos como esses a fim de que haja o tipo de evidência a favor do contextualismo sob consideração.

(e, por conseguinte, nos **valores** de verdade) das frases de "conhecimento" das quais somos propícios a afirmar. Supondo que os falantes percebam, ainda que tacitamente, que aquilo que é expresso por uma elocução de "S sabe que (não sabe) que **p**" é uma questão sensível ao contexto, isso explica a flexibilidade acima mencionada em nosso comportamento de atribuição de "conhecimento".

3.5. Outros casos, outras diferenças – loteria, Gettier e fechamento

Há algumas alegações/negações de conhecimento que, embora digam respeito a questões cotidianas, parecem produzir consequências céticas. Como vimos, a negação de conhecimento a Palhares no exemplo anterior é um caso desse tipo. Outro exemplo envolve o paradoxo da loteria. Embora a probabilidade de eu ter comprado um bilhete premiado de uma loteria justa seja **extremamente** baixa (supondo haver muitos bilhetes e apenas um vencedor), muitos se recusariam a dizer que um dado apostador sabe que seu bilhete não é o premiado. Mas como isso pode ser, uma vez que, dado o falibilismo, um sujeito não precisa ter evidência que garanta a verdade de uma crença para que tenha conhecimento?

Vários contextualistas (COHEN, 1988, 1998; LEWIS, 1996; NETA, 2002; RIEBER, 1998) têm sugerido que podemos resolver o paradoxo da loteria com os mesmos dispositivos usados para explicar os paradoxos céticos e as inconsistências aparentes entre as atribuições cotidianas de "conhecimento":[78] em suma, somos relutantes em atribuir "conhecimento" ao sujeito no caso da loteria justamente por conta da possibilidade de erro ter sido salientada; mas se, por outro lado, focamo-nos na vasta improbabilidade do bilhete particular ser o ganhador, parece que a coisa certa a dizer é que ele "sabe" que perderá; e, como acima, CE nos permite considerar ambas as afirmações relevantes como expressando verdades, contanto que em contextos diferentes.

Alguns contextualistas, notadamente Lewis (1996) e Greco (2003, 2009), têm ensaiado estender CE ao problema de Gettier. De acordo com eles, CE explica por que não podemos dizer corretamente que certos casos de crença verdadeira

---

[78] Jonathan Vogel (1990) e John Hawthorne (2004) argumentaram que o paradoxo da loteria ilustra um problema que se generaliza a todos os outros casos, sendo o exemplo do aeroporto, novamente, uma ilustração desse fato.

justificada são "conhecimento", como Gettier mostrou. Sobre o problema de Gettier, veja Ichikawa e Steup, 2018, seção 3). Mas isso é ainda controverso entre os proponentes do CE. (COHEN, 1998; HELLER, 1999b).

Além disso, há algum desacordo entre os contextualistas quanto ao status do princípio de fechamento para o conhecimento, mencionado na seção 3.1. Embora Mark Heller discorde, a maioria pensa que o fechamento deveria ser preservado; porém, deveria ser visto como valendo apenas **dentro** de um dado contexto, sob pena de equívoco. Esse desacordo ilustra que aquilo que alguém decide fazer com o fechamento e CE são questões ortogonais. Assim, CE, o fechamento e AR podem ser endossados/rejeitados independentemente uns dos outros.

Finalmente, embora as diferenças entre versões particulares de CE possam ser significativas, elas tendem a ser relegadas a segundo plano durante as discussões críticas dessa perspectiva. As objeções ao CE (a) negam que CE tenha de fato as vantagens que se diz ter, (b) afirmam que CE tem certos traços ou consequências problemáticos, e/ou (c) alegam que CE não constitui de fato a melhor resposta aos dados que supostamente o motivam. E, em grande medida, tais objeções ao CE voltam-se à tese contextualista central *per se* e, por isso, são independentes dos detalhes de qualquer teoria contextualista particular.

4. Reações críticas, respostas contextualistas

4.1. Algumas objeções iniciais

Dentre as objeções feitas ao CE, algumas são mais fáceis de lidar do que outras. Por exemplo, Fred Dretske objeta à resposta contextualista aos problemas céticos como segue:

> O ceticismo, enquanto uma doutrina sobre aquilo que as pessoas comuns sabem, não pode ser **tornado** verdadeiro apenas por ser posto na boca do cético. Tratar o conhecimento como indexical […] parece ter exatamente esse resultado, ou, no mínimo, passa muito perto disso. Essa é a razão (dentre outras) pela qual eu o rejeito. (DRETSKE 1991, 192).

O contextualista pode responder que é incorreto dizer que CE, mesmo quando permite que o cético diga algo verdadeira ao proferir "Você não sabe que *p*", facilita para que o **ceticismo** seja verdadeiro. Supor tal coisa requer que se negue o ponto de vista do CE segundo o qual frases de "conhecimento" têm conteúdos sensíveis ao contexto, e, por conseguinte, que as negações do cético são verdadeiras **ao custo** da verdade das nossas alegações ordinárias de "saber". (Como veremos, há outro modo de construir a objeção de Dretske de maneira a evitar essa falha).

Como uma segunda objeção, não muito forte, considere a posição de Palle Yourgrau, segundo a qual o CE permite diálogos bizarros como o seguinte:

> A: Aquilo é uma zebra?
> B: Sim, é uma zebra.
> A: Mas você consegue excluir a possibilidade de ser uma mula disfarçada?
> B: Não, não consigo.
> A: Ora, então você admite que não sabia ser uma zebra?
> B: Não, antes eu sabia que era uma zebra; mas agora que você perguntou já não sei mais.
> (1983, p. 183).

Pelo menos algumas versões de CE não permitem tais diálogos, contudo. De acordo com elas, a última resposta de B é incorreta. Uma vez que a possibilidade da zebra fajuta fora mencionada por A, para B "saber" que o animal é uma zebra é preciso que ele seja capaz de excluir essa possibilidade, embora não possa fazê-lo. De acordo com essas versões do CE, B estaria dizendo algo verdadeiro se admitisse que não "sabia" ser uma zebra (DEROSE, 2000).

De acordo com Keith DeRose (*ibid.*, seção 6), o que o CE permite, em termos de legitimar maneiras para B encerrar o diálogo, são apenas afirmações metalinguísticas como:

> Na posição em que eu me encontrava anteriormente a elocução de "B sabe que aquilo é uma zebra" teria expressado uma proposição verdadeira, mas a proposição diferente e mais exigente expressa agora por tal elocução não seria verdadeira.

Nikola Kompa (2002, p. 5) observa que o CE também parece permitir que B diga:

> Tivesse eu proferido "Sei que aquilo é uma zebra" anteriormente, eu teria expressado uma verdade, mas não sei que é uma zebra.

Kompa chama a isso "uma consequência desagradável" do CE. É possível também que alguém da mesma forma considerasse afirmações nas quais há relativização explícita de "saber" a padrões relevantes, como em

> Sei$_{S1}$ que aquilo é uma zebra, mas não sei$_{S2}$ que é uma zebra.

Como dito por Kent Bach (2005, 58-61), nada há no CE que exclua a legitimidade de tais afirmações. Afinal, elas envolvem apenas a explicitação daquelas que são, de acordo com CE, as proposições expressas pelas elocuções relevantes. Mas o contextualista poderia responder que tal desagrado ou sensação de estranhamento com tais afirmações surge devido a não estarmos completamente cientes da sensibilidade ao contexto das expressões em questão. Compare como Cohen (2002, p. 89) responde a certa objeção de Feldman (2001, p. 77). Quanto a esse tipo de teoria do erro ser problemática, discutiremos mais à frente.

O fato de o CE dizer respeito ao termo "conhecimento" e não ao conhecimento talvez nos ajude a afastar outras preocupações com o CE. Como notado acima, Lewis diz coisas drásticas e aparentemente desconcertantes quando discute a teoria contextualista. Por exemplo, ele diz que uma vez que certas possibilidades céticas são levantas "o conhecimento se esvai" (1996, p. 560). Mas a sua teoria tem essa implicação somente porque Lewis está usando a palavra "conhecimento" num contexto em que as possibilidades céticas não são apropriadamente ignoradas e excluídas pela evidência. Um contextualista pode afirmar que isso é menos desconcertante do que poderia parecer. A teoria de Lewis **não** implica que esse "esvair", ao contrário da falsidade de certas proposições expressas por frases de "conhecimento", seja enganador (*vide* BACH, 2005, p. 54-55; DEROSE, 2000).

4.2. CE e ceticismo

Embora lembrar que CE seja uma tese semântica ou metalinguística ajude a evitar certas objeções e a expor certas apresentações lewisianas enganadoras dessa tese, isso também prepara o cenário para uma objeção mais difícil de ser contornada pelos contextualistas: a saber, que ele não responde ao ceticismo de maneira bem sucedida.

Em uma versão dessa queixa (FELDMAN, 2001; CONEE, 2014) é dito que CE *per se* não gera os resultados essenciais para uma solução contextualista ao AC, por exemplo. O CE não garante por si próprio que as proposições expressas pelas elocuções de frases de "conhecimento" em contextos ordinários **sejam** verdadeiras, por exemplo; apenas uma teoria substancial daquilo que é necessário para a verdade de uma alegação de "conhecimento" (no contexto) é capaz de gerar esse resultado. De acordo com outra versão, a objeção é apenas que o CE não caracteriza corretamente a posição do cético. Como já visto, o CE diz que as afirmações céticas expressam verdades apenas relativo a padrões epistêmicos extraordinariamente altos. Mas na verdade, continua o objeção, o que está em jogo entre os céticos e os não-céticos é a qualidade da evidência que de fato temos e a satisfação dos nossos padrões epistêmicos ordinários (*vide* KORNBLITH, 2000, p. 27; FELDMAN, 2004, p. 32; FELDMAN, 1999, 2001).

Embora esteja disposto a conceder ao contextualista a sua tese semântica, Ernest Sosa (2000) também a considera de limitada relevância à epistemologia em geral. Pois, exatamente porque se restringe a certas afirmações metalinguísticas, o CE tem apenas uma importância limitada para o ceticismo: do fato de podermos usar "S sabe que **p**" em contextos não-céticos para expressar proposições que são verdadeiras, nada se segue sobre se **sabemos** algo – uma questão com a qual deveríamos nos preocupar, e, de fato nos preocupamos, em contextos filosóficos. O proponente do CE poderia negar que a elocução de "S sabe que **p**" expressar uma verdade admite uma resposta contextual. Mas a objeção de Sosa não implica que essas elocuções tenham um valor de verdade fora de qualquer contexto. A objeção especifica um ou mais contextos – a saber, o contexto de discurso filosófico sobre "conhecimento".

Vários proponentes do CE têm oferecido respostas ao ataque de que o CE não caracteriza de maneira justa e/ou lida adequadamente com o ceticismo. Embora reconheça que tal queixa possa se aplicar a outras formas de CE, Neta afirma que, em sua versão, o cético "não está fazendo a afirmação desinteressante

de que não cumprimos padrões incomumente rigorosos para o conhecimento. Ao invés, afirma que não satisfazemos os padrões ordinários para o conhecimento" (2003b, p. 2). Em resposta, o objetor poderia insistir que, como diz Neta, e como vimos anteriormente, o cético só é capaz de fazer isso porque "desqualifica certos estados mentais ao posto de evidência" (*ibid.*). E poder-se-ia pensar que isso constitui a imposição de padrões epistêmicos incomumente altos.

Em resposta a Sosa (2000), Cohen (1997, p. 79-80) escreve que, em seu entendimento, o que é desconcertante no ceticismo é a ideia de que, ao dizer coisas da forma "S sabe que **p**" estamos sempre a expressar falsidades (DEROSE, 2004b, p. 37). O objetivo do CE não é mostrar que sabemos, ou mesmo que as nossas alegações ordinárias de "conhecimento" expressam proposições verdadeiras; é, ao contrário, reconciliar a suposta verdade de tais afirmações com a verdade aparente das premissas do AC (COHEN, 2001, p. 95-96). DeRose (1995) caracteriza o problema posto pelo AC em termos bastante similares. E o CE nos mostra como podemos fazê-lo. Mas, Sosa rebate, na medida em que os não-céticos querem preservar e defender uma "postura mooriana", essa última não é uma tese metalinguística de que pessoas em situações ordinárias que alegam "saber" expressam verdades. Ao invés disso, "é uma postura, adotada num contexto filosófico, sobre aquilo que alguém sabe e, por extensão, aquilo que as pessoas sabem ordinariamente. É no mínimo uma postura sobre se as pessoas estão certas em suas alegações ordinárias de conhecimento, o que não é exatamente o mesmo que elas estarem corretas em suas elocuções ordinárias da forma "Sei que **p**'"". Assim, "uma vez que abandonamos a linguagem objeto e ascendemos à metalinguagem", como requer o entendimento apropriado de CE, "abandonamos com isso a postura mooriana" (SOSA, 2004, p. 281).

Essa última afirmação de Sosa nos leva de volta ao ponto anterior. Parece haver um sentido razoável no qual os epistemólogos, quando consideram cuidadosamente a extensão do nosso conhecimento, a cogência (ou não) de vários argumentos céticos e assim por diante, ocupam um contexto único e compartilhado (CONEE, 2014, p. 66). Nesse contexto, alguns negam que saibamos algo, ao passo que suas contrapartes anticéticas insistem que sabemos. Mas nesse contexto, o CE não nos permite dizer que as afirmações do *cético* são verdadeiras, como ocorre no AC: as proposições expressas pelas frases de conhecimento podem ser contextualmente variáveis, mas *isso* não nos diz, no tocante a algum contexto particular tal como uma disputa filosófica, quais proposições específicas são verdadeiras e quais são falsas. (É possível interpretar a objeção de Dretske ao CE

mencionada na seção anterior de modo a tratar essencialmente desse ponto).

Em reposta, o contextualista poderia negar que haja, na verdade, um único contexto compartilhado constituído pela discussão epistemológica séria. DeRose (2004a; 2009, cap. 4) apresenta uma discussão estendida desse mesmo tópico. A esse respeito, veja, também, Cohen (2014, p. 72-73). E também, ele poderia conceder, como notado na seção 3.3, o que alguns proponentes do CE prontamente o fazem – que os contextualistas não são forçados a aceitar qualquer perspectiva quanto às afirmações do cético expressarem verdades e em que circunstâncias, embora ainda insistam quem o CE fornece a base para uma solução atraente de *puzzles* como AC (COHEN, 2014, p. 71-73). Tais manobras, por sua vez, dão origem a outras preocupações. Por exemplo, se não houver um contexto compartilhado único constituído pela discussão epistemológica séria, talvez isso seja o caso para todos os domínios de discurso especializados. Se assim for, isso talvez ameace resolver todos os desacordos aparentemente substanciais entre especialistas.[79]

É claro que a efetividade do CE em lidar com os problemas céticos está longe de ser consensual. Parece, porém, que o veredito sobre essa questão dependerá em ampla medida daquilo que se considera como o problema posto pelo ceticismo, e também dos fatos sobre perspectivas contextualistas particulares que vão além do endosso do CE *per se*.

4.3. A teoria do erro do CE

Diz-se que uma das maiores atrações do CE é a sua suposta capacidade de resolver certos conflitos aparentes entre conjuntos de afirmações individualmente

---

[79] Outras razões para a insatisfação com a resposta contextualista ao ceticismo têm sido apresentadas – por exemplo, que ela não está bem posicionada para explicar (a muitos) a plausibilidade de certas afirmações anticéticas (SOSA, 2000, p. 15), que não é obviamente aplicável a determinadas outras formas de argumentos céticos (FELDMAN, 2001, p. 78; COHEN, 2001, p. 96), ou que torna certas proposições de "conhecimento" verdadeiras inexpressíveis (*vide* BRADY; PRITCHARD, 2005, p. 164). Veja, também, a seção 3 de Ichikawa e Steup (2018).

plausíveis sem nos forçar a negar qualquer uma delas.[80] Como dito por Crispin Wright, boa parte do apelo do CE é que ele parece permitir uma "perspectiva 'isenta' de certas disputas (potencialmente) intransigentes em que não precisamos oferecer uma concepção pronta de um fato adicional que faria de uma das partes correta à custa da outra" (2005, p. 240).

Porém, como vimos acima, os contextualistas estão comprometidos com certa teoria do erro. Afinal de contas, foi apenas recentemente que se descobriu a suposta correção do CE. Além disso, os contextualistas dizem que naqueles casos em que as afirmações dos falantes sobre quem "sabe"/não "sabe" não conflitam, persistindo o sentido de que eles **não podem** estar falando a verdade ao mesmo tempo. Por exemplo, as nossas alegações ordinárias de "sabermos" várias coisas **parecem** ser aquilo que o cético está a negar – é por isso que o ceticismo parece colocar um problema ao qual supostamente o CE constitui uma nova solução. O contextualista parece explicar por que poderíamos pensar tal coisa – mais geralmente, por que poderíamos pensar que aquilo que é dito num determinado caso de "alto custo" é incompatível com aquilo que é dito na sua contraparte de "baixo custo" – sugerindo que não percebemos por completo a semântica contextualista e/ou que não rastreamos fidedignamente as mudanças no contexto (*vide* COHEN, 1999, p. 77, 2001, p. 89, 2014, p. 73; DEROSE, 1999, p. 194, 1995, p. 40-41, 2004b, p. 37).

De acordo com uma objeção recorrente ao CE (*vide* SCHIFFER, 1996; HOFWEBER, 1999; RYSIEW, 2001; HAWTHORNE, 2004; CONEE, 2014, WILLIAMSON, 2005a; EGAN *et al.* 2005), a sua teoria do erro é problemática. Como formulada por Stephen Schiffer, a objeção é simplesmente a de que é implausível que fossemos "tapeados pelas nossas próprias palavras" (*ibid.*, p. 329) como alega o contextualista, uma vez que "os falantes saberiam o que estavam a dizer caso as frases de conhecimento fossem indexicais como sugerido pelos contextualistas" (*ibid.*, p. 328).

---

[80] Por exemplo: "A nossa nova solução [ao AC] foi criada em grande parte a fim de creditar como verdadeiras a maioria das nossas atribuições de conhecimento. E isso não é nenhuma surpresa. Consideramo-la um ataque a uma teoria de um termo comum da linguagem natural que envolve os falantes dessa linguagem em falsidade sistemática e ampla ao usarem esse termo" (DEROSE, 1995, p. 46); "As soluções contextualistas possuem uma vantagem sobre as soluções não-contextualistas: elas evitam comprometimentos implausíveis com a falsidade de quaisquer das afirmações envolvidas no *puzzle*" (NETA, 2002, p. 665).

Seria essa uma boa objeção? À primeira vista pode parecer que não. No que concerne ao AC acima, por exemplo, as duas premissas são individualmente bastante plausíveis, o argumento parece válido, e ainda assim a conclusão parece bastante **implausível**. Assim, "**algo** plausível tem de ser abandonado" (DEROSE, 1995, p. 2, grifo nosso). Desse modo, que o CE não seja uma perspectiva inteiramente isenta poderia significar, como argumentou Williamson (2005b, seção II), que considerações de caridade *per se* não o favoreceriam. Mas por que pensar que a teoria do erro do contextualista é problemática? Essa é uma das formas nas quais Cohen tem respondido às preocupações sobre a teoria do erro do CE (2014, p. 82-83).[81] DeRose (2006, 2009, capítulo 5; MONTMINY, 2009) responde do seguinte modo: se você apresenta o AC ao um grupo de pessoas, por exemplo, e as pergunta se a sua conclusão contradiz uma alegação ordinária de "saber", alguns dirão "sim" e outros "não". Caso o CE seja verdadeiro, muitos estarão cegos *a tal coisa*, e assim por diante. Assim, qualquer que seja a teoria que se mostre verdadeira, seja o CE ou o invariantismo, uma porção substancial dos falantes comuns sofrerão de "cegueira semântica" (HAWTHORNE, 2004, p. 107).

Ao avaliar esse tipo de resposta à objeção em consideração, é importante separar duas questões. Primeiro, se a teoria do erro do contextualista, considerada em si, é plausível. Segundo, se essa teoria levanta algum problema interno à perspectiva contextualista.

Quanto à primeira questão, há precedentes para o tipo de erro que o contextualista afirma estar em operação no que diz respeito a pelo menos algumas atribuições de "conhecimento". Por exemplo, ao elevar implicitamente os padrões – chamando atenção a solavancos antes ignorados, etc. – você pode conseguir fazer com que um falante competente leve a sério o "ceticismo quanto à planicidade", a perspectiva de que nada é de fato plano (COHEN, 1999, p. 78-79, 2004, p. 193, 2014, p. 73, p. 82-83). Mas isso só ocorre porque

---

[81] Em vários apontamentos, Cohen sugere que o único erro que o contextualista precisa imputar diz respeito aos meta-juízos dos falantes sobre se certas afirmações de "conhecimento" conflitam (2001, p. 89, 2014, p. 71, p. 73). Mas, com dito por Bach (2005, p. 67, n. 23), é implausível que tais erros pudessem existir separados de erros sobre os conteúdos das elocuções relevantes.

> […] embora as atribuições de planicidade sejam sensíveis ao contexto, falantes competentes podem não perceber isso. E porque não percebem, eles podem pensar erroneamente que sua relutância em atribuir planicidade, num contexto em que os padrões são extremos, conflita com suas atribuições de planicidade em contextos cotidianos. (COHEN, 2001, p. 91, 1999, p. 79).

Contudo, quando uma incompatibilidade aparente entre certas frases proferidas se deve de fato a elas expressarem proposições diferentes em contextos diferentes, uma vez que vejamos que é assim, qualquer aparência de incompatibilidade entre essas frases tende a se esvair. Assim, poderíamos "discordar" sobre se o Kansas é plano, mas uma vez que se torne claro que você quer dizer **relativamente sem montanhas** e eu **destituído de quaisquer morros**, rapidamente concordamos que ambos estamos corretos. Mas a muitos isso não acontece quando apresentados à solução contextualista aos casos problemáticos (CONEE, 2014, p. 68, p. 78; FELDMAN, 2001, p. 73, p. 77-78; RYSIEW, 2001, p. 484-485).

Ao reconhecer essa diferença, Cohen nota que já sabemos haver "vários graus nos quais falantes competentes são cegos à sensibilidade ao contexto na linguagem" (2014, p. 74). A sensibilidade ao contexto de indexicais como "eu" e "agora" é fácil de detectar, embora seja mais difícil detectar em "plano". E em "saber", "pode ser muito difícil, mesmo depois de alguma reflexão por parte dos falantes competentes para se convencerem da sensibilidade ao contexto. Pode demandar considerações filosóficas sutis sobre a melhor forma de resolver um paradoxo a fim de que se "veja" a sensibilidade ao contexto de 'saber'" (*ibid.*)

Reforçando essa última sugestão, temos casos que envolvem aquilo que Thomas Hofweber (1999, p. 98) chama de "relatividade oculta". Por exemplo, de acordo com Hofweber, a nossa afirmação "agosto é um mês frio" pressupõe que estamos no hemisfério sul.[82] Um falante pode não estar ciente disso, porém; e mesmo

---

[82] Poderíamos nos perguntar se tal "relatividade" é de fato semântica – se aquilo que é dito contém, como Hofweber sugere, uma "constituinte inarticulado" correspondente à localização geográfica do sujeito, contrário a tal localização estar entre as várias coisas que o sujeito "pressupõe", conscientemente ou não, quando diz "agosto é um mês frio" (veja, por exemplo, as perspectivas de Searle (1980) sobre "o pano de fundo"). Podemos deixar isso de lado, porém.

aqueles que estão não se sentem obrigados a tornar explícito esse parâmetro toda vez que proferem esse tipo relevante de frase. Assim, quando Schiffer diz que "uma pessoa comum sequer sonharia em dizer que aquilo que ela pretendia dizer e que estava implícito era que ela sabia que **p** relativo a tal e tal padrão" (1996, p. 326), isso, **por si só**, não mostra que tal relativização esteja em operação.

Não é claro, contudo, se as relatividades ocultas de Hofweber fornecem um modelo para a nossa suposta ignorância quanto à sensibilidade ao contexto das frases de "conhecimento". Pois, embora muitos falantes competentes do português não estejam cientes da (alegada) relatividade de "mês frio", depois de percebê-la, eles não **resistem** ativamente em torna-la explícita. Não obstante, quando as supostas relativizações nas frases de conhecimento são explicitadas – "Palhares não sabe$_S$ que o voo faz escala em Chicago", etc. (BACH, 2005, seção1) – eles com frequência demonstram resistência e consideram que isso realça o caráter controverso do CE.[83]

Além do mais, como diz Hofweber (1999, p. 101-102), no que concerne a "mês frio" há uma explicação plausível do porquê a relativização em questão possa estar oculta para muitos falantes e, mesmo dentre aqueles que estão cientes dela, é raramente explicitada – a saber, que a maioria das pessoas com as quais discutimos tais coisas estão geograficamente próximas a nós. Por causa disso a relatividade a um hemisfério muito raramente requer que haja alguma variação interessante nos padrões que determinam as condições de verdade de uma frase de "conhecimento" dentro desta ou daquela comunidade linguística, e requer que sejamos guiados em nosso comportamento cotidiano de atribuição de "conhecimento" pela ciência desse fato.

Esse último ponto leva à segunda questão sobre a teoria do erro contextualista mencionada acima – a saber, se tal teoria levanta problemas internos à perspectiva contextualista. Pois, na medida em que a sensibilidade ao contexto de expressões relevantes permaneça profundamente oculta, mesmo após cuidadosa reflexão, torna-se menos claro que em casos relevantes (AC, o exemplo do aeroporto, etc.) o estar ciente de tal sensibilidade guie os nossos juízos sobre aquilo que os falantes dizem ser "verdadeiro e apropriado" (RYSIEW, 2007, p. 653; 2012a, p. 137). O contextualista tem, por isso, de conseguir um "equilíbrio delicado" (CONEE, 2014,

---

[83] A nossa aparente resistência a tais tentativas de relativização explícita deveriam ser medidas contra os dados apresentados por Ludlow (2005), discutidos brevemente na próxima seção.

p. 67-68) entre creditar um sujeito com uma apreensão da sensibilidade ao contexto das frases de "conhecimento" e, ao mesmo tempo, atribuir-lhe uma falha em sua apreensão **completa**.

Finalmente, como Ram Neta observa, nos exemplos de Hofweber as pessoas são ignorantes quanto aos fatos mundanos sobre o fenômeno em questão. Não obstante,

> […] o contextualista não quer dizer que a nossa ignorância semântica sobre as nossas atribuições de conhecimento resulta de nossa ignorância da real natureza do conhecimento. Muito pelo contrário, ela supostamente resulta da nossa ignorância sobre o modo pelo qual o conteúdo daquelas atribuições depende de fatores contextuais. (2003a, p. 404).

E, como já vimos, longe de se referir a vários fenômenos mundanos, os contextualistas geralmente dizem que "contexto" se refere a coisas como os propósitos, as intenções, as expectativas, as pressuposições, etc. do faltante que profere tais frases. (Os mesmos tipos de coisas que plausivelmente são responsáveis pela determinação daquilo que é expresso pelas atribuições de planicidade, digamos).

De acordo com alguns (*vide* RYSIEW, 2001, p. 485, p. 507), esse último ponto de dissimilaridade entre as relatividades ocultas de Hofweber e as relatividades dos contextualistas intensifica as dúvidas com a teoria do erro dos contextualistas. Pois parece implicar um déficit bastante específico em "nossos poderes de autoconhecimento semântico" (NETA, 2003a, p. 408): dizer que confundimos contextos (COHEN 2014, 82) é dizer que estamos embaralhados sobre quais são as nossas intenções, propósitos, etc. aquando da elocução das frases de "conhecimento". Esse tipo de coisa às vezes acontece. (Neta, *ibid.*, p. 407-408). Mas se isso constitui ou não um déficit de "autoconhecimento semântico", dependerá de termos alguma explicação do **porquê** muitas pessoas terem dificuldades em aceitar CE ao mesmo tempo em que aceitam a sensibilidade ao contexto de outros termos com bastante facilidade. Cohen tentou cautelosamente sugerir que considerações sobre valor poderiam explicar tal fato:

> Nós valorizamos a justificação e o conhecimento. Mas as teorias contextualistas são deflacionárias. O contextualismo sobre o conhecimento diz que grande

> parte das nossas elocuções cotidianas da forma "S sabe que **p**" são verdadeiras, muito embora a força da posição epistêmica nesses casos não satisfaça os padrões mais elevados. Do mesmo modo, o contextualismo sobre a planicidade diz que grande parte das nossas elocuções cotidianas de frases da forma "X é plano" são verdadeiras, muito embora a superfície de X possa não ser perfeitamente plana. Em outras palavras, o contextualismo é uma teoria "que dá com uma mão e toma com a outra". Por um lado, diz que temos muito conhecimento e que muitas superfícies são planas; por outro, diz que o conhecimento e a planicidade não são exatamente aquilo que pensávamos. Achamos ser mais fácil aceitar isso no caso da planicidade do que no conhecimento porque as atribuições de planicidade não têm a mesma força normativa que as atribuições de conhecimento/justificação (2005a, p. 61-62, 2004, p. 193).

Não é claro se tal explicação representa um avanço. Talvez, no máximo, ela explique por que poderíamos nos desapontar com aquilo que o termo "conhecimento" tipicamente designa; não explica por que temos dificuldade em reconhecer a suposta sensibilidade ao contexto em questão. Em qualquer caso, deveria já estar claro que extrapolamos as considerações de imputação de erro ao falante comum feitas pelo contextualista *per se*. Embora não sejamos impecáveis em nossa compreensão semântica tácita, a ignorância específica afirmada na defesa de CE é disputável.

4.4. Questões linguísticas

De acordo com o CE, "saber" é um termo sensível ao contexto. Entre os proponentes do CE, porém, tem havido relativamente pouca discussão, e pouco acordo, sobre qual modelo linguístico melhor capta esse fato. Assim, Cohen (1988, p. 97) fala de 'conhecimento' como "um indexical",[84] Hambourger (1987, p. 97) o

[84] Embora diga que há outros termos – "rico", "sábio", "alto", "careca", "quente", etc. – que serviriam igualmente (2001, p. 97, n. 11), a comparação com "plano" é a que Cohen geralmente usa.

compara a 'amplo', Heller (1999a, p. 206; 1999b, p. 121) diz que é um termo vago, e DeRose (1992, p. 920-921), embora a certo ponto faça uma analogia com o demonstrativo "este", tende a ser evasivo quanto ao modelo apropriado para "saber".

Tem-se objetado, porém, que a despeito de qual seja o modelo adotado, os dados linguísticos que permeiam o termo "saber" e expressões cognatas não são aquilo que esperaríamos caso o termo fosse genuinamente sensível ao contexto. Por exemplo, Jason Stanley (2004) argumenta que, ao contrário de termos como "plano" e "alto", "saber" não é claramente gradativo. Desse modo, faz sentido descrever alguém como "muito alto"; embora eu possa dizer que alguém sabe "muito bem", "muito" aqui não parece funcionar como um modificador de grau. E, embora "justificado" seja claramente gradativo, ainda que a gradação fosse suficiente para a sensibilidade ao contexto, do fato de o conhecimento exigir justificação não se segue que "saber" seja também sensível ao contexto (COHEN, 1999, p. 60). Nem mesmo, argumenta Stanley, "saber" se comporta como um indexical ("Eu", "aqui") ou como termos relacionais (como "inimigo").

Em um argumento parecido, John Hawthorne aponta que ao lidarmos com termos incontroversamente dependentes de contextos, empregamos "a técnica da clarificação". Um exemplo da seção prévia ilustra o ponto: Recuso a sua afirmação de que o Kansas seja plano apontando para uma pequena elevação logo ali adiante. Ao invés de admitir o erro ("concedendo") ou simplesmente repetir a sua afirmação ("empacando"), você esclarece: "Ora, o que eu disse foi que há pouquíssimas montanhas". O ponto de Hawthorne é que temos poucas técnicas de clarificação no caso de "saber"; não obstante, "é através da técnica de clarificação que a sensibilidade à dependência contextual se manifesta" (2004, p. 104-106).

Por último, Herman Capellen e Ernie Lepore (2003) argumentam que, de acordo com certos testes de sensibilidade ao contexto, "saber" não atinge o resultado mínimo. (Em sua discussão, exemplos que ilustram a "consequência desagradável" do CE, como o apresentado na seção 4.1, são importantes).

As respostas em favor do CE variam. Barbar Partee (2004), em comentário a Stanley, concorda que "saber" é de fato diferente de expressões como "alto", mas talvez modelos melhores estejam disponíveis. Nikola Kompa (2002) sugere que a sensibilidade ao contexto de "saber" é melhor entendida se derivada de um tipo *sui generis* de "inespecificidade". E Rob Stainton (2010), embora simpático à tese de que "saber" não é em si sensível ao contexto, acredita que o "espírito" do CE pode ser salvo: se há determinantes pragmáticos daquilo que é enunciado/asserido, então aquilo que é enunciado em diferentes usos de frases de "conhecimento" pode

variar em conteúdo verocondicional, ainda que "saber" não seja sensível ao contexto. Aqui, há uma conexão entre CE e seu homônimo na filosofia da linguagem mencionado na seção 2. De acordo com uma formulação dessa última, "aquilo que é dito" é em geral determinado de maneira relevante por fatores extra-semânticos. Uma conexão similar se faz evidente no artigo de Charles Travis de 2005).

Cedendo pouco espaço, Peter Ludlow argumenta que questões sobre gradação são demasiado brutas para servir como padrão para julgar se "saber" é sensível ao contexto. Ludlow discorda de Hawthorne sobre a prevalência de mecanismos de clarificação para "saber" e argumenta que há uma boa razão para se pensar que a semântica inclui marcadores de posição para padrões variáveis. Assim como DeRose (2005), Ludlow considera o CE como um tipo de filosofia da "linguagem ordinária", e apresenta, nesse espírito, os resultados de pesquisas no Google em que cláusulas como "… por padrões objetivos", "… com alguma certeza", "… pra caramba…" e assim por diante, acompanham certos usos de "saber". Tais resultados constituem mais dados para a consideração de possíveis bases linguísticas a favor de CE. Em geral, do fato de que padrões diferentes são empregados, mesmo explicitamente advertidos, na produção de juízos avaliativos em diferentes domínios, não se segue imediatamente que uma semântica contextualista para os termos relevantes esteja correta (CONEE, 2014, p. 64). Alguns padrões usados por nós para fazer uma afirmação, por exemplo, são entendidos como meras instruções ou regras de bolso, e não como aplicações diretas das condições de verdade do enunciado. Questões sobre como lidar apropriadamente com tais dados citados por Ludlow, por exemplo, se as elocuções relevantes envolvem a explicitação dos padrões variáveis contextualmente para o "conhecimento", ou a comunicação da informação para além daquela codificada na própria palavra – surgem imediatamente das considerações inicialmente usadas para motivar o CE.

4.5. Questões adicionais – modais epistêmicos, pensamento, preservação e transferência de informação, raciocínio prático e relatos de atitudes

Algumas questões têm sido levantadas sobre a capacidade do CE lidar com outros dados. Andy Egan *et al.* (2005) argumentam que o relativismo, e não o CE, é que oferece a semântica correta para os modais epistêmicos. De acordo com o relativismo (*vide* seção 6), os valores de verdade das frases de conhecimento dependem dos padrões em vigência nos contextos no qual elas são avaliadas, ao

contrário dos padrões operativos seja no contexto do sujeito seja no contexto do atribuidor. Bach (2005, p. 66) e Feldman (2004, p. 27) questionam se o modelo contextualista poderia ser aplicado aos *pensamentos* de um sujeito sobre várias frases de "conhecimento" expressarem verdades. Timothy Williamson (2005a, p. 100-101) e John Hawthorne (2004, p. 109-110) levantam questões correlatas sobre a preservação de informação na memória e no testemunho: guardar ou transmitir a informação de que "S sabe que *p* [mais algum índice temporal]" pode levar a problemas, uma vez que os usos subsequentes da informação podem ocorrer em contextos em que padrões diferentes estão em vigor. Além do mais, Williamson (*ibid*., p. 102) argumenta que CE, por privilegiar fatores do atribuidor em detrimento de fatores do sujeito, não respeita a autonomia do sujeito *qua* agente ao determinar os conteúdos das questões envolvidas na tomada de decisão prática. E Hawthorne (*ibid*., p. 98) afirma que o CE tem consequências implausíveis para o relato de atitudes proposicionais nas quais "sabe" ocorre.

É uma questão controversa se tais críticas são efetivas. Acerca da extensão de CE aos pensamentos do sujeito, veja DeRose (1995, 6-7) e Rieber (1998, p. 197). DeRose (2006, seção 4, 2009, p. 161-166) e Cohen (2005, p. 201-206) respondem aos argumentos de Hawthorne acerca do relato de crenças. Contudo, o quer que façamos como essas questões, para não mencionar as levantadas anteriormente, elas só nos dariam razão para rejeita o CE se houvesse alguma explicação alternativa dos dados relevantes – em particular, das afirmações de "conhecimento" aparentemente inconsistentes descritas na seção 3. Não obstante, se pudéssemos explicar tais dados sem introduzir uma perspectiva nova sobre a semântica de "saber", isso enfraqueceria consideravelmente o argumento a favor de CE.

4.6. Alguns tratamentos invariantistas dos dados

Dentre as críticas ao CE, pelo mens três dessas explicações emergiram.[85] Uma vez que cada uma delas visa preservar a ideia de que nós comumente sabemos muitas coisas, considera-se que a atribuição de conhecimento no caso de "padrões baixos" relevantes expressa uma verdade. O que é preciso explicar, então, é por

[85] A discussão aqui se restringe a uma consideração das propostas invariantistas "clássicas" ou "insensitivas", diferente da variedade "sensível ao sujeito" descrita na seção 6.

que negar conhecimento ao mesmo sujeito pode parecer correto uma vez que os padrões sejam elevados, muito embora nenhumas daquelas características que normalmente seriam consideradas epistemicamente relevantes tenham mudado. Embora elas não sejam obviamente concorrentes, cada tentativa de explicar isso em termos não-contextualistas foca-se em fatores diferentes. Formuladas em termos do exemplo do aeroporto descrito na seção 3.4, e apenas em linhas gerais, essas propostas não-contextualistas são como se segue.

4.6.1. Fatores pragmáticos

De acordo com alguns (BLAAUW, 2003; BLACK, 2005; BROWN, 2006; HAZLITT, 2007; PRADES, 2000; PRITCHARD, 2010; PYNN, 2015; RYSIEW, 2001, 2005, 2007),[86] fatores pragmáticos explicam o comportamento de atribuição de conhecimento relevante. No exemplo do aeroporto é óbvio tanto a João quanto a Maria que ambos querem estar seguros de que sua posição epistêmica sobre o itinerário do voo seja **muito** forte – forte o bastante para excluir a possibilidade de um erro tipográfico, por exemplo, estar numa posição epistêmica de tal força pode ou não ser um requisito para o conhecimento. De qualquer forma, porém, "S sabe que **p**" implica que S está em uma posição epistêmica boa – isso porque conceder conhecimento a um sujeito envolve representa-lo como tendo permissão à sua crença. Mas seria estranho que Maria e João concedessem tal permissão a Palhares (dizendo "ele sabe") e o representassem estando em uma posição epistêmica boa, se ao mesmo tempo pensassem que a evidência dele não fosse tão boa a ponto de lhes sanar a preocupação. Todavia, ao negar conhecimento a Palhares eles estão aptos a expressar o pensamento, que parece não apenas relevante mas verdadeiro, de que sua posição epistêmica não é tão boa a ponto de eles não precisarem checar. E se eles interpretam aquilo que é transmitido pela elocução relevante na frase proferida, a negação de conhecimento lhes parecerá expressar uma verdade.

---

[86] Há diferenças entre essas perspectivas; aqui apenas esboço uma abordagem geral.

4.6.2. Pressuposições psicológicas de atribuição de conhecimento

Vários filósofos têm sugerido uma explicação essencialmente psicológica do porquê negaríamos que o sujeito saiba, num cenário de padrões elevados. Eis uma proposta:

> Maria não diz "Palhares sabe que o avião fará uma escala em Chicago" e logo depois assere sua negação por causa da sua própria situação doxástica. Porque ela não está certa da confiabilidade do itinerário de Palhares, ela não está confiante o bastante para acreditar que o avião fará uma escala em Chicago. Assim, ela não pode coerentemente atribuir conhecimento a Palhares, não se o conhecimento implicar verdade […] E não apenas isso, ela tem de negar que ela própria saiba, uma vez que ela pensa que isso ainda não foi estabelecido. E, uma vez que Palhares não tem evidência de que ela não tem, ela tem também de negar que ele saiba tal coisa. (BACH, 2005, p. 76-77).

Numa espírito similar, Adler (2006) sugere que tais casos são melhores explicados em termos da confiança diminuída do sujeito quanto a **p**, tal que essa última não implica falta de crença. Nagel (2008), entretanto, nota que, quando uma pessoa é mais rodada em tais questões, nós normalmente esperamos que ela tenha um comportamento mais diligente, voltado para a procura de evidência antes de atingir uma crença confiante. Por essa razão, atribuímos naturalmente ao sujeito num cenário de padrões elevados ou uma falta de crença sólida ou uma acurácia diminuída, ambas podendo levar a um juízo de que o sujeito não sabe. Ademais, mesmo nos casos em que o sujeito não compartilha das preocupações do avaliador com certas possibilidades de erro, o egocentrismo epistêmico – a nossa tendência natural a sobrestimar até que ponto os outros compartilham das nossas crenças e atitudes – pode levar o avaliador a projetar tais preocupações no sujeito. Se o sujeito então não tem o comportamento esperado de buscar por evidência, ele uma vez mais será julgado apressadamente como não sabendo (NAGEL, 2010a, 2010b).

4.6.3. Saliência, argumentos conflitantes e efeitos de foco

Quando vemos pessoas em aparente desacordo sobre alguma questão, isso geralmente se deve à importância que cada um dos lados confere à questão, não sendo fácil dissuadi-los. E dependendo do foco do sujeito isso pode afetar a sua opinião sobre a verdade da proposição em questão. Assim, por exemplo, se Maria e João focam-se nos vários modos pelos quais Palhares poderia estar errado (*e.g.*, por causa de um erro tipográfico no itinerário), isso pode fazê-los pensar que ele não sabe, especialmente se ao focar na possibilidade o sujeito tender a sobrestimar a sua probabilidade. (*vide* FELDMAN, 2001, p. 74-78). Para ideias similares, veja Williamson (2005a, p. 112, 2005b, p. 226), Hawthorne (2004, p. 164-165), Conee (2014, p. 76-79) e Rysiew (2001, p. 502-505). Uma sugestão parecida é feita por Gerken, cuja abordagem do "viés de foco epistêmico" inclui o seguinte **princípio de saliência contextual**:

> Normalmente, para um agente A, **q** é uma alternativa contextualmente saliente ao conhecimento de S de que **p** sse A processa **q** como uma alternativa epistemicamente relevante ao conhecimento de S de que **p**. (2013, p. 50).

A noção operativa de saliência é distinta da de "disponibilidade", usada por Hawthorne e Williamson, e o princípio acima é usado para explicar por que poderíamos naturalmente, embora erroneamente, negar conhecimento a alguém num cenário de padrões elevados (*ibid.*, p. 54).

Outras explicações psicológicas dos dados em questão ainda foram oferecidas. Por exemplo, Dinges (2016) argumenta que os casos em questão são subespecificados e que uma abordagem plausível de como seus detalhes devem ser completados têm como consequência a incapacidade de tais exemplos, e as reações intuitivas produzidas por eles produzem, darem apoio ao CE. (*vide* DINGES, 2016, p. 222, n. 3). DeRose emprega um tipo similar de estratégia, ao levar em conta certos resultados empíricos que parecem colocar um problema ao CE. A esse respeito, veja DeRose (2011) e Rysiew (2011) para referências e discussão.

Não surpreendentemente, mesmo entre os oponentes do CE, cada uma das propostas descritas acima, sejam elas primariamente psicológicas ou não, é controversa. (Nagel 2010a, por exemplo, critica o apelo à heurística da disponibilidade).

E os proponentes do CE têm levantado dúvidas específicas sobre sua viabilidade. Por exemplo, de acordo com Cohen (1999, 80-82; 2001, 94), a mera citação da existência de argumentos conflitantes não explica o que precisa ser explicado. DeRose (1999, 2002, 2009) e Cohen (1999), além disso, argumentam que os prospectos de uma explicação dos dados relevantes via pragmática são obscuros (BROW 2006 e RYSIEW 2001, 2005, 2007, 2017 respondem).

5. Mais argumentos a favor do CE, com algumas respostas não-contextualistas

5.1. Falibilismo e atribuições de conhecimento concessivas

É plausível supor que, se o conhecimento requer crença com base em evidência que implica aquilo em que se acredita, dificilmente temos conhecimento. Daí a aceitação quase universal do falibilismo (COHEN 1988, 91). Por conseguinte, a importância das "atribuições de conhecimento concessivas" (ACCs) (RYSIEW 2001) – *i.e.*, frases da forma "S sabe que *p*, mas é possível que *q*" (em que *q* implica não-*p*). Elocuções de tais frases soam bastante estranhas a muitos:

> Se você afirma que S sabe que P, e ainda assim concede que S não consegue eliminar determinada possibilidade de que não-P, parece claro que você aceitou enfim que S não sabe que P. Falar de conhecimento falível, de conhecimento a despeito das possibilidades de erro não eliminadas, *soa* contraditório. (LEWIS 1996, 549).

Se Lewis estiver correto em supor que as elocuções relevantes são apenas enunciados de falibilismo "explícitos e manifestos" (*ibid.* 550), essa aparente incoerência sugere que, contrário às nossas pretensões epistêmicas cotidianas, "o conhecimento tem de ser infalível por definição" (*ibid.*, 566).

Jason Stanley (2005a) tenta bloquear a manobra de Lewis a favor do CE e defende o falibilismo contra a preocupação de que as atribuições de conhecimento concessivas sejam incoerentes. De acordo com Stanley, as ACCs não apenas soam estranho: em muitos casos elas são simplesmente falsas. Mas isso não impugna

o falibilismo. Se as elocuções estranhas citadas por Lewis estabelecem a ideia falibilista, a sua última parte então ("S não consegue eliminar determinada possibilidade de que não-P", *e.g.*) expressaria a ideia de que a evidência do sujeito não implica que *p* – e, por conseguinte, a negação de qualquer proposição contrária a *p*.[87] De acordo com Stanley, porém, essa não é a melhor interpretação de tais enunciados de possibilidade epistêmica. Stanley interpreta a parte citada das ACCs – "S não consegue eliminar determinada possibilidade de que não-P" – dizendo o seguinte: é possível para S que não-*p*. E ele interpreta esse enunciado dizendo: aquilo que S sabe [versus, conforme o falibilismo, a evidência de S] não implica, de uma maneira que seja óbvia a S, a negação de não-*p*. (Cf. DEROSE 1991, 1999; e HAWTHORNE 2004, 24-28). Essa última afirmação contradiz a primeira parte das ACCs, que diz que *p* é conhecida; pois *p* obviamente implica a negação de não-*p*. Assim, as frases que Lewis cita são auto-contraditórias. Mas elas não captam a ideia falibilista.

Dougherty e Rysiew (2009) oferecem uma estratégia diferente para lidar com a estranheza das ACCs que protege o falibilismo e evita o CE. Embora eles concedam que a última porção das ACCs expresse uma possibilidade epistêmica, eles recomendam que pensemos naquilo que é epistemicamente possível para um sujeito em termos daquelas coisas que sua evidência, e não aquilo que ele sabe, não exclui. (Dougherty e Rysiew consideram a evidência do sujeito como sendo grosso modo seus dados básicos. Embora pretendam-se neutros quanto aquilo que ela inclui, eles negam a tese williamsoniana (2000) de que a evidência do sujeito é o seu conhecimento). De acordo com essa perspectiva, as ACCs expressam precisamente, como supõe Lewis, a ideia falibilista. De acordo com Dougherty e Rysiew, porém, a sua estranheza não apresenta problemas para o falibilismo, e, por isso, não motiva CE, na medida em que essa estranheza possa ser explicada pragmaticamente.

Qual dessas respostas ao problema posto por Lewis é a correta, se é que há alguma, é uma questão de disputa. Outras contribuições recentes às ACCs

---

[87] A formulação exata do falibilismo é um tanto controversa. Stanley (2005: 127) define o falibilismo como "a doutrina de que alguém pode saber que p, muito embora a sua evidência a favor de p seja logicamente consistente com a verdade de não-p"; Cohen (1988) o define como a perspectiva de que alguém pode saber com base em razões não-impositivas [*non-entailing*]. Veja FELDMAN (1981) para uma boa discussão.

incluem Dodd (2010), Littlejohn (2011), Dougherthy e Rysiew (2011), Hawthorne (2012), Worsnip (2015) e Colgrove e Dougherty (2016). Mas há pelo menos esses dois modos pelos quais um não-contextualista poderia rebater o argumento de Lewis.

5.2. Conhecimento e asserção

Diversos filósofos têm achado bastante plausível a ideia de que, ao asserir que **p**, o sujeito se apresenta como sabendo que **p**.[88] Eis uma rota, bastante breve, à essa ideia. Se a nossa conversa for regida pelo "Princípio de Cooperação" (PC), então o "dizer" em si mesmo presume o empenho do sujeito no cumprimento de certas condições epistêmicas de crédito: a principal reside na máxima griceana da Qualidade, "Tente fazer a sua contribuição de modo que seja verdadeira", juntamente com suas duas submáximas mais específicas:

> i. "Não diga aquilo que você acredita ser falso"; e
> ii. "Não diga aquilo para o qual você carece de evidência adequada". (GRICE 1989, 27).

Note agora que as propriedades tratadas pela Qualidade e suas submáximas se aproximam bastante daquilo que geralmente é tido como as condições centrais para o conhecimento (na medida em que tenhamos a mente aberta para a leitura de ii, por exemplo, "justificação" poderia ser substituída por "evidência". Parece então que, se o sujeito se empenha em se conformar com PC, ele asserirá algo somente se considerar a si mesmo como sabendo.

De acordo com alguns, grande parte da mesma ideia pode ser expressa dizendo-se que o conhecimento é "a norma de asserção". Desse modo, Timothy Williamson (2000, capitulo 11) defende extensivamente aquilo que veio a ser conhecido como "a explicação da asserção pelo conhecimento", na qual as nossas práticas linguísticas são regidas pela regra: "O sujeito deve: asserir **p** somente se souber que **p**" (2000, p. 243).

---

[88] A ideia pode ser encontrada, em várias formas, em Austin (1946, p. 77), Moore (1993, p. 277); Williams (2001, p. 149); Recanati (1986, p. 219); Alston (2000, p. 63), Brandom (1994, p. 203-204), Unger (1975, p. 252) e DeRose (2002). Veja a nota 20 para mais referências e, também, a seção 3 de Adler (2017).

Keith DeRose, ao considerar que as duas ideias expressas são "apenas dois lados da mesma moeda" (2002, p. 180, 2009, p. 93), argumenta que, se a explicação da asserção pelo conhecimento estiver correta, ela fornece um tipo diferente de argumento a favor do CE, que pode ser sumarizado como se segue:

> Se os padrões para quando alguém está em posição de asserir de forma garantida que P forem os mesmos que aqueles que constituem uma condição de verdade para "Sei que P", então, se a primeira variar com o contexto, a segunda também variará. Em suma: a explicação da asserção pelo conhecimento juntamente com a sensibilidade ao contexto da assertibilidade […] produz o contextualismo sobre o conhecimento. (2002, p. 187; veja 2009, p. 106).

Várias objeções a esse argumento foram feitas. Em primeiro lugar, vale a pena considerar se alguém não poderia aceitar, com base em razões parecidas com as delineadas acima, um cenário em que o sujeito, durante uma asserção, represente a si mesmo como sabendo mas ao mesmo tempo não aceite a regra de conhecimento. De acordo com Matt Weiner (2005), por exemplo, a regra de conhecimento é muito forte, e os casos que a motivam podem ser resolvidos pela suposição da regra de que as asserções apropriadas são verdadeiras juntamente com as normas conversacionais que regem todos os atos de fala. Outras abordagens nas quais a asserção apropriada requer algo mais fraco do que o conhecimento incluem Bach (2008), Douven (2006), Lackey (2007) e McKinnon (2015). Segundo, Adam Leite (2007) argumenta que o argumento direto a favor do CE a partir da explicação da asserção pelo conhecimento repousa num equívoco sobre a noção de "assertibilidade garantida". Bach (2005, p. 73-74) sugere que o argumento de DeRose depende fortemente de afirmações de "conhecimento" em primeira pessoa. Numa mesma linha, o "contextualismo de atos de fala" de John Turri (2010) é claramente formulado para mostrar como a explicação da asserção pelo conhecimento é compatível com o invariantismo epistêmico. Finalmente, Thomas Blackson (2004) argumenta, como sugere Williamson (2005a, p. 111, n. 20), que o argumento de DeRose não favorece o CE em detrimento de uma outra perspectiva mais recente, o Invariantismo Sensível ao Sujeito (*vide* seção 6). Independentemente do CE, a relação entre conhecimento e asserção tem sido questão de bastante discussão recente (*vide* PAGIN, 2016, seção 6.2).

5.3. O papel social das atribuições de conhecimento

Muito do debate em torno do CE tem se concentrado nos usos particulares de "sabe" em vários contextos – especificamente, sua verdade ou falsidade intuitiva. Edward Craig, porém, tem insistido que em vez de nos focarmos diretamente em "saber" e seus cognatos, deveríamos perguntar "o que o conhecimento **faz** por nós, qual seu papel em nossa vida e, então, perguntar como teria de ser um conceito que desempenha esse papel" (1990, p. 2, grifo nosso). Em grande parte graças à obra de Craig, o papel social das atribuições de conhecimento tem recentemente sido foco de investigação, e alguns até veem novos argumento a favor do CE nesse estudo.

De acordo com Craig, "o núcleo do conceito de conhecimento é um resultado de certos fatos muito gerais sobre a situação humana" (1990, p. 10). O mais notável desses fatos é que temos de confiar nos outros como fontes de informação (1990, p. 11), o que, por sua vez, levanta a necessidade de encontrarmos **bons** informantes. "Em seu lado mais subjetivo", tal necessidade é por um informante que, dentre outras coisas, seja acessível e reconhecível por mim aqui e agora, e que muito provavelmente esteja certo sobre **p** naquilo que me interessa (*ibid.*, p. 84-85). No entanto, o alto grau de relatividade ao propósito da noção "subjetivizada" de bom informante a torna inadequada para desempenhar um papel interpessoal efetivo. De acordo com Craig, para haver compartilhamento útil de informação, os indivíduos têm de compartilhar um ponto de vista comum sobre o caráter e a presença de bons informantes. Por isso a pressão para formar um conceito "objetivizado" – um conceito que retenha o "núcleo comum" da noção sem que com isso a prenda às necessidades, capacidades e circunstâncias dos indivíduos específicos "e desse modo varie junto com elas" (1990, 88). A proposta de Craig, em suma, é que o conceito de conhecedor é a noção objetivizada de bom informante (*ibid.*, 90-91).[89]

---

[89] Uma questão enfatizada pela discussão subsequente diz respeito à objetivização exigir que os padrões relevantes sejam muito altos, como Craig parece sugerir em algumas passagens (*vide* FELDMAN, 1997, p. 211; SCHMITT, 1992, p. 558; KELP, 2011, p. 65, n. 2; RYSIEW, 2012, p. 273). Outra questão diz respeito a Craig estar correto quanto a "conhecimento" servir única e especialmente para sinalizar informantes confiáveis. Contra Craig, diversas sugestões alternativas foram feitas, geralmente com a reserva de que as atribuições de conhecimento, ou o conceito de conhecimento, podem servir para muito mais do que essa único papel (*vide* KAPPEL, 2010; KELP, 2011; BEEBE, 2012; LACKEY, 2012; RYSIEW, 2012; GERKEN, 2015, 2017; LAWLOR, 2013).

Diversos autores têm sugerido que reflexões de caráter craigiano sobre o papel social das atribuições de "conhecimento" fornecem uma nova linha de argumento a favor do CE. Assim, embora o processo de objetivização de Craig tenha sido pensado para minimizar a relatividade e a variabilidade ao contexto dos juízos relativos à confiabilidade do potencial informante, Greco (2008, p. 432-435, 2010, p. 199-122) pensa que deveríamos reconhecer e abraçar essa última. Especificamente, sugere Greco, o relato craigiano "fala em favor de uma versão do contextualismo do atribuidor que permite que o contexto do atribuidor seja sensível aos interesses e propósitos operativos no ambiente prático do sujeito" (2008, p. 433, 2010, p. 120). Perspectivas similares têm sido apresentadas por Hannon (2013) e McKenna (2013, 2014).

David Henderson (2009, 2011) tem também argumentado, ao refletir sobre "o objetivo ou propósito do conceito de **conhecimento**", que uma forma de CE "adquire um tipo de motivação razoável" (2009, p. 125). Henderson afirma, porém, que seu "contextualismo seletivo" [*gate-keeping contextualism*] tem a virtude de respeitar as atrações e motivações do invariantismo. Assim como Craig e Greco, Henderson considera a certificação dos agentes como boas fontes de informação como uma função central das atribuições de "conhecimento". Tais agentes poderiam pertencer a comunidades **práticas** ou comunidades **com propósito geral**. Nas primeiras, onde "o atribuidor se engaja em selecionar informação para um grupo tendo em vista algum projeto prático", ele "deveria estar contextualmente empenhado em tais interesses" (2009, p. 126); e aqui, argumenta Henderson, encontramos uma nova razão a favor do CE. No entanto, quando um atribuidor seleciona informação para uma comunidade visando propósitos gerais, onde a informação pode ser bastante difundida e provavelmente não há "um entendimento decisivo simples daquilo que conta como informação útil", temos de considerar ainda mais a recomendação craigiana de que

> para se qualificar como sabendo que **p** (numa comunidade com propósito geral) um agente tem de estar situado com respeito a **p** tanto quanto ser capaz de distinguir a obtenção de **p** de todas aquelas alternativas que seriam relevantes em todas as comunidades que poderiam lançar mão dela, incluindo aquelas nas quais os riscos são altos. (2009, p. 127).

Isso produz “algo um tanto” (2009, p. 127) familiar ao invariantismo, embora apenas dentro de certos contextos:

> O impulso invariantista é reconhecido ao tratar o padrão semântico para o conhecimento favorecido pelo invariantista [ou para a aplicação correta de “conhecimento”] como sendo um dentre vários tipos de padrões semânticos. Cada padrão é, no contexto, motivado por propósitos de seleção de informação [*gatekeeping purposes*]. (HENDERSON; HORGAN, 2015, p. 99).

Como nota Henderson (2009, p. 130-131), a combinação de ideias contextualistas e invariantistas poderia se mostrar instável: atribuidores reais são membros de comunidades múltiplas e sobrepostas; a informação está constantemente sendo compartilhada multilateralmente; e assim por diante. Fatores como esses estão entre as considerações citadas por Rysiew (2012) em sua argumentação de que ter uma semântica invariantista tradicional poderia tornar o termo “saber” mais adequado ao cumprimento de certos papeis sociais centrais. (*vide* HANNON, 2015). Tais afirmações nos levam de volta a considerações sobre o CE combinar com a transferência e armazenagem de informação (*vide* seção 4.5). Mais geralmente, elas servem para mostrar que o portador de certos dados na semântica do termo “saber” é tão controverso quando consideramos o papel ou função social do termo (ou conceito) como quando consideramos seus usos particulares.

6. Perspectivas similares ao CE

Já vimos que o aparecimento do CE permitiu que os epistemólogos não-contextualistas dessem mais atenção a questões como a psicologia e a pragmática das atribuições de conhecimento e de várias outras características das nossas práticas efetivas de atribuição de conhecimento. O CE tem sido também instrumental no desenvolvimento de outras teorias concorrentes. Seus proponentes defendem que tais teorias acomodam melhor os dados que inspiram o CE. Ei-las:

- Contrativismo, do qual Jonathan Schafer (2004) é um importante proponente (*vide* KARJALAINEN;

MORTON, 2003).

- Invariantismo sensível ao sujeito ou invariantismo relativo a interesses – defendido de várias formas por Jeremy Fantl e Matt McGrath (2002, 2007, 2009), John Hawthorne (2004) e Jason Stanley (2005b).
- Relativismo, do tipo defendido por John MacFrarlane (2005, 2014, capítulo 8).

De acordo com o contrativismo, "saber" denota uma relação triádica, incluindo um contraste entre os relata. A identidade das proposições contrastadas pode ser "fugidia" quando não explicitamente apresentada. Assim, do mesmo modo que uma elocução de "Jane prefere baunilha" pode expressar uma proposição verdadeira quando o contraste fornecido pelo contexto é morango mas uma proposição falsa quando o contraste é chocolate, "Jane sabe que tem mãos" pode ser verdadeira quando o contraste é ela ter perdido suas mãos num acidente, mas falsa quando o contraste é ela ser um BIV maneta. Alguns veem o contrativismo como uma espécie de CE. Confira Schaffer (2004) sobre as diferenças entre o contrativismo e as versões canônicas de CE.

De acordo com o invariantismo sensível ao sujeito, um sujeito saber algo depende de fatos sobre seus interesses práticos (ou, dependendo da perspectiva, daquilo que o sujeito acredita sobre tais interesses), especialmente o grau de importância prática de se fazer as coisas corretamente. Como regra geral, de acordo com essa perspectiva, quanto mais algo está em jogo, mais difícil será adquirir conhecimento.

De acordo com o relativismo sobre o conhecimento, os valores de verdade de frases de "conhecimento" dependem dos padrões em vigência nos contextos dentro dos quais elas são avaliadas, diferentemente dos padrões operativos seja no contexto no qual elas são proferidas seja no contexto do sujeito (Quando o avaliador é idêntico ao sujeito de atribuição de "conhecimento" esses padrões claramente coincidem).

Os pontos fortes e fracos de cada uma dessas perspectivas – consideradas tanto em si mesmas quanto em comparação umas com as outras, com o CE e com o invariantismo (insensitivo) tradicional – é assunto de grande debate. Ademais, a discussão sobre o CE está ainda ativa. Consulte, por exemplo, os artigos coligidos em Ichikawa (2017b).

Referências

ADLER, J. Withdrawal and Contextualism. **Analysis**, v. 66, n. 4, p. 280-285, 2006.

ADLER, J. Contextualism and Fallibility: Pragmatic Encroachment, Possibility, and Strength of Epistemic Position. **Synthese**, v. 188, p. 247-272, 2012.

ADLER, J. Epistemological Problems of Testimony. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2017. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/testimony-episprob/. Acesso em: 10 nov. 2021.

ALSTON, W. P. **Illocutionary Acts and Sentence Meaning**. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

ANNIS, D. B. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. **American Philosophical Quarterly**, v. 15, n. 3, p. 213-219, 1978.

AUSTIN, J. L. Other Minds. **Proceedings of the Aristotelian Society**, sup. v. XX. New York: Oxford University Press, 1946, p. 76-116.

BACH, K. The Emperor's New Knows. *In:* PREYER, G.; PETER, G. (ed.). **Contextualism in Philosophy**: Knowledge, Meaning, and Truth. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 51-89.

BACH, K. Applying Pragmatics to Epistemology. **Philosophical Issues**, v. 18, p. 68-88, 2008.

BEEBE, J. R. Social Functions of Knowledge Attributions. *In:* BROWN, J.; GERKEN, M. (ed.). **Knowledge Ascriptions.** Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 220-242.

BLACK, T. Classic Invariantism, Relevance, and Warranted Assertability Manœuvers. **The Philosophical Quarterly**, v. 55, n. 219, p. 328-336, 2005.

BLACKSON, T. An Invalid Argument for Contextualism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 68, n. 2, p. 344-345, 2004.

BLAAUW, M. WAMing Away at Contextualism. **Nordic Journal of Philosophy**, v. 4, n. 1, p. 88-97, 2003.

BLOME-TILLMAN, M. Knowledge and Presuppositions. **Mind**, v. 118, n. 470, p. 241-294, 2009.

BLOME-TILLMAN, M. **Knowledge & Presuppositions.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

BRADY, M.; PRITCHARD, D. Epistemological Contextualism: Problems and Prospects. **The Philosophical Quarterly**, v. 55, n. 219, p. 161-171, 2005.

BRANDOM, R. **Making it Explicit**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

BROWN, J. Contextualism and Warranted Assertibility Manoeuvres. **Philosophical Studies**, v. 130, p. 407-435, 2006.

BROWN, J ; GERKEN, M. (ed.). **Knowledge Ascriptions.** Oxford: Oxford University Press, 2012.

CAMPBELL, J. C.; O'ROURKE, M.; SILVERSTEIN, H. (ed.). **Knowledge and Skepticism** (Topics in Contemporary Philosophy, v. 5). Cambridge: The MIT Press, 2010.

CAPPELEN, H.; LEPORE, E. Context Shifting Arguments. **Philosophical Perspectives 17**: Language and Philosophical Linguistics, p. 25-50, 2003.

CAPPELEN, H.; LEPORE, E. **Insensitive Semantics**. Oxford: Basil Blackwell, 2005a.

CAPPELEN, H.; LEPORE, E. A Tall Tale: In Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism. 2005b. *In:* PREYER, G.; PETER, G. (ed.). **Contextualism in Philosophy**: Knowledge, Meaning, and Truth. Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 197-219.

CASTAÑEDA, H. The Theory of Questions, Epistemic Powers, and the Indexical Theory of Knowledge. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 5, p. 193-237, 1980.

COHEN, S. Knowledge and Context. **The Journal of Philosophy**, v. 83, p. 574-583, 1986.

COHEN, S. Knowledge, Context, and Social Standards. **Synthese**, v. 73, p. 3-26, 1987.

COHEN, S. How to be a Fallibilist. **Philosophical Perspectives**, *v. 2,* p. 91-123, 1988.

COHEN, S. Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Skepticism, Gettier, and the Lottery. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 76, n. 2, p. 289-306, 1998.

COHEN, S. Contextualism, Skepticism, and The Structure of Reasons. **Philosophical Perspectives**, v. 13, p. 57-89, 1999.

COHEN, S. Contextualism Defended: Comments on Richard Feldman's 'Skeptical Problems, Contextualist Solutions. **Philosophical Studies**, v. 103, p. 87-98, 2001.

COHEN, S. Contextualism and Unhappy-Face Solutions: Reply to Schiffer. **Philosophical Studies**, v. 119, p. 185-97, 2004.

COHEN, S. Knowledge, Speaker, Subject. **The Philosophical Quarterly**, v. 55, n. 219, p. 199-212, 2005.

COHEN, S. Contextualism Defended and "Contextualism Defended Some More. *In:* STEUP, M.; SOSA, E.; TURRI, J. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology**. 2. ed. Malden: Blackwell, 2014, p. 69-75, p. 79-81.

COLGROVE, N.; DOUGHERTY, T. Hawthorne's Might-y Failure: A Reply to 'Knowledge and Epistemic Necessity. **Philosophical Studies**, v. 173, n. 5, p. 1165-1177, 2016.

COMESAÑA, J.; KLEIN, P. Skepticism. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2010. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/skepticism/. Acesso em: 10 nov. 2021.

CONEE, E. Contextualism Contested and Contextualism Contested Some More. *In:* STEUP, M.; SOSA, E.; TURRI, J. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology**. 2. ed. Malden: Blackwell, 2014, p. 60-69, p. 75-79.

CRAIG, E. **Knowledge and the State of Nature.** Oxford: Clarendon Press, 1990.

DEROSE, K. Epistemic Possibilities. **The Philosophical Review**, v. 100, n. 4, p. 581-605, 1991.

DEROSE, K. Contextualism and Knowledge Attributions. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 52, n. 4, p. 913-929, 1992.

DEROSE, K. Solving the Skeptical Problem. **The Philosophical Review**, v. 104, n. 1, p. 1-52, 1995.

DEROSE, K. Contextualism: An Explanation and Defense. *In:* GRECO, J.; SOSA, E. (ed.). **The Blackwell Guide to Epistemology.** Malden: Blackwell, 1999, p. 185-203.

DEROSE, K. Now You Know It, Now You Don't. Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy**,** v. V. **Epistemology**, p. 91-106, 2000.

DEROSE, K. Assertion, Knowledge and Context. **The Philosophical Review**, v. 111, n. 2, p. 167-203, 2002.

DEROSE, K. Single Scoreboard Semantics. **Philosophical Studies**, v. 119, n. 1-2, p. 1-21, 2004a.

DEROSE, K. Sosa, Safety, Sensitivity, and Skeptical Hypotheses. 2004b. *In:* GRECO, J. (ed.). **Ernest Sosa and His Critics.** Cambridge: Blackwell, 2004, p. 22-41.

DEROSE, K. The Ordinary Language Basis for Contextualism and the New Invariantism. **The Philosophical Quarterly**, v. 55, n. 219, p. 172-198, 2005.

DEROSE, K. Bamboozled by Our Own Words': Semantic Blindness and Some Arguments Against Contextualism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 73, n. 2, p. 316-338, 2006.

DEROSE, K. **The Case for Contextualism**: Knowledge, Skepticism, and Context: v. 1. Oxford: Clarendon Press, 2009.

DEROSE, K. Contextualism, Contrastivism, and X-Phi Surveys. **Philosophical Studies**, v. 156, p. 81-110, 2011.

DEROSE, K. **The Appearance of Ignorance**: Knowledge, Skepticism, and Context, v. 2. Oxford: Clarendon Press, 2017.

DINGES, A. Epistemic Invariantism and Contextualist Intuitions. **Episteme**, v. 13, n. 2, p. 219-232, 2016.

DODD, D. Confusion about Concessive Knowledge Attributions. **Synthese**, v. 172, n. 3, p. 381-396, 2010.

DOUGHERTY, T.; RYSIEW, P. Fallibilism, Epistemic Possibility, and Concessive Knowledge Attributions. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 78, n. 1, p. 123-132, 2009.

DOUGHERTY, T.; RYSIEW, P. Clarity about Concessive Knowledge Attributions: Reply to Dodd. **Synthese**, v. 181, n. 3, p. 123-132, 2011.

DOUVEN, I. Assertion, Knowledge, and Rational Credibility. **Philosophical Review**, v. 115, n. 219, p. 449-485, 2006.

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

DRETSKE, F. **Knowledge and the Flow of Information**. Cambridge: The MIT Press, 1981a.

DRETSKE, F. The Pragmatic Dimension of Knowledge. **Philosophical Studies**, v. 40, p. 363-378, 1981b.

DRETSKE, F. Knowledge: Sanford and Cohen. *In:* MCLAUGHLIN, B. P. (ed.). **Dretske and His Critics.** Cambridge: Blackwell, 1991, p. 185-196.

DRETSKE, F. **Perception, Knowledge and Belief:** Selected Essays. New York: Cambridge University Press, 2000.

EGAN, A.; HAWTHORNE, J.; WEATHERSON, B. Epistemic Modals in Context. *In:* PREYER, G.; PETER, G. (ed.). **Contextualism in Philosophy**: Knowledge, Meaning, and Truth. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 131-168.

FANTL, J.; MCGRATH, M. Evidence, Pragmatics, and Justification. **The Philosophical Review**, v. 111, p. 67-94, 2002.

FANTL, J.; MCGRATH, M. On Pragmatic Encroachment in Epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 75, n. 3, p. 558-589, 2007.

FANTL, J.; MCGRATH, M. **Knowledge in an Uncertain World**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FELDMAN, R. Fallibilism and Knowing that One Knows. **The Philosophical Review**, v. 90, n. 2, p. 266-282, 1981.

FELDMAN, R. Review Essay (Carruthers and Craig). **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 57, n. 1, p. 205-221, 1997.

FELDMAN, R. Contextualism and Skepticism. **Philosophical Perspectives 1: Epistemology**, p. 91-114, 1999.

FELDMAN, R. Skeptical Problems, Contextualist Solutions. **Philosophical Studies**, v. 103, p. 61-85, 2001.

FELDMAN, R. Comments on DeRose's 'Single Scoreboard Semantics. **Philosophical Studies**, v. 119, n. 1-2, p. 23-33, 2004.

GERKEN, M. Epistemic Focal Bias. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 91, n. 1, p. 41-61, 2013.

GERKEN, M. The Roles of Knowledge Ascriptions in Epistemic Assessment. **European Journal of Philosophy**, v. 23, n. 1, p. 141-161, 2015.

GERKEN, M. **On Folk Epistemology**: How We Think and Talk about Knowledge. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2017.

GOLDMAN, A. Discrimination and Perceptual Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 73, p. 771-791, 1976.

GOLDMAN, A. Psychology and Philosophical Analysis. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 89, p. 195-209, 1989.

GOLDMAN, A. **Liaisons:** Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences. Cambridge: The MIT Press, 1992.

GOLDMAN, A.; O'CONNOR, C. Social Epistemology. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-social/. Acesso em: 10 nov. 2011.

GRECO, J. Knowledge as Credit for True Belief. *In:* DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue:** Perspectives from Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 111-134.

GRECO, J. (ed.). **Ernest Sosa and His Critics.** Cambridge: Blackwell, 2004.

GRECO, J. What's Wrong with Contextualism? **The Philosophical Quarterly**, v. 58, n. 232, p. 416-436, 2008.

GRECO, J. **Achieving Knowledge.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GRICE, H. P. **Studies in the Way of Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

HAMBOURGER, R. Justified Assertion and the Relativity of Knowledge. **Philosophical Studies**, v. 51, p. 241-269, 1987.

HANNON, R. The Practical Origins of Epistemic Contextualism. **Erkenntnis**, v. 78, n. 4, p. 899-919, 2013.

HANNON, R. Stabilizing Knowledge. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 96, p. 116-139, 2015.

HARMAN, G. Knowledge, Inference, and Explanation. **American Philosophical Quarterly**, v. 5, p. 164-173, 1968.

HARMAN, G. Reasoning and Explanatory Coherence. **American Philosophical Quarterly**, v. 17, p. 151-158, 1980.

HAWTHORNE, J. **Knowledge and Lotteries**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HAWTHORNE, J. Knowledge and Epistemic Necessity. **Philosophical Studies**, v. 158, p. 493-501, 2012.

HAZLETT, A. Grice's Razor. **Metaphilosophy**, v. 38, n. 5, p. 669-690, 2007.

HELLER, M. The Simple Solution to the Problem of Generality. **Noûs**, v. 29, n. 4, p. 501-515, 1995.

HELLER, M. Relevant Alternatives and Closure. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 77, n. 2, p. 196-208, 1999a.

HELLER, M. The Proper Role for Contextualism in an Anti-Luck Epistemology. **Philosophical Perspectives**, v.13, p. 115-129, 1999b.

HENDERSON, D. Motivated Contextualism. **Philosophical Studies**, v. 142, n. 1, p. 119-131, 2009.

HENDERSON, D. Gate-Keeping Contextualism. **Episteme**, v. 8, n. 1, p. 83-98, 2011.

HENDERSON, D. and T. Horgan, "What's the Point? *In:* HENDERSON, D. K.; GRECO, J. (ed.). **Epistemic Evaluation:** Purposeful Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 87-114.

HOFWEBER, T. Contextualism and the Meaning-Intention Problem. *In:* KORTA, K.; SOSA, E.; ARRAZOLA, X. (ed.). **Cognition, Agency and Rationality.** Dortrechtn: Kluwer, 1999, p. 93-104.

HOOKWAY, C. Questions of Context. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 96, part. 1, p. 1-16, 1996.

ICHIKAWA, J. J. **Contextualising Knowledge:** Epistemology and Semantics. Oxford: Oxford University Press, 2017a.

ICHIKAWA, J. J. (ed.). **The Routledge Handbook of Contextualism.** New York: Routledge, 2017b.

ICHIKAWA, J. J.; STEUP, M. The Analysis of Knowledge. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/. Acesso em: 11 nov. 2021.

JOHNSEN, B. C. Contextualist Swords, Skeptical Plowshares. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 62, n. 2, p. 385-406, 2001.

KAPPEL, K. On Saying that Someone Knows: Themes from Craig. *In:* HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). **Social Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 69-88.

KARJALAINEN, A.; MORTON, A. Contrastive Knowledge. **Philosophical Explorations**, v. 6, n. 2, p. 74-89, 2003.

KELP, C. What is the Point of 'Knowledge' Anyway? **Episteme**, v. 8, n. 1, p. 53-66, 2011.

KLEIN, P. Contextualism and the Real Nature of Academic Skepticism. **Philosophical Issues**, v. 10, p. 108-116, 2000.

KOMPA, N. The Context Sensitivity of Knowledge Ascriptions. **Grazer Philosophische Studien**, v. 64, p. 11-18, 2002.

KORNBLITH, H. The Contextualist Evasion of Epistemology. **Philosophical Issues**, v. 10, p. 24-32, 2000.

LACKEY, J. Norms of Assertion. **Noûs**, v. 41, n. 4, p. 594-628, 2007.

LACKEY, J. Group Knowledge Attributions. *In:* BROWN, J ; GERKEN, M. (ed.). **Knowledge Ascriptions.** Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 243–269.

LAWLOR, K. **Assurance:** An Austinian View of Knowledge and Knowledge Claims. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LEITE, A. How to Link Assertion and Knowledge Without Going Contextualist: A Reply to DeRose's Assertion, Knowledge, and Context. **Philosophical Studies**, v. 134, p. 111-129, 2007.

LEWIS, D. Scorekeeping in a Language Game. **Journal of Philosophical Logic**, v. 8, p. 339-359, 1979.

LEWIS, D. Elusive Knowledge. **Australasian Journal of Philosophy**, 74(4): 549–567. 1996,

LITTLEJOHN, C. Concessive Knowledge Attributions and Fallibilism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 83, n. 3, p. 603-619, 2011.

LUDLOW, P. Contextualism and the New Linguistic Turn in Epistemology. *In:* PREYER, G.; PETER, G. (ed.). **Contextualism in Philosophy**: Knowledge, Meaning, and Truth. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. p. 11-50.

LUPER, S. Epistemic Closure. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em:https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/closure-epistemic/. Acesso em: 11 nov. 2021.

MACFARLANE, J. The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions. *In:* GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (ed.). **Oxford Studies in Epistemology 1.** Oxford: Oxford University Press, 2005, p.197-233.

MACFARLANE, J. **Assessment Sensitivity:** Relative Truth and its Applications. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MALCOLM, N. Knowledge and Belief. **Mind**, v. 61, n. 242, p. 178-189, 1952.

MCKENNA, R. Knowledge' Ascriptions, Social Roles and Semantics. **Episteme**, v. 10, n. 4, p. 335-350, 2013.

MCKENNA, R. Normative Scorekeeping. **Synthese**, v. 191, p. 607-625, 2014.

MCKINNON, R. **The Norms of Assertion:** Truth, Lies, and Warrant. Londres: Palgrave MacMillan, 2015.

MONTMINY, M. Epistemic Contextualism and the Semantics-Pragmatics Distinction. **Synthese**, v. 155, p. 99-125, 2007.

MONTMINY, M. Contextualism, Invariantism, and Semantic Blindness. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 87, n. 4, p. 639-657, 2009.

MOORE, G. E. **Commonplace Book 1919–1953**. Bristol: Thoemmes Press, 1993.

NAGEL, J. Knowledge Ascriptions and the Psychological Consequences of Changing Stake. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 86, n. 2, p. 279-294, 2008.

NAGEL, J. Knowledge Ascriptions and the Psychological Consequences of Thinking About Error. **Philosophical Quarterly**, v. 60, n. 239, p. 286-306, 2010a.

NAGEL, J. Epistemic Anxiety. **Philosophical Perspectives 24,** p. 407-435, 2010b.

NETA, R. S knows that P. **Noûs**, v. 36, n. 4, p. 663-681, 2002.

NETA, R. Skepticism, Contextualism, and Semantic Self-Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 67, n. 2, p. 397-311, 2003a.

NETA, R. Contextualism and the Problem of the External World. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 66, n. 1, p. 1-31, 2003b.

NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Harvard: Harvard University Press, 1981.

PAGIN, P. Assertion. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/assertion/. Acesso em: 11 nov. 2021.

PARTEE, B. Comments on Jason Stanley's 'On the Linguistic Basis for Contextualism. **Philosophical Studies**, v. 119, n. 1-2, p. 147-159, 2004.

POLLOCK, J. L. **Contemporary Theories of Knowledge**. Savage: Rowman & Littlefield, 1986.

PRADES, J. Skepticism, Contextualism and Closure. **Philosophical Issues**, v. 10, p. 121-131, 2000.

PREYER, G.; PETER, G. (ed.). **Contextualism in Philosophy**: Knowledge, Meaning, and Truth. Oxford: Clarendon Press, 2005.

PRITCHARD, D. Closure and Context. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 78, n. 2, p. 275-280, 2000.

PRITCHARD, D. Two Forms of Epistemological Contextualism. **Grazer Philosophische Studien**, v. 64, p. 19-55, 2002.

PRITCHARD, D. Contextualism, Skepticism, and Warranted Assertibility Manoeuvres. *In:* CAMPBELL *et al*. (eds.). **Knowledge and Skepticism**. 2010, p. 85-103.

PRYOR, J. Highlights of Recent Epistemology. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 52, p. 95-124, 2001.

PYNN, G. Pragmatic Contextualism. **Metaphilosophy**, v. 46, n. 1, p. 26–51, 2015.

RECANATI, F. On Defining Communicative Intentions. **Mind & Language**, v. 1, n. 3, p. 213-242, 1986.

RECANATI, F. The Pragmatics of What is Said. **Mind & Language**, v. 4, n. 4, p. 295-329, 1989.

RECANATI, F. Contextualism and Anti-Contextualism in the Philosophy of Language. *In:* S. L. Tsohatzidis (ed.)**Foundations of Speech Act Theory:** Philosophical and Linguistic Perspectives. London: Routledge, 1994, p. 156-166.

RECANATI, F. Literalism and Contextualism: Some Varieties. *In:* PREYER, G.; PETER, G. (ed.). **Contextualism in Philosophy**: Knowledge, Meaning, and Truth. Oxford: Clarendon Press, 2005, p.171-196.

RIEBER, S. Skepticism and Contrastive Explanation. **Noûs**, v. 32, n. 2, p. 189-204, 1998.

RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

RYSIEW, P. The Context-Sensitivity of Knowledge Attributions. **Noûs**, v. 35, n. 4, p. 477-514, 2001.

RYSIEW, P. Contesting Contextualism. **Grazer Philosophische Studien**, v. 69, p. 51-70, 2005.

RYSIEW, P. Speaking of Knowing. **Noûs**, v. 41, n. 4, p. 627-662, 2007.

RYSIEW, P. Surveys, Intuitions, Knowledge Attributions. **Philosophical Studies**, v. 156, p. 111-120, 2011.

RYSIEW, P. Elusive 'Knowledge. **Analytic Philosophy**, v. 53, n. 1, p. 130-138, 2012a.

RYSIEW, P. Epistemic Scorekeeping. 2012b. *In:* BROWN, J ; GERKEN, M. (ed.). **Knowledge Ascriptions.** Oxford: Oxford University Press, 2012, p.

270-293.
RYSIEW, P. Knowledge' and Pragmatics. *In:* ICHIKAWA, J. J. (ed.). **The Routledge Handbook of Contextualism.** New York: Routledge, 2017, p. 205-217.
SCHAFFER, J. From Contextualism to Contrastivism. **Philosophical Studies**, v. 119, n. 1-2, p. 73-103, 2004.
SCHAFFER, J. What Shifts? Thresholds, Standards, or Alternatives? *In:* PREYER, G.; PETER, G. (ed.). **Contextualism in Philosophy**: Knowledge, Meaning, and Truth. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 115-130, 2005.
SCHIFFER, S. Contextualist Solutions to Skepticism. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 96, p. 317-333, 1996.
SCHIFFER, S. Skepticism and the Vagaries of Justified Belief. **Philosophical Studies,** v. 103, p. 161-184, 2004.
SCHMITT, F. Review of Edward Craig, Knowledge and the State of Nature. **Mind**, v. 101, n. 403, p. 555-559, 1992.
SEARLE, J. R. The Background of Meaning. *In:* SEARLE, J.; KIEFER, F.; BIERWISCH, M. (ed.). Speech Act Theory and Pragmatics, **Reidel**, p. 221-232, 1980.
SOSA, E. The Analysis of '*S* knows that p. **Analysis**, v. 25, p. 1-8, 1964.
SOSA, E. On Knowledge and Context. **The Journal of Philosophy,** v. 83, p. 584-585, 1986.
SOSA, E. Knowledge in Context, Skepticism in Doubt. **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 139-155, 1988.
SOSA, E. Skepticism and Contextualism. **Philosophical Issues**, v. 10, p. 1-18, 2000.
SOSA, E. Replies. *In:* GRECO, J. (ed.). **Ernest Sosa and His Critics.** Cambridge: Blackwell, 2004, p. 275-325, 2004.
STAINTON, R. Contextualism in Epistemology and the Context-Sensitivity of 'Knows. *In:* CAMPBELL *et al*. (eds.). **Knowledge and Skepticism**. 2010, p. 137-163. DOI:10.7551/mitpress/9780262014083.003.0007.
STALNAKER, R. Pragmatic Presuppositions. *In:* MUNITZ, M.; UNGER, P. (ed.). **Semantics and Philosophy.** New York: New York University Press, 1974, p. 197-214.
STALNAKER, R. Common Ground. **Linguistics and Philosophy**, v. 25, p. 701-721, 2002.
STANLEY, J. On the Linguistic Basis for Contextualism. **Philosophical Studies**, v. 119, n. 1-2, p. 119-146, 2004.
STANLEY, J. Fallibilism and Concessive Knowledge Attributions. **Analysis**, v. 65, n. 2, p. 126-131, 2005a.

STANLEY, J. **Knowledge and Practical Interests.** Oxford: Oxford University Press, 2005b.

STEUP, M.; SOSA, E.; TURRI, J. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology**. 2. ed. Malden: Blackwell, 2014.

STINE, G. C. Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure. **Philosophical Studies**, v. 29, p. 249-261, 1976.

TRAVIS, C. A Sense of Occasion. **The Philosophical Quarterly**, v. 55, n. 219, p. 286-314, 2005.

TURRI, J. Epistemic Invariantism and Speech Act Contextualism. **The Philosophical Review**, v. 119, n. 1, p. 77-95, 2010.

UNGER, P. **Ignorance:** A Case for Skepticism. New York: Oxford University Press, 1975.

UNGER, P. **Philosophical Relativity.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

VOGEL, J. Are there Counterexamples to the Closure Principle. *In:* ROSS, M.; ROSS, G. (ed.). **Doubting:** Contemporary Perspectives on Skepticism. Dordrecht: Kluwer, 1990, p. 13-29.

WEINER, M. Must We Know What We Say? **The Philosophical Review**, v. 114, n. 2, p. 227-251, 2005.

WILLIAMS, M. **Unnatural Doubts**: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism. Cambridge: Blackwell, 1991.

WILLIAMS, M. **Problems of Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

WILLIAMSON, T. Knowledge, Context, and the Agent's Point of View, 2005a. *In:* PREYER, G.; PETER, G. (ed.). **Contextualism in Philosophy**: Knowledge, Meaning, and Truth. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 91-114.

WILLIAMSON, T. Contextualism, Subject-Sensitive Invariantism and Knowledge of Knowledge. **The Philosophical Quarterly**, v. 55, n. 219, p. 213-235, 2005b.

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

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Reino Unido: Blackwell, 1953.

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. Reino Unido: Blackwell, 1969.

WRIGHT, C. Contextualism and Skepticism: Even-Handedness, Factivity, and Surreptitiously Raising Standards. **The Philosophical Quarterly**, v. 55, n. 219, p. 236-262, 2005.

WORSNIP, A. Possibly False Knowledge. **Journal of Philosophy**, v. 112, n. 5, p. 225-246, 2015.

YOURGRAU, P. Knowledge and Relevant Alternatives. **Synthese**, v. 55, p. 175-190, 1983.

(VIII) Transmissão de justificação e garantia*

Luca Moretti e Tommaso Piazza
Tradução: L. H. Marques Segundo
Revisão: Aluízio Couto

Ted está a caminho do departamento de filosofia numa manhã fria. Embora não saiba o quão frio está, ele conjectura que a temperatura deva estar abaixo de 0ºC. Por curiosidade ele checa o aplicativo do tempo em seu smartphone. Para a sua surpresa, ele vê que fazem -30ºC. Ele conclui que essa é a menor temperatura à qual ele já tinha sido exposto. A crença de Ted sobre esse registro do tempo deve sua justificação à sua crença de que fazem -30ºC; essa última, por sua vez, justificada pela evidência oferecida pelo smartphone e pelo seu reconhecimento de que se fazem -30ºC, então essa é a menor temperatura à qual ele já fora exposto. Quando a crença do sujeito de que *q* deriva sua justificação a partir da justificação que o

---

* MORETTI, L.; PIAZZA, T. Transmission of Justification and Warrant. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/transmission-justification-warrant/.

The following is the translation of the entry on Transmission of Justification and Warrant by Luca Moretti e Tommaso Piazza, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/transmission-justification-warrant/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/transmission-justification-warrant/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

sujeito tem para outra crença **p**, tornou-se comum dizer que a justificação de **p** é transmitida a **q** através da conexão inferencial de **p** a **q**.

A transmissão de justificação através de inferência é um fenômeno epistêmico valoroso e, de fato, ubíquo na vida cotidiana e na ciência. Isso graças ao fenômeno da transmissão, em que o raciocínio inferencial funciona como um meio de se fazer previsões substanciais de eventos futuros e, mais geralmente, de expandir a esfera das nossas crenças justificadas ou reforçar a justificação das crenças que já possuímos. A transmissão de justificação possui alguns problemas, contudo. Como notado por alguns epistemólogos, formas mais ou menos triviais de circularidade podem impedir que a justificação seja transmitida de **p** para **q** ainda que o sujeito tenha justificação para **p** e esteja ciente da conexão inferencial de **p** para **q**. Em casos interessantes isso acontece porque o sujeito pode adquirir justificação para **p** somente se tiver justificação **independente** para *q*. Nesse caso, a justificação de **q** não pode depender da justificação de **p** e da conexão inferencial de **p** para **q**, como a transmissão genuína exigiria.

O fenômeno da falha da transmissão parece lançar luz sobre enigmas filosóficos, como a prova de Moore da existência do mundo material e o paradoxo de McKinsey, além de desempenhar um papel central em vários debates filosóficos. Por essa razão tem recebido cada vez mais atenção.

1. Introdução

Artur tem sarampo e fica trancado num ambiente com sua irmãzinha Mafalda. Se Mafalda acaba contraindo sarampo por ter entrado em contato com Arthur, tem de haver algo, o vírus do sarampo, que fora transmitido de Arthur a Mafalda em virtude de uma relação – a relação de estar próximo um do outro – instanciada pelos dois irmãos. Os epistemólogos têm voltado sua atenção para o fato de as propriedades epistêmicas – como estar justificado ou ser conhecido – serem em geral transmitidas de modo similar. Um exemplo – que discutiremos neste verbete – é a transmissão do conhecimento via testemunho de um indivíduo a outro. Um fenômeno diferente mas igualmente importante – que ocupa o centro deste verbete – é a transmissão da justificação epistêmica através de inferência ou argumento de uma proposição a outra.

Considere que a proposição **q** constitui a conclusão de um argumento tendo **p** como premissa (podendo **p** ser um conjunto ou uma conjunção de mais

proposições). Se **p** está justificada para um sujeito *s* pela evidência *e*, essa justificação pode ser transmitida a **q** caso *s* esteja ciente da implicação entre **p** e **q**. Quando isso ocorre, **q** está justificada para **s em virtude de** sua justificação para **p** baseada em **e** e de seu conhecimento da relação inferencial de **p** a **q**. Considere o seguinte exemplo oferecido por Wright (2002):

> ***Cogumelo venenoso***
> E_1: Há algumas horas Jones, inadvertidamente, consumiu um risoto de *Boletus Santana*.
> P_1: Jones absorveu uma quantidade letal de toxinas contida no cogumelo.
> Portanto:
> Q_1: Jones morrerá em breve.

Nesse caso, um sujeito *s* pode inferir dedutivamente Q_1 de P_1 dada alguma informação de fundo.[90] Suponha que *s* adquire justificação para P_1 por aprender que E_1. Assim, *s* também adquirirá justificação para Q_1 em virtude do seu conhecimento da relação inferencial de P_1 a Q_1 e de sua justificação para P_1.[91] Desse modo, a justificação de *s* para P_1 será transmitida a Q_1.

É amplamente reconhecido que a justificação epistêmica às vezes **falha** em ser transmitida através de uma inferência ou argumento. Em casos interessantes de falha de transmissão, *s* tem justificação para acreditar que *p* e sabe da conexão inferencial entre **p** e **q**, mas não tem justificação para acreditar em **q em virtude de** sua justificação para **p** e seu conhecimento da conexão inferencial. Eis um exemplo de Wright (2003). Suponha que a informação de fundo de *s* implica, dentre outras coisas, que Jéssica e Joselita são gêmeas indistinguíveis. Considere o possível raciocínio:

---

[90] Por exemplo, a informação de fundo de s nesse caso deveria incluir suposições científicas, por exemplo, que uma quantidade letal de toxinas contida nos cogumelos matará um ser humano comum se ele não tiver rapidamente tomado algum antídoto – e suposições sobre Jones, por exemplo, que Jones é um indivíduo comum que não tomou o antídoto.

[91] E1 fornece justificação a s para P1 apenas dada alguma informação de fundo. Por exemplo, a informação de fundo de s deveria incluir suposições sobre o cogumelo venenoso no risoto, por exemplo, que uma grande quantidade de risoto de *Boletus Santana* tem toxinas suficientemente letais.

Gêmeas
E_2: Esta garota se parece com Jéssica.
P_2: Esta garota é de fato Jéssica.
Portanto:
Q_2: Esta garota não é Joselita.

Em *Gêmeas*, E_2 pode conferir a *s* justificação para acreditar que P_2 somente se *s* tiver justificação **independente** para acreditar que Q_2 antes de tudo. Suponha que *s* tenha justificação independente para acreditar que Q_2, e imagine que *s* aprende E_2. Nesse caso, *s* adquirirá justificação para acreditar que P_2 a partir de E_2. É intuitivo, contudo, que *s* não adquirirá justificação para Q_2 **em virtude de** sua justificação para acreditar em P_2 com base em E_2 e de seu conhecimento da conexão inferencial entre P_2 e Q_2. Assim, *Gêmeas* instancia um caso de falha de transmissão quando Q_2 está independentemente justificada.

Um argumento incapaz de transmitir à sua conclusão uma justificação **específica** de suas premissas, por exemplo, uma justificação baseada na evidência **e** – pode vir a ser capaz de transmitir uma justificação diferente de suas premissas, por exemplo, baseada numa evidência diferente **e***. Substitua em *Gêmeas*, por exemplo, E_2 por E_2* = "O passaporte desta garota certifica que ela é Jéssica". E_2* parece ser capaz de oferecer justificação para *s* acreditar que P_2 ainda que *s* não tenha justificação independente para Q_2. Suponha então que *s* não tem justificação independente para Q_2 e que ele adquire E_2*. É intuitivo pensar que *s* adquirirá justificação de E_2* para P_2 e que será transmitida a Q_2. A inferência de P_2 a Q_2 agora instancia a transmissão epistêmica.

Embora muitos dos epistemólogos participantes do debate sobre a transmissão epistêmica e a falha de transmissão falem sobre transmissão de **garantia** ao invés de **justificação**, todos eles parecem usar o termo "garantia" para se referir a algum tipo de justificação epistêmica. A maior parte dos epistemólogos que estuda a transmissão e a falha de transmissão, por exemplo, Wright (2011, 2007, 2004, 2003, 2002, 1985), Davies (2003a, 2000, 1998), Dretske (2005), Pryor (2004), Moretti (2012) e Moretti e Piazza (2013) – identifica a justificação **proposicional**

em ampla medida como a propriedade epistêmica capaz de ser transmitida.[92] Apenas alguns autores focam-se explicitamente na transmissão de justificação **doxástica**, por exemplo, Silins (2005), Davies (2009) e Tucker (2010a, 2010b). Neste verbete seguiremos a maioria na discussão da transmissão e falha de transmissão de justificação como um fenômeno primariamente pertencente à justificação proposicional. (*vide* Suplemento sobre **Transmissão de Justificação Proposicional versus Transmissão de Justificação Doxástica**).

Os epistemólogos concentram-se tipicamente na transmissão de justificação (proposicional ou doxástica) através de argumentos **dedutivamente válidos** (ou argumentos dedutivamente válidos dada a informação de fundo). O fato de a justificação poder ser transmitida via dedução é crucial para os nossos processos cognitivos, pois torna possível o avanço do conhecimento – ou da crença justificada – através do raciocínio dedutivo. Suponha que a evidência *e* lhe dê justificação para acreditar na hipótese ou proposição de que **p** e que você saiba que **p** implica outra proposição **q** que você não tinha checado diretamente. Se a sua justificação para **p** se transmite à previsão não checada de que **q** via implicação, você também adquire justificação para acreditar que **q**.

Os epistemólogos podem também analisar a transmissão epistêmica via inferências **ampliativas** (ou **indutivas**). (Note que os argumentos dedutivamente válidos **dada informação de fundo** podem em geral ser transformados em bons argumentos ampliativos apenas pela remoção de alguma informação de fundo). Esse tópico, contudo, tem recebido muito menos atenção na bibliografia recente sobre a transmissão epistêmica. Veja, porém, as observações interessantes de Tucker (2010a).

No restante deste verbete, iremos nos focar na transmissão e na falha de transmissão da justificação proposicional via inferência dedutiva. A menos que seja especificado, "justificação epistêmica" ou "justificação" referir-se-ão sempre à justificação proposicional.

---

[92] É prática comum distinguir entre justificação **proposicional** e **doxástica**. Grosso modo, um sujeito s tem justificação proposicional para acreditar numa proposição **p** apenas no caso, acredite efetivamente ou não que **p**, em que seria epistemicamente apropriado a s acreditar que **p**. Por outro lado, **s** está doxasticamente justiçado em acredita que **p** apenas no caso de **s** ter justificação proposicional para acreditar que **p** e acreditar efetivamente que **p** em virtude dessa justificação.

2. Transmissão epistêmica

Como dito, a justificação de **s** para **p** com base na evidência *e* é transmitida via implicação de **p** à consequência de **p**, **q**, quando **q** estiver justificada para *s* em virtude da justificação de **s** para **p** com base em *e* e seu conhecimento de que **q** é dedutível a partir de **p**. Essa caracterização inicial pode ser depurada em três condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a transmissão epistêmica:

A justificação de **s** para **p** com base em **e** é transmitida à consequência lógica **q** de **p** se e somente se:

> (i) **s** tem justificação para acreditar que **p** com base em **e**,
> (ii) **s** sabe que **q** é dedutível a partir de **p**, e
> (iii) **s** tem justificação para acreditar que **q em virtude da** satisfação de (i) e (ii).

A condição (iii) é crucial para que se distinga a **transmissão** da justificação via implicação (conhecida) do **fechamento** da justificação via implicação (conhecida). Dizer que a justificação de *s* para acreditar que **p** é fechada sob a implicação (conhecida) de **p** a **q** é dizer que:

> Se (i) **s** tem justificação para acreditar que **p** e (ii) **s** sabe que **p** implica **q**, então (iii-c) **s** tem justificação para acreditar que **q**.

O **princípio de fechamento epistêmico** requer apenas que quando *s* tem justificação para acreditar que **p** e sabe que **q** é dedutível de **p**, **s** tenha justificação para acreditar que **q**. Além disso, o **princípio de transmissão epistêmica** requer que essa justificação seja em virtude de *s* ter justificação para **p** e saber que **p** implica **q**. Para uma questão adicional, consulte Tucker (2010b).

Uma distinção importante a ser feita nesse contexto é a distinção entre o **princípio de transmissão epistêmica** e um princípio de transmissão diferente discutido por Pritchard (2012) chamado de **princípio de transmissão evidencial**. De acordo com tal princípio:

> Se **s** sabe perceptualmente que **p** em virtude do conjunto de evidências **e**, e **s** competentemente deduz **q** a partir de **p** (vindo com isso a acreditar que **q** ao mesmo tempo em que retém seu conhecimento de que **p**), então **s** sabe que **q**, sendo esse conhecimento suficientemente apoiado por **e**. (PRITCHARD, 2012, p. 75).

O princípio de Pritchard, para início de conversa, diz respeito ao conhecimento (perceptual) e não à justificação proposicional. Além do mais, vale mencionar a existência de inferências que aparentemente satisfazem ao princípio de Pritchard mas não satisfazem ao **princípio de transmissão epistêmica**. Considere, por exemplo, a seguinte tríade:

> ***Zebra***
> E_3: Os animais na jaula parecem zebras.
> P_3: Os animais na jaula são zebras.
> Portanto:
> Q_3: Os animais na jaula não são mulas disfarçadas para parecerem zebras.

De acordo com Pritchard, o conjunto de evidências de um visitante do zoológico frente ao cercado das zebras tipicamente incluirá, além de E_3, a proposição de fundo (E_B): disfarçar mulas de zebras seria muito trabalhoso e custaria tempo, não trazendo benefícios e sendo relativamente fácil de desmascarar. Suponha que *s* saiba que P_3 com base em seu conjunto de evidências, e que ele deduza competentemente Q_3 de P_3 vindo a acreditar que Q_3. O **princípio de transmissão evidencial** de Pritchard aparentemente acomoda o fato de *s* vir a saber que Q_3. Pois seu conjunto de evidências – graças à inclusão de E_B – apoia suficientemente Q_3. O **princípio da transmissão epistêmica**, porém, não é satisfeito. Embora (i) *s* tenha justificação para P_3 e (ii) saiba que P_3 implica Q_3, ele tem justificação para acreditar que Q_3 não em virtude de (i) e (ii), mas em virtude do apoio independente dado por E_B.

A condição (iii) é suficiente para que se distinga a noção de transmissão epistêmica das noções diferentes que se avizinham a ela. Expressa desse modo, contudo, ela ainda é insatisfatória ao propósito da caracterização completa do fenômeno da transmissão epistêmica. O problema é que há muitos outros casos nos quais é intuitivo que a justificação para **p** com base em **e** seja transmitida para

q mesmo quando a condição (iii), estritamente falando, **não** é satisfeita. Esses casos podem ser descritos como situações nas quais *apenas parte* da justificação que **s** tem para **q** é baseada em sua justificação para **p** e seu conhecimento da implicação de **p** a **q**. Considere o seguinte exemplo. Suponha que você está viajando em um trem que vai para Edimburgo. Às 16:00, ao entrar em Newcastle, você vê a placa da estação de trem. Então, às 16:05, o trocador lhe diz que você ainda não está na Escócia. Considere agora o seguinte raciocínio:

> ***Viagem***
> E_4: Às 16:05 o trocador lhe diz que você ainda não está na Escócia.
> P_4: Você ainda não está na Escócia.
> Portanto:
> Q_4: Você ainda não está em Edimburgo.

Ao saber de E_4, dada a informação de fundo disponível, você adquire justificação para P_4; além disso, na medida em que saber que não se está na Escócia é suficiente para saber que não se está em Edimburgo, você também adquire justificação via transmissão para Q_4. Essa justificação adicional é transmitida a despeito do fato de você **já** ter justificação para Q_4, adquirida através da observação da placa da estação "Newcastle upon Tyne". Se (iii) fosse lida de modo a exigir que **toda** a justificação disponível à proposição **q** tivesse sido adquirida em virtude da satisfação de (i) e (ii), casos como esses se tornariam invisíveis.

Uma maneira simples de lidar com essa complicação é ajustar a análise tripartite da transmissão epistêmica transformando (iii) em (iii+), dizendo que **pelo menos parte** da justificação de **s** para **q** tenha sido adquirida em virtude da satisfação de (i) e (ii). Digamos que uma justificação para **q** é justificação **adicional** para **q** quando não é justificação de **primeira mão** para **q**. A condição (iii+) pode ser reformulada na seguinte disjunção:

> **s** tem justificação de **primeira mão** para **q** em virtude da satisfação de (i) e (ii),
> ou
> **s** tem justificação **adicional** para **q** em virtude da satisfação de (i) e (ii).

Grande parte da bibliografia sobre a transmissão epistêmica se concentra em exemplos de transmissão de justificação de primeira mão. Esses exemplos incluem ***Cogumelo***. Vimos, porém, que aquilo que intuitivamente é transmitido em certos casos é apenas a justificação adicional. Os epistemólogos identificaram pelo menos dois tipos, possivelmente sobrepostos, de justificação adicional (*vide* MORETTI; PIAZZA, 2013).

Um deles é o que se pode chamar de justificação **independente**, pois parece – intuitivamente – independente da justificação original para **q**. Essa noção de justificação talvez possa ser formulada em termos de uma análise contrafactual. Suponha que a justificação de *s* para *p* com base em *e* seja transmitida à consequência lógica **q** de **p**. Essa justificação transmitida a **q** é uma justificação adicional **independente** apenas no caso de as seguintes três condições serem satisfeitas: (1) *s* já estava justificado em acreditar que **q** antes de adquirir **e**, (2) quando **s** adquire **e** ele ainda está justificado em acreditar que **q**, e (3) se **s** não estivesse antecedentemente justificado em acreditar que **q** ao aprender que **e**, **s** teria adquirido justificação de primeira mão para acreditar que *q* via transmissão. ***Viagem*** instancia a transmissão da justificação por satisfazer (1), (2) e (3). Assim, ***Viagem*** exemplifica um caso de transmissão de justificação independente adicional.

Considere agora que a justificação para uma proposição ou crença normalmente vem em graus de força. O segundo tipo de justificação adicional pode ser caracterizado como justificação **quantitativamente fortalecedora**. Suponha novamente que a justificação de *s* para *p* com base em *e* seja transmitida à consequência lógica **q** de **p**. Essa justificação transmitida a *q* é uma justificação adicional **quantitativamente fortalecedora** apenas no caso de as duas condições seguintes serem satisfeitas: (1) *s* já estava justificado em acreditar que **q** antes de adquirir **e**, e (2*) quando **s** adquire **e**, a força da justificação de **s** para acreditar que **q** é aumentada. Eis um exemplo oferecido por Moretti (2012). A sua informação de fundo diz que apenas um dos 5 mil bilhetes de uma loteria justa fora comprado por uma pessoa nascida em 1970, e que os restantes foram comprados por pessoas mais velhas ou mais jovens. Considere agora o seguinte raciocínio:

Loteria
E_5: O passaporte do vencedor da loteria certifica que ele nasceu em 1980.
P_5: O vencedor da loteria nasceu em 1980.
Portanto:

Q_5: O vencedor da loteria não nasceu em 1970.

A proposição Q_5, dada a sua alta probabilidade, já está justificada devido apenas à sua informação de fundo. Ao aprender que E_5, é intuitivo que você adquira uma justificação adicional quantitativamente fortalecedora para Q_5 via transmissão. Pois, a sua justificação para P_5 transmitida para Q_5 é intuitivamente quantitativamente mais forte do que a sua justificação inicial para Q_5.

Em muitos casos em que **q** recebe justificação adicional independente de **p** via transmissão, **q** também receberá uma justificação quantitativamente fortalecedora. Mas isso nem sempre é o caso. Pois parece haver casos em que uma justificação adicional independente transmitida de **p** a **q diminui** intuitivamente a justificação antecedente para **q** (*vide* WRIGHT, 2011).

Uma questão interessante é saber se quando *q* recebe, via transmissão, uma justificação adicional quantitativamente fortalecedora, **q** também recebe uma justificação independente. Em alguns casos isso parece ocorrer – por exemplo, em ***Loteria***. É controverso, porém, se ele vale **quando q** recebe, via transmissão, uma justificação quantitativamente fortalecedora, **q** também recebe uma justificação independente. Wright (2011) e Moretti e Piazza (2013) descrevem dois exemplos no qual um sujeito supostamente recebe justificação quantitativamente fortalecedora via transmissão embora não adquira justificação adicional independente.

Para sumarizar, a justificação **adicional** aprece em pelo menos dois tipos: justificação **independente** e justificação **quantitativamente fortalecedora**. Esse fato nos permite formular três especificações para a condição geral (iii+) necessária para a transmissão de justificação, cada uma delas representando uma condição necessária para a transmissão de um tipo particular de justificação. Chamemos essas especificações de (iii-pm), (iii-ia) e (iii-aqf).

- (iii-pm): **s** tem justificação **de primeira mão** para **q** em virtude da satisfação de (i) e (ii).
- (iii-ia): **s** tem justificação **independente adicional** para **q** em virtude da satisfação de (i) e (ii).
- (iii-aqf): **s** tem justificação **adicional quantitativamente fortalecedora** para **q** em virtude da satisfação de (i) e (ii).

A transmissão da justificação de primeira mão torna possível o avanço da crença justificada através do raciocínio dedutivo. Contudo, a aquisição de justificação de primeira mão para **q** não é a única melhora da posição epistêmica do sujeito em relação a **q** que deveríamos esperar da transmissão de justificação. Moretti e Piazza (2013, p. 2491-2493), por exemplo, descreveram diversos casos diferentes nos quais a posição epistêmica do sujeito frente a uma proposição pode ser melhorada mediante aquisição de justificação adicional via transmissão.

3. Falha de transmissão epistêmica

3.1. Falha trivial de transmissão versus não-transmissibilidade

É amplamente aceito que a justificação às vezes falha em ser transmitida via implicação conhecida. Esse reconhecimento remonta pelo menos a Wright (1985). Além disso, não é exagero dizer que a bibliografia recente tem investigado o fenômeno da falha de transmissão de justificação mais extensivamente do que o da transmissão. Como já vimos, a justificação baseada em *e* é transmitida de **p** para **q** via implicação se e somente se (i) *s* tem justificação para **p** com base em **e**, (ii) **s** sabe que **q** é dedutível de **p**, e (iii+) pelo menos parte da justificação de **s** para **q** é baseada na satisfação de (i) e (ii). Segue-se dessa caracterização que **nenhuma** justificação baseada em **e** é transmitida de **p** a **q** via implicação se a condição (i), a condição (ii) ou a condição (iii+) não forem satisfeitas. São esses os casos de falha de transmissão.

Os casos mais triviais de falha de transmissão são aqueles em que a condição (iii+) não é satisfeita porque ou a condição (i) ou a condição (ii) não foram satisfeitas, mas que (iii+) teria sido satisfeita caso (i) e (ii) tivessem sido (*vide* TUCKER, 2010b). Vele enfatizar que esses casos envolvem argumentos que não são inadequados para os propósitos de transmissão da justificação dependendo da evidência **e**: se as circunstâncias epistêmicas fossem congênitas à satisfação de (i) e (ii), esses argumentos transmitiriam a justificação baseada em **e** de **p** a **q**. Poderíamos dizer que esses argumentos são **transmissivos** de justificação

dependente de **e**.[93]

Casos mais interessantes de falha de transmissão – ou, para alguns autores (*vide* BEEBEE, 2001), os únicos casos genuínos de falha de transmissão – são aqueles nos quais a condição (iii+) não é satisfeita simplesmente porque não pode ser satisfeita, não importando se as condições (i) e (ii) foram satisfeitas ou não. Esses casos dizem respeito a argumentos **não-transmissivos** de justificação dependente de determinada evidência, *i.e.*, argumentos incapazes de transmitir justificação dependente daquela evidência sob qualquer circunstância epistêmica. ***Gêmeos*** oferece um exemplo. Suponha primeiro que *s* tem justificação independente para Q_2. Naquelas circunstâncias (i) *s* tem justificação de E_2 para P_2. Ademais, (ii) s sabe que P_2 implica Q_2. Porém, *s* não tem justificação para Q_2 em virtude da satisfação de (i) e (ii). Assim, (iii+) não é satisfeita. Suponha agora que *s* não tem justificação independente para Q_2. Assim, não é o caso que (i) *s* tem justificação de E_2 para P_2. Por conseguinte, (iii+) não é sequer satisfeita. Uma vez que não há outra possibilidade – ou *s* tem justificação independente para Q_2 ou não tem – não pode ser o caso que a crença de *s* de que Q_2 seja satisfeita **em virtude de** sua justificação para P_2 a partir de E_2 e de seu conhecimento que P_2 implica Q_2.

Vale notar que nenhum desses casos de falha de transmissão de justificação considerados acima implica a falha do **fechamento** epistêmico. Pois, em nenhum desses casos **s** tem justificação para acreditar que **p**, **s** sabe que **p** implica **q**, e *s* falha em ter justificação para acreditar que **q**.

Não é surpreendente que os epistemólogos envolvidos na discussão sobre falha de transmissão tenham voltado sua atenção principalmente a casos de falha de transmissão envolvendo argumentos não-transmissivos. Alguns epistemólogos têm tentado identificar as condições cuja satisfação seja suficiente para que um argumento seja **não-transmissivo** de justificação com base em determinada

---

[93] Considere ***Cogumelo venenoso***, por exemplo. Suponha que **s** não adquire justificação para P1 a partir de E1 porque **s** ignora E1, ou tem um anulador para a justificação de E1 a P1, ou ignora que P1 implica Q1. Nesses casos, esteja Q1 justificada a **s** ou não, **s** não tem justificação para Q1 **em virtude da** justificação de **s** para P1 a partir de E1 e do conhecimento de **s** de que P1 implica Q1. Contudo, se E1 fosse conhecida por **s** e **s** não tivesse qualquer anulador para a justificação de P1 a partir de E1, e **s** soubesse que P1 implica Q1, **s** teria adquirido alguma justificação para Q1 em virtude de sua justificação para P1 a partir de E1 e de seu conhecimento da implicação de P1 a Q1.

evidência. A próxima seção é voltada para a revisão das propostas mais influentes.

3.2. Variedades de argumentos não-transmissivos

Alguns argumentos não-transmissivos apresentam **explicitamente** sua conclusão entre suas premissas. Suponha que *p* esteja justificado a *s* por *e*, e considere o argumento circular quanto à premissa que deduz **p** a partir da própria premissa **p**. Esse argumento não pode satisfazer a condição (iii+), mesmo que as condições (i) e (ii) sejam satisfeitas. A razão é que nenhuma parte da justificação de **s** para **p** pode ser obtida **em virtude**, dentre outras coisas, da satisfação de (ii). Pois, se (i) for satisfeita, **p** é justificada para **s** pela evidência relevante *e* **independentemente** do conhecimento de **s** da auto-implicação de **p**, e, por isso, não em virtude de (ii).

Argumentos não-transmissivos não são necessariamente argumentos circulares quanto à premissa. Uma fonte diferente de não-transmissibilidade que instancia uma forma mais sutil de circularidade é a dependência das relações evidenciais à informação de fundo ou à informação colateral. Esse tipo de dependência é um fenômeno bastante familiar: a fervura de uma chaleira num fogareiro fornece justificação para se acreditar que a temperatura do líquido está a aproximadamente 100ºC **somente se** o sujeito souber que o líquido é água e que a pressão atmosférica está ao nível do mar. Mas não fornece se o sujeito souber que a chaleira está no topo de uma montanha, ou se souber que a chaleira contém ácido sulfúrico, digamos.

Wright argumenta, por exemplo, que o seguinte arranjo epistêmico, que ele chama de **template da dependência de informação**, é suficiente para a incapacidade do argumento de transmitir justificação.

> Um corpo de evidência, **e**, é uma justificação dependente de informação para uma proposição particular **p** se **e** justificar **p** depender daquilo que se tem como informação colateral, *i*. […] Tal relação é sempre passível de gerar exemplos de falha de transmissão: isso ocorrerá apenas quando os **e**, **p** e **i** particulares tiverem a característica de que os elementos da **i** relevante sejam eles próprios implicados por **p** (junto talvez de outras premissas garantidas). Nesse caso, qualquer garantia que **e** ofereça a **p** não

> será transmissível àqueles elementos de **i**. (2003, p. 59, editado).

A afirmação de que a justificação de **s** para **p** a partir de **e** requer que **s** tenha informação de fundo **i** que seja geralmente entendida como equivalente (nesse contexto) à afirmação de que a justificação de **s** para **p** a partir de **e** depende de algum tipo de justificação independente para se acreditar ou aceitar que **i**.[94]

A instanciação do ***template* de dependência de informação** parece suficiente para a capacidade de um argumento transmitir justificação de **primeira mão**. Considere novamente a seguinte tríade:

> ***Gêmeas***
> E_2: Esta garota se parece com Jéssica.
> P_2: Esta garota de fato é Jéssica.
> Portanto:
> Q_2: Esta garota não é Joselita.

Suponha que a informação de fundo de *s* implica que Jéssica e Joselita são gêmeas indistinguíveis. Imagine que *s* adquire E_2. É intuitivo que E_2 pudesse justificar P_2 para **s** em ***Gêmeas*** somente se **s** tivesse justificação **independente** para acreditar que Q_2. Assim, ***Gêmeas*** instancia o ***template* de dependência de informação**. Note que *s* adquire justificação de primeira mão para Q_2 em ***Gêmeas*** somente se (i) E_2 lhe dá justificação para P_2, (ii) *s* sabe que P_2 implica Q_2, e (iii-pm) *s* adquire justificação de primeira mão para acreditar em Q_2 **em virtude de** (i) e (ii). A satisfação de (iii-pm) requer que a justificação de *s* para acreditar que Q_2 **não** seja independente da justificação de *s* para P_2 a partir de E_2. Assim, quando o

---

[94] Presumivelmente é isso o que quer dizer Wright. Por exemplo, ele resume o ***template* de dependência de informação** dizendo que a justificação de **p** a partir de **e** não pode ser transmitida à consequência de **p**, **q**, "se a justificação para p oferecida por e depender de justificação prévia e independente para q" (WRIGHT, 2002, p. 336, editado). Alhures, Wright observa, no mesmo espírito, que a transmissão pode falhar em "casos em que há justificação para as premissas apenas porque a conclusão já está previamente justificada" (2003, p. 57-58, editado). Como explicamos na seção 5.1, Wright afirma que nós às vezes, temos justificação para **aceitar** proposições de fundo. A noção de aceitação usada por Wright é clarificada na nota 100.

***template* de dependência de informação** é instanciado, (i) e (iii-pm) não podem ser satisfeitos ao mesmo tempo. Em geral, nenhum argumento que satisfaça a esse *template* junto de determinada evidência será transmissivo de justificação de primeira mão com base nessa evidência.

Poderíamos nos perguntar se um argumento dedutivo de **p** a **q** que instancie o ***template* de dependência de informação** será capaz de transmitir justificação **adicional** a **q**. A resposta parece ser afirmativa se a justificação adicional for justificação **independente**. Suponha que o ***template* de dependência de informação** seja instanciado de tal modo que a justificação de **s** para **p** a partir de **e** dependa da justificação independente que **s** tem para **q**. Note que **s** adquire justificação adicional independente para **q** somente se (i) *e* lhe confere justificação para **p**, (ii) *s* sabe que **p** implica **q**, e (iii-ia) *s* adquire uma justificação independente adicional em virtude de (i) e (ii). Essa justificação adicional é independente da justificação prévia que **s** tem para **q** somente se, em particular, a condição (3) da caracterização da justificação independente adicional for satisfeita. (3) diz que se **s** não estivesse previamente justificado em acreditar que **q**, ao aprender **e**, **s** teria adquirido uma justificação de primeira mão para acreditar que **q** via transmissão. (3) implica que se **q** não estivesse previamente justificado para **s**, **e** ainda justificaria **p** para **s**. Assim, a satisfação de (3) é incompatível com a instanciação do ***template* de dependência de informação**, que implica que se *s* não tivesse justificação prévia para **q**, **e não justificaria p** para **s**. A instanciação do ***template* de dependência de informação** impede assim a transmissão de justificação independente.

Como sugerido por Wright (2007, p. 36), a instanciação do *template* de dependência de informação poderia também parecer suficiente para a incapacidade de um argumento transmitir justificação adicional quantitativamente fortalecedora. Essa afirmação pode parecer intuitivamente plausível: talvez seja razoável esperar que, no caso de a justificação de **p** a partir de *e* depender da justificação de outra proposição **q**, a força da justificação disponível para **q** estabeleça um limite superior para a justificação que *e* eventualmente forneça a **p**. Contudo, os exemplos de Wright (2011) e Moretti e Piazza (2013), mencionados na seção 2, parecem enfraquecer essa sugestão. Pois envolvem argumentos que instanciam o *template* de dependência de informação e ainda assim transmitem justificação quantitativamente fortalecedora às suas conclusões.

Alguns autores têm tentado oferecer formalizações bayesianas para o ***template* de dependência de informação** (veja o suplemento sobre **Formalizações Bayesianas do *Template* de Dependência de Informação**). Ademais, Coliva

(2012) propôs uma variante do mesmo *template*. De acordo com o ***template* de dependência de informação**, a justificação de **s** para **p** a partir de **e** falha em ser transmitida para a consequência de **p***,* a proposição **q**, quando a justificação de **s** para **p** exigir que **s** tenha justificação independente para **q**. De acordo com a variante de Coliva, a justificação de **s** para **p** a partir de **e** falha em ser transmitida a **q** quando a justificação de **s** para **p** exigir que **s** faça uma **suposição** independente de que **q**, **seja essa suposição justificada ou não**. Pryor (2012, § VII) pode ser interpretado de modo a oferecer objeções ao *template* de Coliva, que, por sua vez, são respondidas em Coliva (2012).

Até agora temos visto que a não-transmissibilidade pode depender da circularidade quanto à premissa ou da confiança em informação colateral. Há pelo menos uma terceira possibilidade: um argumento pode ser não-transmissivo de justificação pois a evidência na qual estão baseadas as premissas justifica **diretamente** a conclusão, ou seja, **independentemente** do próprio argumento (DAVIES, 2009). Nesse caso, o argumento instancia a **indireção**, pois *s* usar o argumento não seria nada além de um caminho indireto (e desnecessário) para justificar a conclusão. Se **e** justifica **q** diretamente, nenhuma parte da justificação para **q** se baseia, dentre outras coisas, no conhecimento de **s** da relação inferencial entre **p** e **q**. Assim, (iii+) não é satisfeita, sejam (i) e (ii) cumpridas ou não. Eis um exemplo fornecido por Wright (2002):

> ***Futebol***
> E_6: Jones acabou de chutar a bola entre as duas traves.
> P_6: Jones acabou de marcar um gol.
> Portanto:
> Q_6: Está acontecendo um jogo de futebol.

Suponha que *s* adquira a evidência E_6. De acordo com a informação de fundo ordinária (i) E_6 justifica P_6 para *s*, (ii) *s* sabe que P_6 implica Q_6, e E_6 também justifica Q_6 para *s*. Parece falso, porém, que Q_6 esteja justificado para **s em virtude da** satisfação de (i) e (ii). Muito pelo contrário, Q_6 parece justificado para *s* por E_6 independentemente da satisfação de (i) e (ii). Isso porque no cenário efetivo (imaginado) parece verdadeiro que **s** ainda possuiria justificação para Q_6 com base em E_6 ainda que E_6 não justificasse P_6 para **s**. Suponha que **s** tenha de fato notado que o bandeirinha marcou um impedimento de Jones. Contra essa informação de fundo alterada, E_6 já não mais justificaria P_6 para **s**, embora justificasse Q_6 para **s**.

Assim, ***Futebol*** é não-transmissor de justificação dependente de E_6. Em geral, nenhum argumento que instancie a **indireção** em relação a alguma evidência será transmissor de justificação com base nessa evidência.

O ***template*** **de dependência de informação** e a **indireção** são diagnósticos para a incapacidade de um argumento dedutivo transmitir justificação à sua conclusão **q** a partir de suas premissas **p** baseadas em **e**, sendo **e** concebido como uma proposição **criada** capaz de oferecer justificação **inferencial** e (tipicamente) **falível** para **p**. (Note que, embora **e** seja concebida como uma crença, a informação colateral **i**, que é parte do *template*, não precisa ser crida). A justificação para uma proposição **p** poderia vir de outras formas. Por exemplo, tem sido proposto que uma proposição **p** acerca do entorno perceptível do sujeito **s** pode ser justificada pelo fato de **s ver** que **p**. Nesse caso, diz-se que **s** ganha um tipo de justificação **não-inferencial** e **infalível** para acreditar que **p**. Tal perspectiva tem sido explorada pelos **disjuntivistas epistemológicos** (*vide* MCDOWELL 1982, 1994, 2008; PRITCHARD, 2007, 2008, 2009, 2011, 2012).

Pode parecer intuitivamente plausível que, ao ver que **p**, **s** adquira justificação não-inferencial e infalível para acreditar que **p** não dependente da informação de fundo de **s**. Uma vez que a justificação para acreditar que **p** não seria *a fortiori* forçada pela justificação independente de **s** para acreditar em alguma consequência **q** de **p**, o *template* de dependência de informação talvez não se aplique nesses casos. Portanto, poderíamos ser tentados a concluir que quando **s** vê que **p**, **s** adquire uma justificação que é tipicamente transmitida a proposições que **s** sabe serem dedutíveis a partir de **p** (*vide* WRIGHT, 2002). Pritchard (2009, 2012) chega muito perto de endossar explicitamente essa perspectiva.

Essa última perspectiva não está livre de desafios. Suponha que alguém aceite uma noção de justificação epistêmica **internista** dizendo que um fator J é relevante à justificação epistêmica de *s* somente se *s* for capaz de determinar, pela reflexão apenas, se J é ou não satisfeito. De acordo com essa noção, **s** ver que **p** não lhe fornece justificação para acreditar que **p** a menos que **s** possa racionalmente afirmar estar vendo que **p** com base na reflexão apenas. Ver que **p**, porém, é subjetivamente indistinguível de ter uma alucinação de que **p**, ou de estar em algum outro estado delirante no qual apenas **parece** a **s** que ele está vendo que **p**. Por essa razão, poderíamos achar convincente que **s** possa afirmar pela reflexão apenas estar vendo que **p** somente se **s** tem uma razão independente para excluir a possibilidade de apenas parecer a ele que ele vê que **p** (*vide* WRIGHT, 2011). Se for esse o caso, considerando muitos argumentos dedutivos de **p** a **q**, **s** será incapaz

de adquirir justificação não-inferencial e infalível para acreditar que **p** do tipo descrito pelo disjuntivista e capaz de ser transmitida a **q**. Em particular, isso ocorrerá quando **q** for a negação lógica de uma proposição atribuindo a **s** algum estado mental alucinatório no qual *s* tenha apenas a impressão de estar a perceber diretamente que **p**.

O ***template* disjuntivo** de Wright é oferecido como diagnóstico da falha de transmissão de justificação não-inferencial quando a justificação é concebida de maneira internista como sugerido acima.[95] De acordo com Wright (2000), para qualquer proposição **p**, **q** e **r** e qualquer sujeito **s**, o ***template* disjuntivo** é instanciado quando:

> **p** implica **q**;
> a justificação de **s** para **p** consiste em **s** estar em um estado subjetivamente indistinguível de um estado em que **r** seria o caso;
> **r** é incompatível com **p**;
> **r** seria o caso se **q** fosse falsa.

Para ver como esse *template* se aplica, considere a seguinte tríade:

> ***Zebra***
> E_3: Os animais na jaula se parecem com zebras.
> P_3: Os animais na jaula são zebras.
> Portanto:
> Q_3: Os animais na jaula não são mulas disfarçadas para parecerem zebras.

É defensável que a justificação para P_3 a partir de E_3 falha em ser transmitida pela inferência de P_3 a Q_3 devido à satisfação do ***template* de dependência de informação**. Pois, parece ser o caso que **s** poderia adquirir uma justificação para acreditar em P_3 com base em E_3 somente se **s** tivesse uma justificação independente para acreditar em Q_3. Mas suponha que a justificação de **s** para acreditar que P_3 seja baseada não em E_3 mas em **s ver** que P_3. Chamemos **Zebra*** à variante

[95] Wright (2011) descreve esse tipo de justificação como justificação de **segunda ordem** ou como justificação que envolve justificação de segunda ordem. Pensamos que essas caracterização são um tanto enganadoras.

correspondente de **Zebra**. Dada a natureza **não-inferencial** da justificação considerada para P_3, **Zebra*** poderia não instanciar o ***template* de dependência de informação**. No entanto, é fácil ver que **Zebra*** instancia o ***template* disjuntivo**. Para começar, (a) P_3 implica Q_3; (b) a justificação de **s** para acreditar que P_3 é constituída por s ver que P_3, que é subjetivamente indistinguível do estado em que **s** estaria caso não fosse verdade que (R) os animais na jaula são mulas disfarçadas para parecerem zebras; (c) R é incompatível com P_3, e, trivialmente, (d) se Q_3 fosse falsa R não seria o caso.

Uma vez que **Zebra*** instancia o ***template* disjuntivo**, ele é não-transmissivo pelo menos para a justificação em **primeira mão**. Note que **s**, de fato, adquire justificação em primeira mão para Q_3 se, e somente se, (i) **s** tiver justificação para P_3 baseada em ver que P_3, (ii) *s* souber que P_3 implica Q_3, e (iii-pm) **s** adquirir justificação em primeira mão para acreditar que Q_3 em virtude de (i) e (ii). Note também que (iii-pm) requer que a justificação de **s** para acreditar que Q_3 **não** seja independente da justificação de **s** para P_3 com base em ver que P_3. Contudo, se (i) for verdadeira, o ***template* disjuntivo** exigirá que *s* tenha justificação para acreditar que Q_3 **independentemente** da justificação de *s* para P_3 baseada em ele ver que P_3. (Pois se *s* não puder excluir de maneira independente que Q_3 seja falsa, dado (d), (c) e (b), *s* não poderá excluir que a alternativa incompatível R a P_3, que *s* não pode distinguir subjetivamente de P_3 com base em ver que P_3). Assim, quando o ***template* disjuntivo** é instanciado, (i) e (iii-pm) não podem ser satisfeitos ao mesmo tempo.

O *template* disjuntivo tem sido criticado por McLaughlin (2003) por ser instanciado quando a justificação para **p** é falível, ou seja, compatível com a falsidade de **p**. Eis um exemplo oferecido por Brown (2004). Considere o seguinte argumento dedutivo:

Raposa
P_7: O animal na lata de lixo é uma raposa.
Portanto:
Q_7: O animal na lata de lixo não é um gato.

Suponha que *s* tenha justificação falível para acreditar que P_7 com base em sua experiência de parecer que o animal na lata de lixo é uma raposa. Considere agora que R é a negação lógica de P_7. Uma vez que a justificação de **s** para P_7 é falível, a condição (b) acima é satisfeita por *default*. Como podemos rapidamente perceber, as condições (a), (c) e (d) são também satisfeitas. Assim, ***Raposa*** instancia

o ***template* disjuntivo**. É intuitivo pensar, contudo, que ***Raposa*** transmita justificação para a sua conclusão.

Uma resposta simples a McLaughlin é que seu argumento é inoportuno uma vez que a aplicação do *template* disjuntivo visa apenas a justificação **infalível** e não a falível. Uma resposta mais efetiva a McLaughlin, contudo, consiste em refinar as condições listadas no ***template* disjuntivo** de modo a bloquear seu argumento ao mesmo tempo em que permite a esse *template* dar conta da falha de transmissão de justificação tanto falível quanto infalível. Wright (2011), por exemplo, sugere a substituição de (c) pela seguinte condição:[96]

> (c*) **r** é incompatível (não necessariamente com **p** mas) com alguma pressuposição do projeto cognitivo de obtenção de justificação para **p** de maneira relevante.

De acordo com a caracterização de Wright (2011), uma pressuposição de um projeto cognitivo é qualquer condição tal que a pôr em dúvida antes que se leve a cabo o projeto faria com que o sujeito se comprometesse racionalmente com a dúvida sobre a importância ou competência do projeto independente de seu resultado. Para uma ampla classe de projetos cognitivos, eis alguns exemplos de pressuposições: o funcionamento normal e apropriado das faculdades cognitivas relevantes, a confiabilidade dos instrumentos utilizados, a obtenção das circunstâncias congênitas ao método de investigação proposto, a solidez dos princípios de inferência relevantes utilizados no desenvolvimento e agrupamento dos resultados, e assim por diante.

Com (c*) no lugar de (c), ***Raposa*** já não instancia o ***template* disjuntivo**. Pois a verdade de R – a proposição de que o animal na lata de lixo não é uma raposa – parece não comprometer qualquer pressuposição do projeto cógnito de obtenção de justificação perceptual para P_7. Assim, (c*) não é cumprida. Por outro lado, os argumentos que, intuitivamente, não transmitem justificação satisfazem (c*). Considere novamente **Zebra***. Nesse caso, R é a proposição de que os animais na jaula são mulas muito bem disfarçadas para parecerem zebras. Uma vez que R implica que as condições são inadequadas para a obtenção de justificação perceptual para se acreditar em P_3, R parece incompatível com uma pressuposição

---

[96] Brown (2004) critica um refinamento anterior de (c) em Wright (2003) e propõe um reparo alternativo do ***template* disjuntivo**, criticado por sua vez por Wright (2011).

do projeto cognitivo de obtenção de justificação perceptual para P_3. Desse modo, R satisfaz (c*).

A fim de iluminar certos *puzzles* filosóficos (por exemplo, o paradoxo de McKinsey, ilustrado abaixo na seção 5.2) Davies propôs outras condições, as quais ele chama de **princípios limitadores**, cuja satisfação evitaria que um argumento transmitisse justificação. Alguns desses princípios serão discutidos nas seções 5.1 e 5.2. Outras condições são consideradas em Pryor (2012).

Para concluir esta seção, vamos delinear uma explicação da falha de transmissão epistêmica oferecida por Smith (2009),[97] que é bastante diferente daquelas consideradas até agora. De acordo com Smith, a justificação epistêmica requer **confiabilidade**. A crença de um sujeito **s** de que **p**, sustentada com base na crença de **s** de que **e**, é confiável no sentido definido por Smith se, e somente se, em todos os mundos possíveis em que **e** é verdadeira e que são tão **normais** (da perspectiva do mundo efetivo) quanto **e** permite, **p** também é verdadeira. Considere ***Zebra*** novamente. A crença de **s** de que P_3 – de que os animais na jaula são zebras – se mostra confiável no sentido de Smith quando baseada na crença de **s** de que E_3 – que os animais na jaula se parecem zebras. (Disfarçar mulas de modo a se parecerem com zebras é afinal de contas uma prática **anormal**). Sendo assim, todos os mundos possíveis-E_3 que são normais tanto quanto E_3 permite não são mundos nos quais os animais na jaula são mulas disfarçadas. Antes, são mundos-P_3 – isto é, mundos nos quais os animais na jaula **são** zebras.

Smith distingue entre dois modos pelos quais uma crença pode vir a possuir essa propriedade de ser confiável. Uma possibilidade é a de que uma crença de que **p** a possua em virtude da relação modal com a sua base **e**. Nesse caso, *e* é uma base confiável contribuinte. Outa possibilidade é o conteúdo da crença de que **p**, e não a relação modal da crença com a sua base **e**, garantir por si próprio a confiabilidade da crença. Nesse caso, **e** é uma base confiável não contribuinte. Um exemplo do primeiro tipo é a crença de **s** de que P_3, que é confiável por conta de sua relação modal com E_3. Há obviamente muitos mundos suficientemente normais nos quais P_3 é falsa, mas em nenhum mundo suficientemente normal em que P_3 seja falsa E_3 é verdadeira. Um exemplo do segundo tipo é a crença de **s** de que Q_3 com base em E_3. É o conteúdo dessa crença, e não sua relação modal com E_3, que

---

[97] Embora Smith (2009) ofereça uma explicação da **falha de transmissão**, a sua abordagem poderia ser reformulada em termos de **não-transmissibilidade**.

garante sua confiabilidade. Como dito por Smith, não há mundos suficientemente normais nos quais E_3 seja verdadeira e Q_3 seja falsa, mas isso ocorre simplesmente porque não há mundos suficientemente normais nos quais Q_3 seja falsa.

De acordo com Smith, grosso modo, uma inferência dedutiva de **p** a **q** falha em transmitir justificação a **q** relativo à base **e** de **p** se **e** é uma base confiável contribuinte para se acreditar que **p** mas é uma base confiável não-contribuinte para se acreditar que **q**. Nesse caso, a inferência falha em **explicar** a confiabilidade de **q**, mas não – nem mesmo parcialmente – em virtude de se ter inferido essa proposição a partir de **p** (sustentada com base em **e**). ***Zebra*** falha em transmitir justificação a Q_3 relativo à base E_3 de P_3 nesse exato sentido. O trabalho de Smith (2009) também inclui uma abordagem da falha de transmissão de **conhecimento** via inferência válida, criticada por Tucker (2012). Uma discussão dessa abordagem extrapola os objetivos deste verbete.

4. Transmissibilidade como solucionador de dúvidas

Digamos que um sujeito **s duvida** de que **q** apenas no caso em que **s** ou **desacredita** ou **suspende** a crença sobre **q**, a saber, ele não acredita nem desacredita de **q após decidir-se sobre q**. Temos de distinguir entre **s** duvidar de que **q**, **s** ter a mente aberta sobre **q** e **s** não ter qualquer atitude doxástica frente a **q** (*vide* TUCKER, 2010a). Digamos que um argumento dedutivamente válido de **p** para **q** tem o poder de resolver uma dúvida sobre sua conclusão apenas no caso em que é possível que **s** seja racionalmente movido da dúvida sobre **q** à crença de que **q** unicamente em virtude da apreensão do argumento de **p** a **q** e da evidência oferecida a **p**.

Há um amplo acordo na bibliografia de que a propriedade de ser um argumento transmissivo não coincide com a propriedade de ser um argumento capaz de resolver uma dúvida sobre sua conclusão (*vide* BEEBEE, 2001; COLIVA, 2010; MARKIE, 2005; PRYOR, 2004; BERGMANN, 2004, 2006; WHITE, 2006; SILINS, 2005; TUCKER, 2010a). Uma razão para isso é a de que embora a propriedade de ser transmissivo pareça ser uma propriedade genuinamente **epistêmica** de um argumento, a propriedade de resolver uma dúvida parece ser apenas uma característica **dialética**, que varia com a audiência na qual a dúvida ocorre e na qual o argumento é usado para dirimi-la.

A despeito dessas considerações, alguns autores (*vide* DAVIES, 1998, 2003a, 2004, 2009; MCLAUGHLIN, 2000; WRIGHT, 2002, 2003, 2007) têm insistido

que deveríamos conceber a transmissibilidade epistêmica de modo que ela se mostre bastante próxima ou mesmo idêntica à capacidade de resolver dúvidas. Embora alguns desses autores tenham por fim concedido que a transmissibilidade epistêmica não possa ser definida como a capacidade de resolver dúvidas (*vide* WRIGHT, 2011), outros têm tentado articular suas perspectivas na íntegra (*vide* DAVIES, 2003a, 2004, 2009). Suponha que alguém queira dizer que um argumento é transmissivo quando está a serviço de resolver a dúvida do sujeito sobre a sua conclusão. Eis uma maneira de proceder – paralela à análise de Jackson (1987, §6) de quando um argumento comete petição de princípio. Um argumento poderia ser considerado não-transmissivo quando o fato de o sujeito duvidar (ou duvidar por suposição)[98] de sua conclusão, em seu próprio pensamento, exigir racionalmente que o sujeito adote nova suposições de fundo de acordo com as quais as premissas já não sejam justificadas pela evidência relevante (*vide* DAVIES, 2003a, 2004, 2009). Para uma discussão crítica do projeto de Davies, veja Coliva (2010). Como veremos abaixo, pode-se argumentar que a prova de Moore e a inferência central do paradoxo de McKinsey são não-transmissivas nesse sentido.

5. Aplicações

As noções de argumento transmissivo e não-transmissivo, além de interessantes por si só, têm sido usadas na investigação de problemas e questões filosóficas específicas. Um problema importante diz respeito a se a infame prova de Moore a favor do mundo material e se respostas moorianas similares ao cético são bem sucedidas. Outra questão diz respeito à solução do paradoxo de McKinskey. Uma terceira questão diz respeito à explicação oferecida por Boghossian (2001, 2003) do nosso conhecimento da lógica via definições implícitas, criticadas por dependerem de um esquema de argumento não-transmissivo (*vide* EBERT, 2005; JENKINS, 2008). Como o debate sobre esse último tópico está ainda no estágio

---

[98] Davies (2003a, 2004, 2009) distingue entre o projeto **dialético** do falante, que visa convencer um **ouvinte** que duvida de certa proposição **q**, e o projeto **epistêmico** de um sujeito **s**, que visa resolver a questão sobre **q** ser verdadeira. No projeto epistêmico, é o **próprio s** que supõe a falsidade de **q**, ou seja, tem uma dúvida supositiva sobre **q** (tal que a dúvida supositiva de **s** sobre **q** é compatível com **s** ter justificação para acreditar que **q** ou ter permissão para acreditar que **q**).

inicial, é preferível que nos concentremos nos outros dois, que serão revistos nas seções 5.1 e 5.2 respectivamente.

5.1. Provas moorianas e o debate sobre a justificação perceptual

Grande parte do debate contemporâneo sobre a prova de Moore do mundo material (*vide* MOORE, 1939) se mistura com o tópico da transmissão epistêmica e sua falha. A prova de Moore pode ser reconstruída como se segue:

> ***Moore***
> E_8: A minha experiência, em todos seus aspectos, de levantar a mão em frente a meu rosto.
> P_8: Eis uma mão.
> Portanto:
> Q_8: Há um mundo material (uma vez que qualquer mão seja um objeto material existente no espaço).

A evidência E_8 em *Moore* é constituída por uma proposição *crida* por *s*. Alguém poderia sugerir, porém, que essa é uma interpretação errada da prova de Moore (e de suas variantes a serem consideradas em breve). Poder-se-ia argumentar, em outras palavras, que aquilo que oferece justificação a *s* para acreditar em P_8 é a **experiência** que **s** tem de uma mão. Não obstante, muitos dos epistemólogos nesse debate assumem, implícita ou explicitamente, que a experiência que o sujeito tem de algo ser como **p** e a sua crença de estar tendo uma experiência de algo ser como **p** têm o mesmo poder justificatório (WHITE, 2006; SILINS, 2007).

Muitos filósofos pensam que a prova de Moore é mal sucedida. Suas explicações para essa impressão vão na direção de **Moore** ser não-transmissivo em pelo menos um dos sentidos descritos na seção 3 (WRIGHT, 1985, 2002, 2007, 2011) ou de ser não-transmissivo, no sentido pouco usual de ser incapaz de resolver a dúvida sobre sua conclusão (DAVIES, 1998, 2000, 2003a, 2003b, 2004, 2009). Uma explicação diferente é que a prova de Moore, embora transmita justificação, não é dialeticamente ineficaz (*vide* PRYOR, 2004).

De acordo com Wright, existem **proposições angulares** [*cornerstone propositions*], ou simplesmente **pedras-angulares**, para diferentes áreas do discurso. De acordo com a caracterização de Wright, **c** é uma pedra-angular para uma área

de discurso **d** apenas no caso em que para qualquer proposição **p** pertencente a **d**, **p** não poderia estar justificada para **s** se **s** não tivesse justificação independente para aceitar **c** (*vide* WRIGHT, 2004).[99] As pedras-angulares para a área de discurso sobre coisas perceptíveis são, por exemplo, as **negações lógicas das conjecturas céticas**, tal como a proposição de que as experiências do sujeito são nada mais do que alucinações causados pelo gênio maligno cartesiano ou pela Matrix. Wright afirma que a conclusão Q_8 de *Moore* é também uma pedra-angular para a área do discurso sobre coisas perceptíveis. Adaptando a terminologia introduzida por Pryor (2004), a concepção que Wright tem da arquitetura da justificação perceptual trata Q_8 *conservadoramente* com respeito a qualquer hipótese perceptual *p*: se *s* não tivesse justificação independente para Q_8, nenhuma proposição *e* que descrevesse uma percepção aparente poderia fornecer a *s* justificação *prima facie* para qualquer hipótese perceptual *p*. Segue-se disso que *Moore* instancia o *template de dependência de informação* considerado na seção 3.2. Pois Q_8 é parte da informação colateral para a qual *s* precisa de justificação independente no caso de *s* receber alguma justificação para P_8 a partir de E_8. Assim, *Moore* é não-transmissivo. (Veja principalmente WRIGHT 2002). Note que a tese de que a prova de Moore é epistemologicamente inútil por ser não-transmissiva no sentido anteriormente explicado é compatível com a afirmação de que ao saber que E_8, em *Moore*, *s* adquire justificação para acreditar que P_8. Por exemplo, Wright (2004) afirma que todos nós temos um tipo especial de justificação *não-evidencial*, que ele chama de *permissão* [*entitlement*], para aceitar Q_8 assim como também outras pedras-angulares em geral.[100] Assim, ao saber que E_8 adquirimos justificação para P_8. A análise de Wright da prova de Moore e o seu conservadorismo

---

[99] Por exemplo, Wright acredita que uma pedra-angular para a região do discurso sobre os estados mentais das pessoas é a proposição de que outras pessoas têm mentes. Se um sujeito não tem justificação independente para acreditar nessa proposição, a sua observação de que o comportamento e as condições físicas da pessoa são em todos os aspectos como se ela estivesse um determinado estado mental não poderia oferecer justificação a esse sujeito para acreditar que aquela pessoa esteja de fato naquele estado mental (WRIGHT, 2004).

[100] As permissões são, para Wright, **imerecidas** no sentido de não dependerem nem de evidência a *priori* nem a *posteriori*. Ademais, aceitação têm de ser entendida, de acordo com Wright, como uma atitude mais geral do que a crença que inclui a crença como uma subclasse. A aceitação de **p** também inclui atitudes como agir sob a suposição de que **p** ou de tomar **p** por garantido. Consulte o trabalho de WRIGHT (2004).

têm sido amplamente criticados juntamente com a sua teoria da permissão. A apresentação dessas objeções foge ao escopo deste verbete. (Veja, porém, DAVIES 2004, PRITCHARD 2005 e JENKINS 2007. Para uma defesa das perspectivas de Wright, veja, por exemplo, NETA 2007).

Como já antecipado, outros filósofos defendem que a prova de Moore transmite justificação e que a ineficácia tem uma explicação diferente. Uma concepção importante da arquitetura da justificação perceptual, chamada de **dogmatismo** por Pryor (2000, 2004), adota uma forma generalizada de **liberalismo** sobre a justificação perceptual. Essa forma de liberalismo se opõe ao conservadorismo de Wright, e diz que para que se tenha justificação perceptual *prima facie* para se acreditar que **p** a partir de uma percepção aparente de que **p**, **s** não precisa de justificação independente para acreditar na negação de conjecturas céticas ou de outras hipóteses não perceptivas como não-Q_8. Para o dogmático, isso é assim porque as nossas experiências nos dão justificação **imediata** e *prima facie* para acreditar em seus conteúdos. Dizer que a nossa justificação perceptual é imediata é dizer que ela não pressupõe – nem mesmo parcialmente – qualquer justificação para algo mais. Dizer que a nossa justificação é *prima facie* é dizer que ela pode ser anulada por evidência adicional. A nossa justificação perceptual seria anulada, por exemplo, pela evidência de que uma hipótese não perceptível relevante é verdadeira ou tão provável quanto a sua negação. Por exemplo, a justificação perceptual de **s** para acreditar que P_8 na prova de Moore seria anulada pela evidência de que não-Q_8, ou pela evidência de que Q_8 e não-Q_8 são igualmente prováveis. Nesse ponto, o dogmático e Wright concordam. Eles discordam sobre a justificação perceptual de **s** para P_8 exigir justificação independente para se acreditar ou aceitar Q_8. O dogmático nega que **s** precise dessa justificação independente. Assim, de acordo com o dogmático, a prova de Moore **transmite** a justificação perceptual disponível de suas premissas à sua conclusão.[101]

---

[101] O dogmatismo de Pryor considera as percepções como sendo estados mentais diferentes das crenças (embora possuam conteúdo representacional ou proposicional); a justificação perceptual é por isso considerada como não-inferencial. A noção que Pryor (2000, 2004) tem da justificação perceptual é claramente **internista**. As caracterizações recentes que Pryor faz do dogmatismo permitem noções externistas de justificação perceptual. A esse respeito, veja, por exemplo, o manuscrito de Pryor (2013).

O dogmático argumenta (ou poderia argumentar), porém, que a prova de Moore é **dialeticamente** falha (PRYOR, 2004). A ideia é que a prova de Moore é mal sucedida porque é inútil para o propósito de convencer o idealista ou o cético quanto ao mundo externo de que há um mundo material. Em suma, o idealista e o cético global não acreditam haver um mundo material. Uma vez que o idealista e o cético não acreditam em Q_8, é-lhes exigido racionalmente que desconsiderem qualquer evidência **perceptual** oferecida em favor de P_8. Por essa razão, eles rejeitarão a prova de Moore alegando serem suas premissas injustificadas.[102] Moretti (2014) sugere que o dogmático poderia alternativamente defender que a prova de Moore é não-transmissiva porque a experiência de **s** de ver uma mão dá a **s** justificação imediata para acreditar na conclusão Q_8 da prova. De acordo com esse diagnóstico, a prova de Moore é epistemicamente falha pois instancia uma variação da **indireção** na qual a evidência é uma **experiência** de uma mão. A análise de Pryor da prova de Moore tem sido criticada principalmente, ao lado de seu liberalismo, na epistemologia da percepção. (*vide* COHEN, 2002, 2005; SCHIFFER, 2004; WRIGHT, 2007; WHITE, 2006; SIEGEL; SILINS, 2015).

Alguns autores (*vide* WRIGHT, 2003; PRYOR, 2004; WHITE, 2006; SILINS, 2007; NETA, 2010) têm investigado se certas variantes de **Moore** transmitem justificação. Esses argumentos partem de uma premissa como P_8, descrevendo um (suposto) estado de coisas perceptível do mundo externo, e deduzindo dela a negação lógica de uma **conjectura cética** relevante. Considere, por exemplo, a variante de **Moore** que parte de P_8 e substitui Q_8 por:

> Q_8*: Não é o caso que sou um cérebro maneta numa cuba sendo alimentado com uma alucinação de uma mão levantada em frente ao meu rosto.

Chamemos essa variante de **Moore***. Enquanto dogmáticos *à la* Pryor argumentem (ou poderiam argumentar) que **Moore*** é transmissivo embora dialeticamente falho (PRYOR, 2004), os conservadores *à la* Wright defendem (ou poderiam defender) que é não-transmissivo (WRIGHT, 2007). Embora permaneça bastante controverso se **Moore** é transmissivo, os epistemólogos têm encontrado

---

[102] Um diagnóstico similar da ineficácia da prova de Moore foi oferecido por Burge (2003) e Markie (2005).

algumas razões *prima facie* para pensar que argumentos como **Moore*** são não-transmissivos.

Uma diferença importante entre **Moore** e **Moore*** é a seguinte: embora a negação lógica de Q_8 **não** explique o enunciado evidencial E_8 ("A minha experiência é em todos os aspectos como se uma mão estivesse levantada em frente ao meu rosto") aduzido em apoio a P_8, a negação lógica de Q_8* – *i.e.*, não-Q_8* – **explica** E_8 em alguma medida. De acordo com isso, uma vez que não-Q_8* fornece uma explicação potencial para E_8, é intuitivo pensar que E_8 seja **evidência** (talvez uma evidência muito fraca) para se acreditar que não-Q_8*. É fácil concluir disso que *s* não pode adquirir justificação para acreditar que Q_8* via transmissão através de **Moore*** ao aprender E_8. Pois é intuitivo pensar que se fosse esse o caso, E_8 deveria contar como evidência a favor de Q_8*. Mas isso é impossível: a mesma proposição não pode simultaneamente ser evidência para uma hipótese e para a sua negação lógica. Ao formalizar intuições desse tipo, White (2006) avançou um argumento bayesiano simples para mostrar que **Moore*** e variantes similares de **Moore** não transmitem justificação.[103] Para uma discussão, consulte o trabalho de Silins (2007). Para respostas a White, veja, por exemplo, Weatherson (2007), Kung (2010) e Moretti (2015).

---

[103] Eis o argumento de White em maior detalhe. White modela a **aquisição de justificação** com um **aumento na credencial racional**, de modo que **s** adquire justificação para **x** a partir de **y** somente se Pr(**x**|**y**) > Pr(**x**), ou seja, **y confirma x**. É plausível que Pr(E8|P8) ≅ Pr(E8|não-Q8*) ≅ 1, isto é, a credencial de **s** em E8 deveria ser próxima da certeza caso a verdade de P8 ou a verdade de não-Q8 lhe seja dada. Ademais, uma vez que **s** em geral não deveria esperar ter uma experiência de ter uma mão, Pr(E8|P8) < 1, ou seja, a credencial prévia de **s** em E8 deveria estar longe da certeza. Assim, Pr(E8|P8) > Pr(E8) e Pr(E8|não-Q8*) > Pr(E8). A primeira desigualdade implica que Pr(E8|P8) > Pr(E8), e a segunda que Pr(não-Q8*|E8) > Pr(não-Q8*). Assim, E8 confirma tanto P8 quanto não-Q8*. Isso indica que quando **s** aprende E8, s adquire alguma justificação tanto para P8 quando para não-Q8*. Pode-se mostrar que Pr(não-Q8*|E8) > Pr(não-Q8*) implica que Pr(Q8*|E8) < Pr(Q8*). Isso indica que quando **s** aprenda E8, a justificação de **s** para Q8* **diminui**. Assim, parece que quando **s** tem uma experiência como se houvesse uma mão diante de seu rosto, **s** não poderia adquirir justificação para Q8*. White conclui disso que se **s** tem justificação perceptual para P8, essa justificação não pode ser transmitida de P8 à sua consequência lógica Q8. (Para uma explicação mais completa do formalismo, veja o suplemento sobre as **Formalizações bayesianas do *template* de dependência de informação**).

Da análise acima é fácil concluir que o ***template* de dependência de informação** é satisfeito por **Moore*** e provas parecidas. Note, com efeito, que se E_8 for evidência tanto para P_8 quanto para não-Q_8, parece correto dizer que **s** pode adquirir justificação para acreditar que P_8 somente se **s** tiver justificação independente para **desacreditar** em não-Q_8* e, por conseguinte, para acreditar que Q_8*. Uma vez que não-Q_8* conta como uma hipótese **não-perceptível** para Pryor, isso nos dá uma razão para duvidar do dogmatismo (WHITE, 2006).[104]

Coliva (2005, 2012) defende uma perspectiva, batizada por ela mesma de **moderatismo**, que visa ser meio termo entre o conservadorismo de Wright e o dogmatismo de Pryor. Por um lado, o moderado defende – contra o conservador – que as pedras-angulares não podem ser justificadas e que para possuir justificação perceptual *s* não precisa de justificação para aceitar quaisquer pedras-angulares. Por outro lado, o moderado afirma, contra o dogmático, que para possuir justificação perceptual **s** precisa **supor** (sem justificação) pedras-angulares relevantes.[105] Com base em sua variante do ***template* de dependência de informação** descrito na seção 3.2, Coliva conclui que nem **Moore**, e nem qualquer prova como **Moore***, são transmissivas. Para uma discussão crítica do moderatismo, veja, por exemplo, Avnur (2017), Baghramian (2017), Millar (2017) e Coliva (2017).

Disjuntivistas epistemológicos como McDowell e Pritchard têm argumentado que em casos paradigmáticos de conhecimento perceptual, aquilo que confere

---

[104] Um dos argumentos bayesianos de White (2006) contra o dogmatismo parece atestar que o ***template* de dependência de informação** é satisfeito por **Moore***. White argumento que uma vez que Pr(não-Q8*|E8) > Pr(não-Q8*), isto é, E8 confirma não-Q8* – não se segue necessariamente que Pr(E8|E8) ≤ Pr(Q8*|E8). Essas duas últimas desigualdades implicam trivialmente que Pr(P8|E8) < Pr(Q8*). Como sugere White, se modelarmos a justificação epistêmica como credencial racional suficientemente alta, a última desigualdade diz que E8 pode justificar P8 somente se houver justificação prévia para Q8*. Suponha que **j** seja o limiar de justificação. A desigualdade implica que Pr(P8|E8) > **j** somente se Pr(Q8*) > **j**. Para resposta a White, veja por exemplo Silins (2007), Weatherson (2007), Kung (2010) e Moretti (2015). Para uma explicação mais completa do formalismo, veja o suplemento sobre as **Formalizações bayesianas do *template* de dependência de informação.**

[105] Embora Pryor (2000, 2004) não seja explícito sobre esse ponto, ele parece aceitar implicitamente que a experiência de **s** de como se fosse que **p** fornece justificação prima facie para **p** esteja **s pressupondo** ou não qualquer pedra-angular.

justificação a *s* para acreditar que P_8 é, não E_8, mas o estado factivo de *s* de ver que P_8. Isso tem consequências – poder-se-ia argumentar – para a questão de se *Moore** transmite justificação proposicional. Pritchard defende explicitamente a tese de que quando *s* vê que P_8, vindo com isso a saber que P_8, *s* pode vir a saber, através de uma inferência a partir de P_8, a negação de qualquer hipótese cética inconsistente com P_8, como Q_8* (cf. PRITCHARD 2012, 129-30). Isso poderia encorajar a crença de que, para Pritchard, a inferência em *Moore** pode transmitir justificação para P_8 com base em *s* ver que P_8 através da implicação de P_8 a Q_8* (veja LOCKHART 2018 para um argumento explícito desse tipo). Essa última afirmação deve ser tratada com algum cuidado.

Como vimos na seção 2, Pritchard defende que quando um sujeito sabe que **p** com base na evidência **e**, esse sujeito pode saber a consequência **q** de **p** através de uma inferência a partir de **p** somente se **e** der apoio suficiente a **q**. Para Pritchard, essa condição é satisfeita quando o apoio que **s** tem para acreditar que P_8 é constituído por **s** ver que P_8, a situação epistêmica de **s** é objetivamente boa (*i.e.*, as faculdades cognitivas de **s** estão funcionando apropriadamente num ambiente cooperativo) e a hipótese cética excluída por Q_8* não foi epistemicamente motivada. Pois, nesse caso, **s** tem um apoio **factivo** reflexivamente acessível para acreditar que P_8 que **implica** – e, por conseguinte, apoia suficientemente – Q_8*. Desse modo, nada nesse caso depende de **s** competentemente deduzir Q_8* de P_8, vindo com isso a saber que Q_8 com base em P_8.

Se depois de **deduzir** uma proposição de outra **s** vem a acreditar justificadamente que Q_8* pela primeira vez, a inferência de P_8 a Q_8* defensavelmente transmite justificação **doxástica**. (Veja o suplemento sobre **Transmissão de Justificação Proposicional *versus* Transmissão de Justificação Doxástica**). É mais dúbio, porém, se, quando o apoio de **s** para P_8 é constituído por **s** ver que P_8, **Moore*** também transmite justificação **proposicional**. Por exemplo, alguém poderia defender que **Moore*** é não-transmissivo devido a instanciar o ***template* disjuntivo** descrito na seção 3.2 (WRIGHT, 2002). Em primeiro lugar, P_8 implica Q_8*, de modo que (a) é satisfeita. Seja R* a proposição de que **s**, ao invés de ter mãos, está tendo uma alucinação de ter a sua mão levantada em frente a seu rosto. Uma vez que R* seria verdadeira caso Q_8* fosse falsa, (d) é também satisfeita. Considere, além disso, as bases da justificação de **s** para P_8 como sendo **s** vê que P_8. Uma vez que essa experiência é para **s** um estado indistinguível de um estado no qual R* é verdadeiro, a condição (b) é também satisfeita. Finalmente, poder-se-ia argumentar que a proposição de que o sujeito não está tendo uma alucinação é uma pressuposição

do projeto cognitivo de adquirir informação do ambiente através da percepção. Segue-se que R* é incompatível com uma pressuposição do projeto cognitivo de **s** de adquirir informação do ambiente através da percepção. Sendo assim, (c*) parece também ser cumprida. Portanto, **Moore*** não transmite a Q_8* a justificação que **s** possui para P_8.

Para resistir a essa conclusão, um disjuntivista poderia insistir que **Moore***, relativo ao apoio de **s** para P_8 fornecido por **s** ver que P_8, nem sempre instancia o ***template* disjuntivo**, em particular porque a condição (b) não é necessariamente cumprida (LOCKHART, 2018). Recorrendo à distinção feita por Pritchard (2012), alguém poderia defender que (b) não é necessariamente cumprida pois **s**, embora incapaz de discriminar perceptualmente entre ver que P_8 e meramente ter uma alucinação de que P_8, tem evidência que favorece a hipótese de que ele está no primeiro estado. Para Pritchard, isso acontece, como já vimos, quando **s**, estando em boas condições epistêmicas, vê que P_8; e quando a conjectura cética de que **s** está tendo uma alucinação de uma mão não foi epistemicamente motivada. Nesse caso, **s** está em posição de vir a saber que Q_8*, por meio de uma inferência a partir de P_8, ainda que seja incapaz de discriminar perceptualmente uma situação da outra.

A tese de Pritchard de que, em boas condições epistêmicas, o apoio factivo de **s** para acreditar que P_8 coincide com *s* ver que P_8 é reflexivamente acessível é controversa (PIAZZA, 2016; LOCKHART, 2018). Uma vez que essa tese é essencial à afirmação de que **Moore*** pode não instanciar o ***template* disjuntivo** e, por isso, transmitir justificação proposicional, essa última afirmação está também aberta à controvérsia.

Alguém poderia explicar a ineficiência de **Moore** e de provas similares de uma forma diferente dos diagnósticos apresentados até agora. Essa nova abordagem diagnostica as provas moorianas como não-transmissivas no sentido preciso (discutido na seção 4) de serem incapazes de resolver a dúvida sobre suas conclusões.

Os diagnósticos de não-transmissibilidade como incapacidade de resolver dúvidas podem ser sistematizados recorrendo-se a **princípios de limitação**, ou seja, princípios que restringem a transmissão de justificação. Por exemplo, um princípio de limitação que parece explicar por que **Moore** é não-transmissível por ser incapaz de resolver a dúvida sobre sua conclusão foi proposto por Davies (2009):[106]

---

[106] Os vários princípios de limitação de Davies passaram por várias transformações ao longo do tempo (DAVIES 1998, 2000, 2003a, 2009). Críticas importantes podem ser encontradas em McLaughlin (2003).

> PL: A justificação a partir de **e** para acreditar na(s) premissa(s) **p** de um argumento válido com a conclusão **q** não pode ser transmitida da(s) premissa(s) à conclusão se a dúvida sobre **q** exigir racionalmente e de forma direta a aceitação de um anulador para a justificação de **p** a partir de **e**.

A antecedente de (PL) parece ser satisfeita por E_8, P_8 e Q_8. Suponha que **s** duvide (em seu pensamento) de Q_8. Isso por si só já faria com que **s** duvidasse racionalmente que E_8 justifica de fato P_8. Assim, **Moore** passa a ser não-transmissivo quando (PL) está em operação. (*Mutatis mutandis*, a mesma explicação também se aplica a **Moore***).

De modo bastante interessante, qualquer argumento que satisfaça o ***template* de dependência de informação** também satisfará a antecedente de (PL). Suponha que a justificação para a premissa **p** a partir de **e** num argumento dedutivamente válido com a conclusão de que **q** seja uma condição à justificação independente para **q**. Isso implica que qualquer sujeito que examine o argumento e tenha uma dúvida acerca de **q** será racionalmente compelido a aceitar um anulador para a justificação de **p** baseada em **e**. Assim, a não-transmissibilidade como incapacidade de satisfazer (iii+) devido à dependência de informação colateral implica a não-transmissibilidade como incapacidade de resolver dúvidas.

5.2. O paradoxo de McKinsey

McKinsey (1991, 2002, 2002, 2007) ofereceu um argumento, por *reductio*, a favor da incompatibilidade do acesso privilegiado em primeira pessoa ao conteúdo mental e o externismo sobre o conteúdo mental. A tese do acesso privilegiado diz, grosso modo, que é necessariamente verdadeiro que se um sujeito *s* está pensando que **x**, então *s* pode em princípio saber *a priori* (ou de maneira não-empírica) que ele próprio está pensando que **x**. O externismo sobre o conteúdo mental diz, grosso modo, que predicados da forma "está pensando que **x**", por exemplo, "está pensando que a água é molhada", expressam propriedades que são **amplas**, no sentido de que a possessão dessas propriedades por **s** implica lógica ou conceitualmente a existência de objetos contingentes relevantes à mente de **s**, por exemplo, a água. McKinsey argumenta que **s** pode raciocinar ao longo da seguinte linha:

Água
P_9: Estou pensando que a água é molhada.
P_{10}: Se estou pensando que a água é molhada, então estou (ou a minha comunidade linguística está) imerso num ambiente que contém água.
Portanto:
Q_9: Estou (ou a minha comunidade linguística está) imerso num ambiente que contém água.

Água produz um absurdo. Se a tese do acesso privilegiado é verdadeira, **s** sabe **não-empiricamente** que P_9. Se o externismo semântico é verdadeiro, **s** sabe *a priori*, pela mera análise conceitual, que P_{10}. Uma vez que P_9 e P_{10} implicam Q_9 e o conhecimento é presumivelmente fechado sob implicação conhecida, **s** sabe que Q_9 – que é uma proposição empírica – simplesmente por deduzi-la de maneira competente a partir de P_9 e P_{10} e sem conduzir qualquer **investigação empírica**. Como isso é um absurdo, McKinsey conclui a tese do acesso privilegiado ou o externismo semântico tem de ser falso.

Uma maneira de resistir à conclusão **incompatibilista** de McKinsey de que a tese do acesso privilegiado e o externismo sobre o conteúdo mental não podem ser ambos verdadeiros é argumentar que ***Água*** é não-transmissivo. Uma vez que o conhecimento é presumivelmente fechado sob implicação, permanece verdadeiro que *s* não pode saber que P_9 e P_{10} sem deixar de saber que Q_9. O paradoxo de McKinsey, porém, se origina da conclusão mais forte – motivada pela afirmação de que ***Água*** é um argumento dedutivamente válido que contém premissas conhecíveis não-empiricamente – de que **s**, ao avançar ***Água***, poderia vir a saber **não-empiricamente** a proposição **empírica** Q_9 de que ele ou os membros de sua comunidade tiveram contato com água. É precisamente isso que não poderia acontecer se ***Água*** fosse não-transmissivo: nesse caso, **s** não poderia aprender Q_9 com base em sua justificação não-empírica para P_9 e P_{10} (WRIGHT, 2000, 2003, 2011; DAVIES, 1998, 2000, 2003a, 2003b, 2009).

Uma primeira possibilidade de defender a tese de que ***Água*** é não-transmissivo é argumentar que ***Água*** instancia o ***template* disjuntivo** (considerado na seção 3.2). A esse respeito, confira WRIGHT, 2000, 2003, 2011). Se ***Água*** é não-transmissivo, **s** poderia adquirir justificação ou o conhecimento de que P_9 e P_{10} somente se **s** estivesse na posse de justificação ou conhecimento independente

de que Q_9 (e, para evitar o resultado absurdo do qual McKinsey se afasta, essa justificação independente para Q_9 presumivelmente deveria ser empírica). Se esse diagnóstico estiver correto, não podemos negar P_9 ou P_{10} a fim de bloquear a consequência intuitivamente falsa de que *s* poderia adquiri conhecimento da proposição empírica Q_9 em virtude de seu conhecimento não-empírico.

Para reforçar a tese de que ***Água*** instancia o ***template*** **disjuntivo**, poder-se-ia enfatizar em primeiro lugar que o tipo de externismo sobre o conteúdo mental subjacente a P_{10} em ***Água*** é compatível com a possibilidade de **s** ter uma ilusão quanto ao conteúdo. Fosse esse o caso com P_9 em ***Água***, **s** teria a impressão de, através da introspecção, acreditar que a água é molhada ao mesmo tempo em que não haja qualquer coisa que seja o conteúdo de sua crença. Considere:

> R: "água" **não** se refere a qualquer categoria natural de modo que **não** há qualquer conteúdo expresso pela frase "a água é molhada".

O estado de **s** de ter justificação introspectiva para acreditar que P_9 é defensavelmente indistinguível subjetivamente de uma situação em que R seja verdadeiro. A condição (b) do ***template*** **disjuntivo** é, desse modo, satisfeita. Além disso, R parece incompatível com uma pressuposição óbvia do projeto cognitivo de **s** de obter justificação introspectiva para acreditar que P_9, pelo menos se o conteúdo de que a água é molhada contido em P_9 depender de **s** ou de sua comunidade linguística estar em contato com a água. Assim, a condição (c*) é também satisfeita. Ademais, P_9 implica Q_9 (quando P_{10} está na informação de fundo). Por conseguinte, a condição (a) é cumprida. Se também pudéssemos mostrar que (d) é satisfeita em ***Água***, no sentido de seu se Q_9 fosse falsa R seria verdadeira, mostraríamos que o ***template*** **disjuntivo** é satisfeito por ***Água***. Wright (2000), por exemplo, considera que (d), de fato, é satisfeita e conclui que o ***template*** **disjuntivo** é satisfeito por ***Água***.

Infelizmente, a afirmação de que (d) é satisfeita em ***Água*** não pode ser facilmente reivindicada (WRIGHT, 2003). A condição (d) é satisfeita em ***Água*** somente se for o caso que se **s** (ou a sua comunidade linguística) não estivesse situado em um ambiente contendo **água**, o termo "água" não se referiria a qualquer categoria natural. Isso é verdadeiro somente se o mundo possível **w** mais próximo, no qual a antecedente dessa contrafactual é verdadeira, for como a *Terra Seca*, de Boghossian (1997) – a saber, um mundo onde ninguém teve qualquer contato com

qualquer tipo de água e todos os contatos aparentes com ela são sempre devido à alucinação multissensorial. Se **w** não é a *Terra Seca*, mas a *Terra Gêmea* de Putnam, a contrafactual torna-se falsa, pois nesse mundo possível as pessoas geralmente têm contato com uma categoria natural, embora não tendo H_2O como composição química. Uma vez que determinar qual das duas, a *Terra Seca* ou a *Terra Gêmea*, é modalmente mais próxima ao mundo efetivo (supondo que **s** esteja no mundo efetivo) seja uma tarefa esquiva, a afirmação de que ***Água*** instancia o ***template* disjuntivo** parece não ter tão segura.[107]

Porém, uma dissolução alternativa do paradoxo de McKinsey, também baseada num diagnóstico de não-transmissibilidade, parece estar disponível se considerarmos a proposição (Q_{10}) que diz que **s** (ou a sua comunidade linguística) está situado num ambiente que contém alguma **substância aquosa** (WRIGHT, 2001, 2011). Essa estratégia alternativa supõe que Q_{10}, e não Q_9, é uma pressuposição do projeto cognitivo de **s** de adquirir justificação introspectiva para P_9.

Ainda que *Água* não instancie o ***template* disjuntivo**, um novo diagnóstico do que está errado com o paradoxo de McKinsey poderia repousar na afirmação de que o argumento diferente produzido pela expansão de ***Água*** com Q_{10} como conclusão, chamemos-lhe ***Água****, instancia o ***template* disjuntivo**. Se R é a mesma proposição exibida acima, é fácil ver que ***Água**** satisfaz as condições (d), (b) e (c*) do ***template* disjuntivo**. Ademais, (a) é satisfeito pelo menos no sentido d que parece *a priori* que P_9 via Q_9 implica Q_{10} (se P_{10} estiver entre as informações de fundo) (WRIGHT, 2011). De acordo com esse novo diagnóstico de não-transmissibilidade, o que seria paradoxal é que *s* pudesse adquirir justificação para Q_{10} em virtude de sua justificação não-empírica para P_9 e P_{10} e seu conhecimento da conexão *a priori* de P_9, P_{10} via Q_9 com Q_{10}. Se seguirmos a sugestão[108] de Wright (2003) de que **s** tem **permissão** para aceitar Q_{10} – a saber, aceitar a pressuposição de que há uma substância aquosa que confere a "água" a sua extensão – ***Água*** torna-se **inocuamente**

---

[107] As coisas ficam piores se considerarmos a reformulação de Wright (2011) de (d) como (d*): **não-q implica r**. Nesse caso, é claro que ***Água* não** instancia o (assim reformulado) ***template* disjuntivo**. Pois parece possível que **s** (ou a comunidade de **s**) não esteja situado num ambiente que contenha água – e, por isso, não-Q9 é verdadeira – mas que "água" **se refira**, não obstante, a uma categoria natural (a substância aquosa que abunda a Terra Gêmea) – de modo que R é falsa.

[108] Endossado de maneira mais hesitante em WRIGHT (2011).

transmissivo, e o aparente paradoxo que ronda ***Água*** desaparece. Isso é assim pelo menos se concedermos que é *a priori* que a água é a substância aquosa com a qual estamos em contato, uma vez que é pressuposto que há alguma substância aquosa com a qual estamos de fato em contato. Para uma crítica útil às respostas desse tipo ao paradoxo de McKinsey, veja Sainsbury (2000), Pritchard (2002), Brown (2003, 2004), Mclaughlin (2003), Mckinsey (2003) e Kallestrup (2011).

De acordo com uma interpretação diferente, o paradoxo gerado por ***Água*** diz que **s** estaria em posição de **resolver a questão** – no sentido de **remover a dúvida** – sobre se ele ou sua comunidade estão situados num ambiente que contém água apenas através da reflexão sobre o conteúdo de seus estados mentais e pela constatação de alguma implicação específica do externismo sobre o conteúdo, mas sem se engajar em qualquer investigação empírica. Se aceitarmos essa interpretação, um modo de dissolver o paradoxo é mostrar que ***Água*** é não-transmissivo precisamente no sentido de ser incapaz de resolver a dúvida sobre sua conclusão (DAVIES, 1998, 2000, 2003a, 2009). Como vimos na seção anterior, os diagnósticos de não-transmissibilidade como incapacidade de resolver dúvidas podem ser sistematizados com a ajuda de **princípios de limitação**. Considere então o seguinte princípio de limitação, que é aludido, ainda que não explicitamente formulado, em Davies (2009):

> PL*: A justificação a partir de $\mathbf{e_1}$ e $\mathbf{e_2}$ para se acreditar respectivamente nas premissas $\mathbf{p_1}$ e $\mathbf{p_2}$ de um argumento válido com conclusão **q** não pode ser transmitida das premissas à conclusão se a dúvida quanto a **q** tomada em conjunto com a aceitação da premissa $\mathbf{p_2}$ sendo apoiada por $\mathbf{e_2}$ exigisse racionalmente de modo direto a aceitação de um anulador para a justificação de $\mathbf{p_1}$ a partir de $\mathbf{e_1}$.[109]

Suponha que a antecedente de (PL*) seja satisfeita por um argumento elaborado por **s**. Se **s** duvida da conclusão do argumento, **s** também deveria duvidar pelo menos de uma de suas premissas. Assim, o argumento é incapaz de dissipar a dúvida sobre a sua conclusão, e, nesse sentido, é não-transmissivo. Pode-se

---

[109] Davies (2003a) faz uso de um princípio de limitação que, segundo McLaughlin (2003), é falho. Substituímos aqui esse princípio de limitação por (PL*).

argumentar que ***Água*** satisfaz a antecedente de (PL*), sendo nesse sentido não-transmissivo.

Considere E_9 como sendo a teoria do externismo sobre o conteúdo mental. Como já vimos, E_9 dá a **s** justificação para acreditar que P_{10} em ***Água***, ou seja, a condicional: "se estou pensando que a água é molhada, estou situado (ou a minha comunidade linguística está) num ambiente que contém água". Note que E_9 confere justificação a *s* não apenas para P_{10}, mas também para a seguinte condicional:

> Se há um conteúdo tal que a proposição de que a água é molhada é pensada por mim, então (Q_9) estou situado (ou minha comunidade linguística está) num ambiente que contém água.

Suponha agora que *s* duvide de Q_9. Uma vez que Q_9 é a consequente da condicional acima, aceita por **s**, **s** está comprometido em duvidar de sua antecedente. Assim, *s* tem de duvidar que há um conteúdo com a proposição de que a água é molhada. Mas a dúvida de *s* de que há tal conteúdo em seu pensamento requer racionalmente que *s* aceite um anulador para a sua justificação em acreditar que P_9 oferecida por sua evidência reflexiva E_{10}. Pois, se não há conteúdo como a proposição de que a água é molhada para o pensamento de *s*, *s* não pode estar pensando que a água é molhada. Em conclusão, parece que ***Água*** satisfaz a antecedente de (PL*) e, por conseguinte, parece se mostrar não-transmissivo no sentido de não ser capaz de resolver a dúvida precedente sobre sua conclusão. Para críticas veja Beebee (2001), Pritchard (2002), McLaughlin (2003) e McKinsey (2003).

Suplementos

A. Transmissão de justificação proposicional versus transmissão de justificação doxástica

Poucos filósofos – principalmente Silins (2005) e Tucker (2010a, 2010b) – têm argumentado que a transmissão e a falha de transmissão da justificação deveriam ser primariamente concebidas como um fenômeno pertencente à justificação **doxástica** e não à justificação proposicional, e que argumentos não-transmissivos de justificação proposicional podem ainda assim transmitir justificação doxástica.

Como consequência, alguns argumentos filosóficos enigmáticos considerados defectivos por serem não-transmissivos de justificação proposicional deveriam ser reavaliados como transmissivos de justificação doxástica.

A transmissão de justificação doxástica obedece, presumivelmente, condições paralelas àquelas delineadas na seção 2 acerca da transmissão de justificação proposicional. A justificação doxástica de um sujeito **s** para **p** é transmitida à consequência **q** de **p** se, e somente se, (i^) **s** acredita justificadamente que **p**, (ii^) **s** deduz **q** a partir de **p** de maneira competente e (iii+^) *s* acredita justificadamente que **q** de tal modo que pelo menos parte de sua justificação para **q** tenha sido adquirida por ele **em virtude** da satisfação de (i^) e (ii^). A dedução competente que **s** faz de **q** a partir de **p** requer que **s** retenha a crença justificada de que **p** por meio da dedução, que não haja anuladores relevantes, e assim por diante. Veja, por exemplo, TUCKER, 2010a). Segue-se que a falha de transmissão de justificação doxástica é instanciada – no caso desse fenômeno ser de fato instanciado se, e somente se, (i^), (ii^) ou (iii+^) não forem satisfeitos e, em casos interessantes, quando (iii+^) não é satisfeito embora (i^) e (ii^) o sejam.

Por que o fenômeno da transmissão epistêmica deveria dizer respeito principalmente à justificação doxástica? Em reposta, poderíamos notar que a transmissão epistêmica é valorosa primariamente porque é um meio de se alcançar o objetivo de formar crenças doxasticamente justificadas através de inferências. Para alcançar esse objetivo é preciso que nossas inferências transmitam justificação doxástica ao invés de justificação proposicional. Essa é uma razão pela qual deveríamos primariamente nos interessar pela transmissão de justificação doxástica (SILINS 2005; TUCKER, 2010a). Deveríamos notar, além disso, que ao caracterizar a transmissão como um fenômeno principalmente relacionado à justificação proposicional, acabaríamos por ter de considerar muitos argumentos intuitivamente transmissivos como não-transmissivos. Considere a seguinte inferência:

Cor
P. Este objeto é vermelho.
Portanto:
Q. Este objeto é colorido.

Cor parece instanciar a **indireção** (*vide* seção 3.2), e, por isso, não transmite justificação proposicional. No entanto, parece bastante claro que ***Cor*** é um argumento transmissivo. Uma maneira eficaz de preservar essa intuição consiste em localizar

a transmissão epistêmica no nível doxástico. Se **s** acredita justificadamente que P mas não acredita justificadamente que Q através de uma dedução competente de P para Q, *s* pode formar a crença justificada de que Q vindo com isso a satisfazer a condição (iii+^). ***Cor*** mostrar que argumentos não-transmissivos de justificação proposicional que instanciam a **indireção** podem transmitir justificação doxástica. O mesmo parece valer para argumentos que instanciam o ***template* de dependência de informação**. Considere uma argumento dedutivamente válido de **p** a **q** não-transmissivo de justificação proposicional e que satisfaça esse *template*. Se **s** tiver justificação para acreditar que **q** e não se incomodar inicialmente de formar a crença de que **q**, é defensável que *s* possa adquirir justificação **doxástica** para acreditar que **q** depois de adquirir evidência **e** que justifique **p** e fazer uma dedução competente de **q** a partir de **p** (SILINS 2005; TUCKER 2010a).

Como dito, as teses que acabamos de ilustrar se aplicam a argumentos filosoficamente controversos considerados por muitos como não-transmissivos de justificação proposicional; elas dão apoio a uma avaliação mais favorável de que tais argumentos estão a serviço a da melhora da posição epistêmica de *s* perante suas conclusões através da justificação doxástica. Entre tais argumentos filosoficamente controversos estão a prova de Moore do mundo externo (*vide* seção 5.1) e o argumento da zebra de Dretske (SILINS, 2005; TUCKER, 2010a). Silins (2005) argumenta, também, que ao nível doxástico é muito menos claro que ainda tenhamos um contraste entre falhas de **transmissão** e falhas de **fechamento**. Para uma resposta interessante a essas afirmações, confira Smith (2009).

B. Formalizações bayesianas do *template de dependência de informação*

Os epistemólogos bayesianos têm tentado formalizar as explicações da transmissão e não-transmissão da justificação; eles têm se concentrado no ***template* de dependência de informação**. Muitos epistemólogos diriam que uma formalização bayesiana aceitável desse *template* iluminaria sua estrutura racional e, em alguns casos, validaria a explicação da não-transmissibilidade na qual ela reside. Nesta seção apresentaremos os modelos avançados por Okasha (2004), Chandler (2010) e Moretti (2012). O trabalho de Chandler (2013) também oferece um modelo de revisão de crenças ao estilo AGM sobre o qual não nos ocuparemos neste verbete.

O bayesiano pressupõe que a crença racional vem em graus e que os graus de crença racional ou credenciais obedecem ao cálculo de probabilidades.

Considere uma proposição qualquer **x**. A expressão Pr(**x**) – chamada de **probabilidade incondicional** de **x** – é interpretada pelo bayesiano como aquilo que fornece o grau de crença de um sujeito racional **s** em **x**. Na teoria da probabilidade, a expressão Pr(**x**|**y**) – chamada de **probabilidade condicional de x** dado **y** – é geralmente definida como Pr(**x** & **y**)/Pr(**y**) contanto que Pr(**y**) > 0. (Doravante, sempre que usarmos a expressão da forma Pr(…|**y**), pressuporemos que Pr(**y**) > 0). A Pr(**x**|**y**) é interpretado pelo bayesiano como aquilo que fornece o grau de crença que *s* teria em *x* se a verdade de **y** lhe fosse dada. O bayesiano diz que **y confirma** (de maneira incremental) **x** se e somente se Pr(**x**|**y**) > Pr(**x**). Ademais, o bayesiano diz que **y** confirma (de maneira incremental) **x condicional à** proposição **z** se e somente se Pr(**x**|**y** & **z**) > Pr(**x**|**z**). Todos os modelos bayesianos de transmissibilidade e não-transmissibilidade aqui considerados assumem haver uma relação íntima entre graus de justificação epistêmica e graus de crença racional, de modo que essa última possa representar fielmente a primeira.

O enquadramento de Okasha (2004) repousa em duas outras suposições:

> (A1) a afirmação de que **s aprender que y lhe daria algum grau de justificação para x** e a afirmação de que **y confirma x** traduzem-se mutuamente.
> (A2) a afirmação de que **s** aprender que **y** lhe daria algum grau de justificação para **x dada a informação de fundo z** e a afirmação de que **y** confirma **x condicional a z** traduzem-se mutuamente.

Okasha essencialmente propõe que se traduza o ***template* de dependência de informação** na seguinte tríade:

> I. Pr(**p**|**e** & **q**) > Pr(**p**|**q**) (**e** confirma **p** condicional a **q**)
> II. Pr(**p**|**e**) ≤ Pr(**p**) (**e** não confirma **p** de outro modo)
> III. **p** ⊢ **q**

De acordo com os axiomas da probabilidade e a definição de probabilidade condicional, (I)-(III) conjuntamente implicam:

> IV. Pr(**q**|**e**) ≤ Pr(**q**) (**e** não confirma **q**)

Quando o formalismo completo é interpretado como detalhado acima, a implicação de (IV) a partir de (I)-(III) visa explicar por que nenhuma justificação com base em *e* pode ser transmitida de **p** a **q** quando o ***template* de dependência de informação** é instanciado. Mais precisamente, esse enquadramento parece visar a explicação da não-transmissibilidade de justificação de primeira mão e de justificação quantitativamente fortalecedora. Suponha que de fato o ***template* de dependência de informação** seja satisfeito de modo que (I)-(III) sejam verdadeiras. Assim, (IV) também é verdadeira. Por conseguinte, *e* não pode fornecer qualquer grau de justificação para **q**. Assim – poder-se-ia inferir – **q** não pode, via transmissão a partir de **p**, justificação de primeira mão ou quantitativamente fortalecedora com base em **e**.

A despeito das primeiras aparências, o formalismo de Okasha mostra-se problemático em diferentes aspectos. Em primeiro lugar, (I)-(III) parecem incapazes de explicar casos **não-triviais** de falha de transmissão com os quais o ***template* de dependência de informação** é capaz de lidar. Esses são casos nos quais *e* fornece justificação a *s* para **p** condicional a **q** porque **q** está contida na informação de fundo, muito embora **e** não forneça qualquer justificação de primeira mão ou quantitativamente fortalecedora para **q**. Perceba que uma vez que **q** está contida na informação de fundo, nesses casos *e* não fornece a **s** qualquer justificação de primeira mão ou quantitativamente fortalecedora para **q dada a informação de fundo q**.

O problema com o formalismo de Okasha é o seguinte: dado (A2), Okasha está comprometido em traduzir a afirmação de que *s* aprender que **q** não lhe conferiria qualquer grau de justificação para **x dada a informação de fundo z** como $Pr(\mathbf{x}|\mathbf{y} \,\&\, \mathbf{z}) \leq Pr(\mathbf{x}|\mathbf{z})$. Assim, Okasha deveria interpretar formalmente a proposição de que **s** aprender que **e** não conferiria qualquer justificação para **q dada a informação de fundo q** como:

$$\text{V. } Pr(\mathbf{q}|\mathbf{e} \,\&\, \mathbf{q}) \leq Pr(\mathbf{q}|\mathbf{q})$$

Nomeadamente, **e** não confirma **q condicional** a **q** (MORETTI, 2012). Se (V) fosse parte do enquadramento de Okasha, talvez ela desse conta dos casos não-triviais de falha de transmissão mencionados anteriormente. Mas (V) não é parte do enquadramento de Okasha. Note, além disso, que a verdade de (I)-(III) parece **irrelevante do ponto de vista explicativo** para a verdade de (V). Isso porque para toda **q** e **e** tal que $Pr(\mathbf{e} \,\&\, \mathbf{q}) > 0$, $Pr(\mathbf{q}|\mathbf{e} \,\&\, \mathbf{q}) = Pr(\mathbf{q}|\mathbf{q}) = 1$ de modo que, **trivialmente**, $Pr(\mathbf{q}|\mathbf{e} \,\&\, \mathbf{q}) \leq Pr(\mathbf{q}|\mathbf{q})$.

O enquadramento de Okasha parece afetado por uma dificuldade mais geral. Embora esse modelo não especifique qualquer princípio bayesiano de transmissibilidade de justificação, o princípio implicitamente assumido por Okasha é:

> (**O-Trans**) Se Pr(**p**|**e**) > Pr(**p**) e **p** ⊢ **q**, então Pr(**q**|**e**) > Pr(**q**)

O-Trans diz que se **e** confirma **p**, e **p** implica **q**, então **e** confirma **q**. Se a justificação for representada como confirmação, um argumento dedutivo com premissa **p**, conclusão **q** e evidência **e** a favor de **p** é **transmissivo** (de algum grau de justificação) se, e somente se, **O-Trans** é **não vacuamente** verdadeiro. Há muito já se sabe que **O-Trans** não é verdadeiro em geral; mas isso não exclui a sua verdade em alguns casos particulares, que é aquilo que nós supostamente deveríamos esperar da falha de transmissão na proposta de Okasha.

Uma vez que **O-Trans** seja pressuposto, é natural pensar que a **não-transmissibilidade** de um argumento do mesmo tipo será formalmente atestada pelo **O-Trans falseador** do argumento. Note, porém, que o **O-Trans** não será falso, mas sim **vacuamente verdadeiro** quando (I)-(IV) forem satisfeitas. Pois a negação lógica de (II) está embutida na antecedente de **O-Trans** (CHANDLER, 2010). Por isso não é claro se o modelo de Okasha dê conta de uma abordagem formal da não-transmissibilidade. Para mais críticas confira os trabalhos de Chandler (2010) e Moretti (2012).

Passemos à formalização de Chandler (2010). Esse modelo visa ser o mais fiel possível à noção informal de justificação que os epistemólogos tipicamente pressupõem na análise da transmissão e sua falha. Uma proposição é justificada, de acordo com essa noção, apenas no caso de ser **racionalmente crível** ou **aceitável**. De acordo com isso, o enquadramento de Chandler se baseia na seguinte suposição:

> **s** aprender que **y** justificaria **x** se e somente se **s** aprender que **y** elevar a sua credencial em **x** de tal modo que exceda um limiar de probabilidade relevante **l** ∈ [0, 1) suficiente para a crença ou aceitação racionais, isto é, se e somente se Pr(**x**|**y**) > Pr(**x**) e Pr(**x**|**y**) > **l**.

A versão básica do princípio de transmissibilidade da justificação imersa nesse modela é a seguinte:

(**C-Trans**) Se Pr(**p**|**e**) > Pr(**p**), Pr (**p**|**e**) > **l** e **p** ⊢ **q**, então Pr(**q**|**e**) > Pr(**q**)

C-Trans diz que se **e** confirma **p** tal que a probabilidade condicional de **p** dado **e** excede **l**, e **p** implica **q**, então **e** confirma **q**. De acordo com esse modelo, um argumento dedutivo com premissa **p**, conclusão **q** e evidência **e** é **transmissivo** de justificação se e somente se **C-Trans** não for vacuamente verdadeiro. Note que Pr(**p**|**e**) > **l** e **p** ⊢ **q** conjuntamente implicam Pr(**q**|**e**) > **l**. Assim, se **C-Trans** for não vacuamente verdadeira, **e** confirma **q** de tal modo que a probabilidade condicional de **q** dado **e** excederá **l**. Um argumento dedutivo com premissa **p**, conclusão **q** e evidência **e** é **não-transmissivo** de justificação se e somente **C-Trans** for falso.

C-Trans parece visar uma abordagem formal da transmissibilidade da justificação em primeira mão e da justificação quantitativamente fortalecedora no sentido de que qualquer argumento dedutivo com premissa **p**, conclusão **q** e evidência *e* é transmissivo de justificação de ambos os tipos se, e somente se, satisfizer **C-Trans**. Temos transmissibilidade de justificação de primeira mão somente se Pr(**q**) ≤ **l**. E temos transmissibilidade de justificação quantitativamente fortalecedora somente se Pr(**q**) > **l**. Note que **C-Trans** pode ser falsa para algum **e**, **p** e **q** uma vez que há distribuições de probabilidade que verificam sua antecedente ao mesmo tempo em que falseiam sua consequente para qualquer **l** ∈ [0, 1) escolhido. Assim, **C-Trans** dá espaço para a não-transmissibilidade da justificação.

No modelo de Chandler, a condição de que a justificação de **e** para **p** depende de **q** sendo parte da informação de fundo é interpretada como a condição de que a justificação de **e** para **p** depende de **q** ser antecedentemente justificada, que é traduzida na seguinte condicional material:

(C) Se Pr(**p**|**e**) > **l**, então Pr(**q**) > **l**

O ***template*** **de dependência de informação** é formalizado através da conjunção da antecedente de **C-Trans** e da condicional acima. A proposição resultante é equivalente à seguinte:

(**C-Falha**) A antecedente de **C-Trans** é verdadeira e Pr(**q**) > **l**.

C-Trans e **C-Falha** captam de fato algumas características do enquadramento informal de Wright (CHANDLER, 2010, p. 338). No entanto, embora a satisfação da *template* de dependência de informação seja visto como **suficiente** para a não-transmissibilidade, o cumprimento de **C-Falha** é apenas **necessário** para a não-transmissibilidade mas **não** suficiente. Pois, pode-se mostrar que, necessariamente, **C-Falha** é verdadeira se **C-Trans** for falsa, embora haja distribuições de probabilidades que tornam **C-Falha** e **C-Trans** verdadeiras ao mesmo tempo para qualquer **l** ∈ [o, 1) escolhido.

Com o propósito de melhorar o modelo de Chandler, Moretti (2012) sugere que **C-Trans** seja transformada no seguinte princípio:

(**M-Trans**) Se Pr(**p**) ≤ **l**, Pr (**p**|**e**) > **l** e **p** ⊢ **q**, então Pr(**q**) ≤ **l**
Aceitar **M-Trans** implica em transformar **C-Falha** em:
(**M-Falha**) A antecedente de **M-Trans** é verdadeira e Pr(**q**) > **l**

M-Trans diz que se a probabilidade incondicional de **p** não exceder **l** mas a probabilidade condicional de **p** dado **e** exceder, e, **p** implicar **q**, então a probabilidade incondicional de **q** não excederá **l**. **M-Trans** explica formalmente a transmissibilidade da justificação de primeira mão no sentido de que qualquer argumento dedutivo com premissa **p**, conclusão **q** e evidência **e** é **transmissivo de justificação de primeira mão** se, e somente se, **M-Trans** for não-vacuamente verdadeira (note, novamente, que Pr(**p**|**e**) > **l** e **p** ⊢ **q** implica Pr(**q**|**e**) > **l**). Uma vez que **M-Falha** é apenas a condição de falsidade de **M-Trans**, **M-Falha** oferece uma condição formal **suficiente** para a não-transmissibilidade de justificação de primeira mão.

Como já notamos não seção 3.2, a satisfação do **template de dependência de informação** poderia vir a ser uma condição suficiente para a não-transmissibilidade tanto da justificação de primeira mão quanto da justificação quantitativamente fortalecedora. Note, porém, que se **M-Falha** fosse suficiente para a não-transmissibilidade de justificação quantitativamente fortalecedora, **M-Falha** impediria **qualquer** argumento dedutivo de concluir **q** a partir de justificação quantitativamente fortalecedora. Pois a cláusula em **M-Falha** de acordo com a qual Pr(**q**) > **l** é intuitivamente uma

condição **necessária** para a transmissão de justificação quantitativamente fortalecedora a **q**. Esse seria um resultado nada palatável, pois (como vimos na seção 2) alguns argumentos dedutivos parece capazes de transmitir justificação quantitativamente fortalecedora (MORETTI, 2012).

Moretti propõe provisoriamente uma nova formalização bayesiana que inclui uma condição alternativa a **M-Falha** aparentemente suficiente para a não-transmissibilidade tanto de justificação de primeira mão quanto de justificação quantitativamente fortalecedora. Confira Moretti (2012) para maiores detalhes.

Referências

AVNUR, Y. On What Does Rationality Hinge? **International Journal for the Study of Skepticism**, v. 7, p. 246-257, 2017.

BAGHRAMIAN, M. Comments on Annalisa Coliva, Extended Rationality: A Hinge Epistemology. **International Journal for the Study of Skepticism**, v. 7, p. 272-280, 2017.

BERGMANN, M. Epistemic Circularity: Malignant and Benign. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 69, p. 709-727, 2004.

BERGMANN, M. **Justification Without Awareness.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

BEEBEE, H. Transfer of warrant, begging the question and semantic externalism. ***Philosophical Quarterly***, v. 51, p. 356-374, 2001.

BOGHOSSIAN, P. What the Externalist Can Know A Priori. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 97, p. 161-175, 1997.

BOGHOSSIAN, P. How Are Objective Reasons Possible? **Philosophical Studies**, v. 106, p. 1-40, 2001.

BOGHOSSIAN, P. Blind Reasoning. **Proceedings of the Aristotelian Society***,* sup. 77, p. 225-248, 2003.

BROWN, J. The Reductio Argument and Transmission of Warrant. *In:* NUCCETELLI, S. (ed.). **New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge.** Cambridge: MIT Press, 2003, p. 117-130.

BROWN, J. Wright on Transmission Failure. **Analysis**, v. 64, p. 57-67, 2004.

BURGE, T. Replies. *In:* FRAPOLLI, M.; ROMERO, E. (ed.). **Meaning, Basic Knowledge and Mind:** Essays on Tyler Burge. Chicago: CSLI Publications, 2003.

CHANDLER, J. The transmission of support: a Bayesian re-analysis. **Synthese**, v. 176, p. 333-343, 2010.

CHANDLER, J. Transmission failure, AGM-style. **Erkenntnis**, v. 78, p.383-398, 2013.

COHEN, S. Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research,** v. 65, p. 309-329, 2002.

COHEN, S. Why Basic Knowledge Is Easy Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research 70,** p**.** 417-430, 2005.

COLIVA, A. Moore's Proof and Martin Davies's epistemic project. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 88, p. 101-116, 2010.

COLIVA, A. Varieties of failure (of warrant transmission: what else?!). **Synthese**, v. 189, p. 335-354, 2012.

COLIVA, A. **Extended Rationality:** A Hinge Epistemology. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

COLIVA, A. Replies to commentators. **International Journal for the Study of Skepticism**, v. 7, p. 281-295, 2017.

DAVIES, M. Externalism, Architecturalism, and Epistemic Warrant. *In:* Smith, B.; MACDONALD, C. (ed.). **Knowing Our Own Minds, Crispin Wright.** Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 321-361.

DAVIES, M. Externalism and Armchair Knowledge. *In:* BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (ed.). **New Essays on the A Priori**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 384-414.

DAVIES, M. The problem of armchair knowledge. *In:* NUCCETELLI, S. (ed.). **New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge.** Cambridge: MIT Press, 2003a, p. 23-55.

DAVIES, M. **Armchair Knowledge, Begging the Question, and Epistemic Warrant**. Princeton: Princeton University, 2003b.

DAVIES, M. Epistemic Entitlement, Warrant Transmission and Easy Knowledge. **Aristotelian Society,** supp., v. 78, p. 213-245, 2004.

DAVIES, M. Two Purposes of Arguing and Two Epistemic Projects. *In:* RAVENSCROFT, I. (ed.). **Minds, Ethics and Conditionals**: Themes from the Philosophy of Frank Jackson. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 337-384.

DRETSKE, F. The Case against Closure. ***In:*** STEUP, M.; SOSA, E. (ed.). **Contemporary Debates in Epistemology.** Malden: Blackwell, 2005, p. 13-25.

EBERT, P. Transmission of, Warrant-Failure and the Notion of Epistemic Analyticity. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 83, p. 505-521, 2005.

JENKINS, C. Entitlement and Rationality. **Synthese**, v. 157, p. 25-45, 2007.

JENKINS, C. Boghossian and Epistemic Analyticity. **Croatian Journal of Philosophy**, v. 8, p. 113-127, 2008.

KALLESTRUP, J. Recent Work on McKinsey's Paradox. **Analysis**, v. 71, p. 157-171, 2011.

KUNG, P. On having no reason: dogmatism and Bayesian confirmation. **Synthese,** v. 177, p. 1-17, 2010.

LOCKHART, T. Why warrant transmits across epistemological disjunctivist Moorean-style arguments. **Synthese**, v. 195, n. 1, p. 287-319, 2018.

MARKIE, P. Easy Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 74, p. 30-55, 2005.

MCDOWELL, J. Criteria, Defeasibility and Knowledge. **Proceedings of the British Academy**, v. 68, p. 455-479, 1982.

MCDOWELL, J. **Mind and World.** Cambridge: Harvard University Press, 1994.

MCDOWELL, J. The Disjunctive Conception of Evidence as Material for a Transcendental Argument. *In:* HADDOCK, A.; MACPHERSON, F. (ed.). **Disjunctivism:** Perception, Action, Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 376-389.

MCKINSEY, M. Anti-individualism and privileged access. **Analysis**, v. 51, p. 9-16, 1991.

MCKINSEY, M. Forms of externalism and privileged access. **Philosophical Perspectives**, v. 16, p. 199-224, 2002.

MCKINSEY, M. Transmission of warrant and closure of apriority. *In:* NUCCETELLI, S. (ed.). **New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge.** Cambridge: MIT Press, 2003, p. 97-115.

MCKINSEY, M. Externalism and privileged access are inconsistent. *In:* MCLAUGHLIN, B.; COHEN, J. (ed.). **Contemporary Debates in the Philosophy of Mind.** Oxford: Blackwell Publishers, 2007, p. 53-66.

MCLAUGHLIN, B. Skepticism, Externalism, and Self-Knowledge. **Aristotelian Society**, supp 3, v. 74, 93-118, 2000.

MCLAUGHLIN, B. McKinsey's Challenge, Warrant Transmission, and Skepticism. *In:* NUCCETELLI, S. (ed.). **New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge.** Cambridge: MIT Press, 2003, p. 79-98.

MILLAR, A. On extended rationality. **International Journal for the Study of Skepticism**, v. 7, p. 235-245, 2017.

MOORE, G. E. Proof of an External World. **Proceedings of the British Academy**, v. 25, p. 273-300, 1939.

MORETTI, L. Wright, Okasha and Chandler on transmission failure. **Synthese**, v. 184, p. 217-234, 2012.

MORETTI, L. The dogmatist, Moore's proof and transmission failure. **Analysis**, v. 74, p. 382-389, 2014.

MORETTI, L. In defence of dogmatism. **Philosophical Studies**, v. 172, p. 261-282, 2015.

MORETTI, L.; PIAZZA, T. When warrant transmits and when it doesn't: towards a general framework. **Synthese**, v. 190, p. 2481-2503, 2013.

NETA, R. Fixing the transmission: The new Mooreans. *In:* NUCCETELLI, S.; SEAY, G. (ed.). **Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics.** Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 62-83.

NETA, R. Liberalism and Conservatism in the Epistemology of Perceptual Belief. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 88, p. 685-705, 2010.

NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Oxford: Oxford University Press, 1981.

OKASHA, S. Wright on the Transmission of Support: a Bayesian analysis. **Analysis**, v. 64, p. 139-146, 2004.

PIAZZA, T. Counterfeiting Perceptual Experience. Scepticism, Internalism, and the Disjunctive Conception of Experience. **Journal of Consciousness Studies**, v. 23, p. 100-131, 2016.

PRITCHARD, D. McKinsey Paradoxes, Radical Scepticism, and the Transmission of Knowledge across Known Entailments. **Synthese**, v. 130, p. 279-302, 2002.

PRITCHARD, D. Wittgenstein's On Certainty and Contemporary Anti-Scepticism. ***In:* Readings of Wittgenstein's On Certainty.** MOYAL-SHARROCK, D.; BRENNER, W. (ed.). London: Palgrave Macmillian, 2005m, p. 189-224.

PRITCHARD, D. How to be a Neo-Moorean. *In:* GOLDBERG, S. (ed.). **Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 68-99.

PRITCHARD, D. McDowellian Neo-Mooreanism. *In:* HADDOCK, A.; MACPHERSON, F. (ed.). **Disjunctivism:** Perception, Action, Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 284-310.

PRITCHARD, D. Wright Contra McDowell on Perceptual Knowledge and Scepticism. **Synthese**, v. 171, p. 467-479, 2009.

PRITCHARD, D. Idealism, Internalism Disjuntivism. *In:* **Evidetialism and its Discontents.** DOUGHERTY, T. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 362-392.

PRITCHARD, D. **Epistemological Disjunctivism.** Oxford: Oxford University Press, 2012.

PRYOR, J. The Skeptic and the Dogmatist. **Nous**, v. 34, p. 517-549, 2000.

PRYOR, J. What's wrong with Moore's argument? **Philosophical Issue**, v. 14, p. 349-378, 2004.

PRYOR, J. Problems for Credulism. *In:* TUCKER, C. (ed.). **Seemings and Justification***:* New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism. New York: Oxford University Press, 2013.

PRYOR, J. When Warrant Transmits. *In:* **Wittgenstein, Epistemology and Mind:** Themes from the Philosophy of Crispin Wright. COLIVA, A. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2012,p. 269-303.

SAINSBURY, M. Comments on Crispin Wright's 'Cogency and Question-Begging: Some Reflections on McKinsey's Paradox and Putnam's Proof. **Philosophical Issues**, v. 10, p. 191-200, 2000.

SCHIFFER, S. Skepticism and the vagaries of justified belief. **Philosophical Studies**, v. 131, p. 525-557, 2004.

SIEGEL, S.; SILINS, N. The epistemology of perception. *In:* MATTHEN, M. (ed.). **The Oxford Handbook on the Philosophy of Perception.** Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 781-811.

SILINS, N. Transmission failure failure. **Philosophical Studies**, v. 126, p. 71-102, 2005.

SILINS, N. Basic Justification and the Moorean Response to the Skeptic. *In:* GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. (ed.). **Oxford Studies in Epistemology**, v. 2. Oxford: Oxford University press, 2007, p. 108-140.

SMITH, M. Transmission Failure Explained. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 79, p. 164-189, 2009.

TUCKER, C. When Transmission Fails. **Philosophical Review,** v. 119, p. 497-529, 2010a.

TUCKER, C. Transmission and Transmission Failure in Epistemology. ***The Internet Encyclopedia of Philosophy***. 2010b. Disponível em: Transmission and Transmission Failure in Epistemology | Internet Encyclopedia of Philosophy (utm.edu). Acesso em: 11 nov. 2021.

TUCKER, C. The Dangers of Using Safety to Explain Transmission Failure: A Reply to Martin Smith. **Episteme**, v. 9, p. 393-406, 2012.

VOLPE, G. Extended Rationality: Some Queries about Warrant, Epistemic Closure, Truth and Scepticism. **International Journal for the Study of Skepticism**, v. 7, p. 258-271.

WEATHERSON, B. The Bayesian and the dogmatist. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 107, p. 169-185, 2007.

WHITE, R. Problems for Dogmatism. **Philosophical Studies,** v. 131, p. 525-557, 2006.

WRIGHT, C. Facts and Certainty. **Proceedings of the British Academy**, v. 71, p. 429-472, 1985.

WRIGHT, C. Cogency and Question-Begging: Some Reflections on McKinsey's Paradox and Putnam's Proof. **Philosophical Issues,** v. 10, p. 140-163, 2000.

WRIGHT, C. (Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 65, p. 330-348, 2002.

WRIGHT, C. Some Reflections on the Acquisition of Warrant by Inference. *In:* **New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge.** NUCCETELLI, S. (ed.). Cambridge: MIT Press, 2003, p. 57-77.

WRIGHT, C. Warrant for Nothing (and Foundations for Free?). **Proceedings of the Aristotelian Society**, supp, v. 78, p. 167-212, 2004.

WRIGHT, C. Perils of Dogmatism. *In:* NUCCETELLI, S. (ed.). **Themes from G. E. Moore:** New Essays in Epistemology and Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 25-48.

WRIGHT, C. Comment on John McDowell's 'The Disjunctive Conception of Evidence as Material for a Transcendental Argument. *In:* HADDOCK, A.; MACPHERSON, F. (ed.). **Disjunctivism:** Perception, Action, Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 390-404.

WRIGHT, C. McKinsey One More Time. *In:* HATZIMOYSIS, A. (ed.). **Self-Knowledge.** Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 80-104.

(IX) Representações Formais de Crença*

Franz Huber
Tradução: Matheus Rui
Revisão: L. H. Marques Segundo

A epistemologia é o estudo do conhecimento e da crença justificada. A crença é, portanto, central à epistemologia. Ela pode aparecer na forma qualitativa, quando Sophia acredita que Viena é a capital da Áustria, e na forma quantitativa, quando o grau de crença de Sophia de que Viena é a capital da Áustria é pelo menos o dobro de seu grau de crença de que amanhã fará sol em Viena. A epistemologia formal, em oposição à epistemologia *mainstream* (HENDRICKS, 2006), é a epistemologia feita de um modo formal, isto é, empregando ferramentas da lógica e da matemática. O objetivo deste verbete é proporcionar ao leitor um panorama geral das ferramentas formais disponíveis aos filósofos para a representação da crença. O foco particular será sobre a relação entre representações formais de

---

* HUBER, F. Formal Representations of Belief. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2016. Disponível em:https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/formal-belief/. Acesso em: 10 nov. 2021.

The following is the translation of the entry on Formal Representations of Belief by Frazn Huber, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/formal-belief/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/formal-belief/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

crença qualitativa e representações formais de graus de crença quantitativos.

1. Preliminares

1.1. Epistemologia Formal vs. Epistemologia Mainstream

Podemos formular várias perguntas sobre a crença e a relação entre crença e graus de crença. Muitas dessas questões podem ser formuladas e respondidas tanto informalmente quanto formalmente. Nenhuma delas pode ser formulada, ou respondida, de maneira exclusivamente informal, no sentido em que seria **logicamente** impossível formulá-las ou reponde-las formalmente – apesar de que, obviamente, às vezes seja impossível **para nós**. Pense no modo como você poderia chegar a um contraexemplo à afirmação de que algumas questões podem ser formuladas ou respondidas somente informalmente. Você listaria objetos e suas propriedades, e, talvez, a relação entre eles. Mas então você já possui um modelo formal da situação que está sendo trabalhada. Por outro lado, algumas questões epistemológicas podem ser respondidas somente de modo formal, como ilustrado por meio do exemplo a seguir, modelado por Sven Ove Hansson, em Hendricks e Simons (2005).

Considere as duas propostas seguintes para uma conexão entre noções qualitativas de crença e noções quantitativas de graus de crença. De acordo com a primeira proposta, um agente deve acreditar em uma proposição se, e somente se, seu grau de crença de que a proposição é verdadeira for maior do que seu grau de crença de que a proposição é falsa (WEATHERSON, 2005). De acordo com a segunda proposta (conhecida como **Tese Lockeana** e discutida na seção 2.6) um agente deve acreditar em uma proposição se, e somente se, seu grau de crença nessa proposição for maior do que certo "limiar". Podemos questionar, tanto formal quanto informalmente em que condições essas duas propostas são equivalentes. Entretanto, podemos responder essa questão somente de modo formal.

Isso proporciona uma razão sobre porque devemos nos preocupar com as representações **formais** da crença e com a epistemologia **formal** em geral. Para diferentes razões sobre por que epistemologia formal é importante veja HÁJEK (2006).

1.2. Os objetos da crença

Antes de investigar a relação entre os vários tipos de crença e os graus de crença, temos de esclarecer sobre o correlato da relação de (graus de) crença. Aceita-se em geral que a crença é uma relação entre um agente doxástico, em um determinado momento, e um objeto de crença. O grau de crença é geralmente visto como uma relação entre um número, um agente doxástico em um determinado momento e um objeto de crença. Para os propósitos deste verbete iremos focar em agentes doxásticos ideais que não sofrem de limitações computacionais ou outras limitações físicas de agentes doxásticos comuns, tais como pessoas e programas computacionais. Tais agentes doxásticos ideais têm de decidir voluntariamente sobre o que acreditar (e sobre qual grau de precisão numérica); eles nunca esquecem qualquer uma de suas crenças (e seus graus); e sempre acreditam em todas as verdades lógicas e conceituais (em grau máximo). Podemos definir um agente como **ideal** somente no caso em que, qualquer ação que seja fisicamente possível seja uma ação possível para ele. Esses agentes devem fazer exatamente o que eles deveriam fazer caso pudessem, tal que o "pode" em "pudessem" expressa a possibilidade para o agente, não possibilidades metafísicas.

É difícil afirmar o que são os objetos da crença. São sentenças, proposições expressas pelas sentenças, mundos possíveis (*vide* STALNAKER 2003) ou algo totalmente diferente? A perspectiva mais aceita é de que os objetos da crença são **proposições**, ou seja, conjuntos de **mundos possíveis** ou condições de verdade. Uma perspectiva mais refinada diz que os mundos possíveis, compreendidos por tais proposições, são **centrados** em um agente (doxástico ideal) em um determinado momento (*vide* NINAN, 2010). Na medida em que um mundo possível (não-centrado) especifica completamente o modo como o mundo pode ser, um mundo possível centrado adicionalmente especifica quem é quem em um mundo possível (não-centrado). No último caso, as proposições são geralmente chamadas de **propriedades**. Muitos epistemólogos se mantêm bem gerais e assumem somente a existência de um conjunto não-vazio **W** de possibilidades, de modo que exatamente um elemento de **W** corresponde ao mundo efetivo. Se as possibilidades em **W** são centradas, a suposição é de que há exatamente um elemento de **W** que corresponde ao nosso tempo corrente em nosso mundo efetivo. Lewis (1968) sustenta que esse elemento não apenas corresponde, mas é idêntico à fatia de tempo corrente em nosso mundo efetivo.

As proposições centradas são necessárias para representar adequadamente crenças auto-localizadas como a crença de Sophia sobre ela viver em Viena, que

pode ser bem diferente de sua crença de que Sophia vive em Viena (essas duas crenças diferem se Sophia não acredita que ela é Sophia). Crenças auto-localizadas possuem consequências epistemológicas importantes (ELGA, 2000; LEWIS, 2001; BOSTROM, 2007; MEACHAM, 2008; BRADLEY, 2012; TITELBAUM, 2013; HALPERN, 2015), e as proposições centradas, como muito bem argumentou Egan (2006), correspondem ao que os filósofos tradicionalmente chamaram de **qualidades secundárias** (LOCKE, 1975). Lewis (1979, p. 133) afirma que a diferença entre proposições centradas e não-centradas desempenha um pequeno papel no modo como as crenças e outras atitudes são formalmente representadas e postuladas para se comportarem de um modo racional podendo ser mantidas somente por restrições sincrônicas sobre crenças estáticas. Para restrições diacrônicas sobre a dinâmica da crença, essa alegação é falsa, pois o mundo efetivo centrado (nossa faixa de tempo corrente em um mundo efetivo não-centrado) está continuamente mudando com o passar do tempo. Aceitemos essas complicações e, suponhamos que, salvo indicações contrárias, a diferença entre possibilidades centradas e não-centradas e proposições não possui efeito no tópico em questão.

1.3. A Estrutura dos Objetos da Crença

As proposições possuem certa estrutura conjuntista. O conjunto de todas as possibilidades, **W**, é uma proposição. Além disso, se **A** e **B** são proposições, então são também proposições o complemento de **A** no que diz respeito à **W**, **W** \ **A**, e a intersecção de **A** e **B**, **A** ∩ **B**. Em outras palavras, um conjunto de proposições é um **corpo** ou **álgebra** (finitário) **A** sobre um conjunto não vazio **W** de possibilidades: um conjunto que contém **W** e é fechado sob complementação e intersecção finita. Algumas vezes o corpo **A** de proposições é assumido como fechado não somente sob intersecção finita, mas também contável. Isso significa que $A_1 \cap \ldots A_n \cap \ldots$ é uma proposição (um elemento de **A**), se cada elemento $A_1, \ldots, A_n, \ldots$ também for. Esse corpo **A** é chamado de ***σ−corpo***. Finalmente, um corpo **A** é **completo** somente no caso de a intersecção $\bigcap \mathbf{B} = \bigcap_{A \in \mathbf{B}} A$ está em **A**, para cada subconjunto **B** de **A**.

Se Sophia acredita hoje (com grau de 0,55) que amanhã fará sol em Viena, mas não acredita hoje (com grau de 0,55) que não é o caso que amanhã não fará sol em Viena, então proposições não podem ser o objeto da crença (ou graus de crença) de Sophia hoje. Que amanhã fará sol em Viena, e não é o caso que amanhã não fará sol em Viena, são a mesma proposição (se afirmadas pelo mesmo agente

no mesmo momento). Foram apenas expressas por duas sentenças diferentes, embora logicamente equivalentes. (Alguns filósofos acreditam que proposições são muito grosseiras como objetos da crença, ao passo que as sentenças são muito refinadas. Eles tomam o objeto da crença como sendo **proposições estruturadas**. Em geral elas são consideradas como mais refinadas do que proposições ordinárias, mas nem tão refinadas quanto sentenças. Para uma perspectiva geral, veja o verbete sobre proposições estruturadas[110]. Outros filósofos pensam que proposições ordinárias são adequadas, mas que deveriam ser vistas como conjuntos de possibilidades **epistêmicas** ou **doxásticas**, mais do que **metafísicas** ou **lógicas**).

Em alguns casos sentenças da linguagem formal **L** são tomadas como os objetos da crença. Nesse caso, a estrutura conjuntista mencionada acima é traduzida nos seguintes requisitos: a sentença tautológica $\top$ é uma sentença da linguagem **L**, e sempre que α e β forem sentenças de **L**, também serão a negação de α, $\neg\alpha$, assim como a conjunção de α e β, $\alpha \wedge \beta$. Todavia, na medida em que é exigido que seja atribuído o mesmo grau de crença a sentenças logicamente equivalentes – e todas as abordagens consideradas aqui exigem isso – a diferença entre tomar os objetos da crença como sendo sentenças da linguagem formal **L**, e tomá-las como sendo proposições de um corpo finitário **A**, é meramente superficial. A razão é que cada linguagem **L** leva a um corpo finitário **A** sobre o conjunto de todos os modelos, ou valores de verdade clássicos, atribuídos à **L**, $Mod_{\mathbf{L}}$: **L** é um conjunto de proposições sobre $Mod_{\mathbf{L}}$ que são expressas por sentenças em **L**. **A**, por sua vez, leva a um único σ−corpo, em outras palavras, o menor σ−corpo $\sigma(\mathbf{A})$ que contém **A** ($\sigma(\mathbf{A})$ é a intersecção de todos σ−corpos que contém **A** como um subconjunto). **A** também leva a um único corpo completo, ou seja, o menor corpo $\gamma(\mathbf{A})$ completo que contém **A** ($\gamma(\mathbf{A})$ é a intersecção de todos os corpos completos que contenham **A** como um subconjunto). No caso presente em que **A** é gerado por $Mod_{\mathbf{L}}$, $\gamma(\mathbf{A})$ é um superconjunto de $Mod_{\mathbf{L}}$, $\wp(Mod_{\mathbf{L}})$.

$\sigma(\mathbf{A})$ e, portanto, $\gamma(\mathbf{A})$, conterá geralmente proposições que não são expressas por sentenças em **L**. Por exemplo, seja α_i a sentença "Você deveria doar ao menos *i* dólares para a *Society for Exact Philosophy* (SEP)", para cada número

---

[110] KING, J. C. Structured Propositions. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/propositions-structured/. Acesso em: 10 ago. 2021.

natural *i*. Vamos supor que nossa linguagem **L** possua cada α_i, e o que mais for necessário para ser uma linguagem (por exemplo, a negação de cada α_i, $\neg\alpha_i$, assim como a conjunção de qualquer dois α_i e α_j, $\alpha_i \wedge \alpha_j$). **L** produz o seguinte corpo finitário **A** de proposições: $\mathbf{A} = \{Mod_\alpha \subseteq Mod_\mathbf{L} : \alpha \in \mathbf{L}\}$, tal que Mod_α é um conjunto de modelos no qual α é verdadeiro. **A**, por sua vez, produz $\sigma(\mathbf{A})$. $\sigma(\mathbf{A})$ contém a proposição de que não há limite superior no número de dólares que você deveria doar à SEP, $Mod(\alpha_1) \cap \ldots \cap Mod(\alpha_n) \cap \ldots$, embora não haja uma sentença em **L** que expresse tal proposição.

Assim, se começarmos com uma linguagem **L**, obtemos automaticamente o corpo **A** produzido por **L**. Como nem sempre obtemos a linguagem **L** do corpo **A**, a estrutura semântica das proposições é mais geral do que a estrutura sintática das sentenças.

2. Teoria da Probabilidade Subjetiva

A teoria da probabilidade subjetiva é a melhor abordagem desenvolvida para dar conta dos graus de crença. Como consequência, há muito mais material a ser apresentado aqui do que no caso de outras abordagens. Esta seção está estruturada em seis subseções. Os tópicos dessas subseções também serão discutidos nas seções sobre a Teoria Dempster-Shafer, Teoria da Possibilidade, Teoria do Ranqueamento, Teoria da Revisão de Crença e Raciocínio não-monotônico. Todavia, como há menos literatura (filosófica) sobre essas últimas perspectivas, não haverá subseções separadas dedicadas a elas.

2.1. A Estrutura Formal

Sophia acredita com grau de 0,55 que amanhã fará sol em Viena. Os graus de crença são normalmente considerados como números reais em um intervalo [0,1], embora mais adiante consideraremos uma alternativa. Se o agente doxástico ideal está certo de que a proposição é verdadeira, seu grau de crença na proposição será 1. Se o agente doxástico ideal está certo de que a proposição é falsa, seu grau de crença na proposição será 0. Esses são casos extremos, porém. Geralmente não estamos certos de que uma proposição é verdadeira. E nem estamos certos de que uma proposição seja falsa. Isso não significa, no entanto, que sejamos agnósticos quanto à verdade da proposição sob consideração. A nossa crença de

que a proposição é verdadeira pode ser muito mais forte do que a crença em sua falsidade. Os graus de crença quantificam essa força da crença.

A teoria dominante para graus de crença é a teoria das probabilidades subjetivas (*vide* EASWARAN, 2011a, 2011b). Nessa perspectiva, os graus de crença simplesmente seguem as leis da probabilidade. Eis a definição padrão de Kolmogorov (1956). Seja **A** um corpo de proposições sobre o conjunto *W* de possibilidades. A função *Pr*: $\mathbf{A} \rightarrow \Re$, que leva de **A** ao conjunto de números reais $\Re$, é uma **medida de probabilidade** (finitamente aditiva e não-condicional) sobre **A** se, e somente se, para toda proposição *A*, *B* em **A**:

1. $Pr(A) \geq 0$
2. $Pr(W) = 1$
3. $Pr(A \cup B) = Pr(A) + Pr(B)$ se $A \cap B = \emptyset$

A tripla $\langle W, \mathbf{A}, Pr \rangle$ é um *espaço de probabilidade* (finitamente aditivo). Suponha que **A** seja fechado sob intersecções contáveis (e assim um σ−corpo). Suponha que *Pr* satisfaça além disso, para toda proposição $A_1, \ldots A_n, \ldots$ em **A**,

1. $Pr(A_1 \cup \ldots \cup A_n \cup \ldots) = Pr(A_1) + \ldots Pr(A_n) + \ldots$ se $A_i \cap A_j = \emptyset$ sempre que $i \neq j$.

Assim, *Pr* é uma σ−medida de probabilidade ou uma medida de probabilidade **aditivamente contável** sobre **A** (Kolmogorov 1956, cap. 2, oferece realmente um definição diferente, embora equivalente; veja, por exemplo, HUBER, 2007a, sec. 4.1). Nesse caso, $\langle W, \mathbf{A}, Pr \rangle$ é um σ−espaço de probabilidade um espaço de probabilidade aditivamente contável.

A medida de probabilidade *Pr* sobre **A** é **regular** somente no caso de $Pr(A) > 0$ para todo conjunto não-vazio, ou proposição consistente *A* em **A**. Seja $\mathbf{A}^{Pr}$ o conjunto de todas as proposições *A* em **A** com $Pr(A) > 0$. A medida de probabilidade condicional $Pr(\cdot \mid -) : \mathbf{A} \times \mathbf{A}^{Pr} \rightarrow \Re$ sobre **A** (com base na medida de probabilidade não-condicional *Pr* sobre **A**) é definida para todos os pares de proposição *A* em **A** e *B* em $\mathbf{A}^{Pr}$, pela razão

1. $Pr(A|B) = Pr(A \cap B) / Pr(B)$.

(KOLMOGOROV 1956, cap. 1, §4). O domínio do segundo argumento em $Pr(\cdot \mid -)$ é restrito à $\mathbf{A}^{Pr}$, uma vez que a razão $Pr(A \cap B)/Pr(B)$ não é definida se $Pr(B) = 0$. Note que $Pr(\cdot \mid B)$ é a medida de probabilidade sobre $\mathbf{A}$, para toda proposição B em $\mathbf{A}^{Pr}$. Alguns autores tomam a medida de probabilidade condicional $Pr(\cdot, \text{dado } -) : \mathbf{A} \times (\mathbf{A} \setminus \{\emptyset\}) \to \mathfrak{R}$ como primitiva, e definem a medida de probabilidade (não-condicional) em termos dela como $Pr(A) = Pr(A, \text{dado } W)$ para todas as proposições A em $\mathbf{A}$ (ver HÁJEK, 2003). Assume-se geralmente que as probabilidades condicionais são medidas Popper-Rényi (POPPER, 1955; RÉNYI, 1955; RÉNYI, 1970; STALNAKER, 1970; SPOHN, 1986). Spohn (2012, p. 202) critica as medidas Popper-Rényi pela falta de uma dinâmica completa, uma característica já apontada por Harper (1976), e por sua falta de uma noção razoável de independência. Sustenta-se (HEINEMANN, 1997) que as probabilidades relativas não sofrem dessas duas consequências.

2.2. Interpretações

O que significa dizer que a probabilidade subjetiva de Sophia referente à proposição de que amanhã fará sol em Viena é igual a 0,55? Essa é uma questão difícil. Tratemos primeiro de uma questão diferente. Como medimos a probabilidade subjetiva de Sophia? Segundo uma vertente, a probabilidade subjetiva de Sophia em A é medida por sua **razão de aposta** em A, ou seja, o preço mais alto que ela estaria disposta a pagar por uma aposta que retorne R$1,00 se A for o caso e R$0,00 em qualquer outro caso. Em uma abordagem ligeiramente distinta, a probabilidade subjetiva de Sophia para A é medida por sua razão de aposta **justa** em A, isto é, o número $r = b/(a + b)$ tal que ela considera a seguinte aposta como justa: R$$a$ se A, e R$ $-b$ em outro caso ($a, b \geq 0$ com desigualdade em pelo menos um). Como poderíamos dizer: Sophia considera justo apostar b para a que A.

Não é necessariamente irracional a Sophia estar disposta a apostar R$5,50 para ganhar R$4,50 que amanhã fará sol em Viena, e não estar disposta a apostar R$550.000,00 para R$450.000,00 que essa mesma proposição seja verdadeira. Isso revela uma suposição sobre a capacidade de medir graus de crença em termos de razões de aposta (justa): supõe-se que o agente doxástico ideal não possua aversão e nem inclinação ao risco. Jogadores em um cassino possuem inclinação ao risco: eles pagam mais para jogar em uma roleta do que o valor monetário justo de acordo com uma probabilidade subjetiva razoável (isso pode ser perfeitamente racional se o custo adicional é aquele que o jogador está disposto a gastar sobre

a emoção que ele possui ao jogar a roleta). Por outro lado, Sophia possui aversão ao risco quando se recusa a apostar R$100.000,00 para R$900.000,00 que amanhã fará sol em Viena, ao mesmo tempo em que está disposta a apostar R$5,00 para R$5,00 que essa proposição é verdadeira. Isso pode ser perfeitamente racional: como uma filósofa moderadamente rica, ela pode perder seu padrão de vida com uma aposta dessas. Note que isso não nos ajuda a dizer que a razão de aposta justa de Sophia para *A* é aquele número $r = b/(a + b)$ tal que ela considera a seguinte aposta como sendo justa: $\$1 - r = a/(a + b)$ se *A*, e $\$ - r = -b/(a + b)$ caso contrário ($a, b \geq 0$ com desigualdade em pelo menos um). Assim como a aposta de R$1.000.000,00 pode ser muito alta para funcionar como medição, a aposta de R$1,00 pode ser muito baixa.

Outra suposição é que a razão de aposta (justa) do agente para uma proposição é independente do valor de verdade dessa proposição. Obviamente, não podemos medir a probabilidade subjetiva de Sophia para a proposição de que ela será milionária até o fim de semana ao oferecer a ela uma aposta que pague R$1,00 se ela ficar milionária, e R$0,00 caso contrário. A probabilidade subjetiva de Sophia sobre tornar-se milionária até o fim da semana será relativamente baixa. No entanto, supondo que ela seja racional e que ser milionária é algo que ela deseja, sua razão de aposta para essa proposição será relativamente alta.

Ramsey (1926) evita a primeira suposição ao fazer uso de utilidades ao invés de dinheiro. Ele evita a segunda suposição ao pressupor a existência de uma proposição "eticamente neutra" (uma proposição cuja verdade ou falsidade não altera a utilidade do agente), a qual o agente toma como sendo tão provável sua verdade como sua falsidade. Veja a seção 3.5 do verbete interpretações de probabilidade.[111]

Retornemos à nossa questão sobre o que significa Sophia atribuir certa probabilidade subjetiva a uma determinada proposição. Uma coisa é Sophia estar disposta a apostar em determinada cotação ou considerar uma cotação particular como justa. Outra coisa é Sophia ter uma probabilidade subjetiva de 0,55 de que amanhã fará sol em Viena. As probabilidades subjetivas de Sophia são medidas

---

[111] HÁJEK, A. Interpretations of Probability. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/probability-interpret/. Acesso em: 10 ago. 2021.

por, mas não idênticas a, sua razão de aposta (justa). O último caso é operacionalmente definido e observável. No primeiro caso temos entidades teóricas não-observáveis que, segundo Eriksson e Hájek (2007), deveríamos tomar como primitivas.

2.3. Justificações

A teoria das probabilidades subjetivas não é uma descrição adequada dos estados doxásticos das pessoas (KAHNEMAN; SLOVIC; TVERSKY, 1982). Trata-se de uma teoria **normativa** que nos diz como os graus de crença de um agente doxástico ideal devem se comportar. A tese de que o grau de crença de um agente doxástico ideal deva obedecer ao cálculo de probabilidade é conhecida como **probabilismo**. Sendo assim, por que os graus de crença de um agente deveriam obedecer ao cálculo de probabilidade?

O *Argumento da Aposta Holandesa* [*Dutch Book Argument*] proporciona uma resposta para tal questão. Confira *O teorema de Cox* (1946) e o teorema de representação da teoria da medição, presente em Krantz *et al*. (1971), os quais proporcionam outras duas respostas. Em sua leitura padrão, pragmática, o argumento da aposta holandesa inicia-se com uma conexão entre graus de crença e razões de aposta. A segunda premissa diz que é (pragmaticamente) defeituoso aceitar uma série de apostas que certamente garantem uma perda. Tal série de apostas é chamada de *Aposta Holandesa* (daí o nome "Argumento da Aposta Holandesa"). O terceiro ingrediente é o Teorema da Aposta Holandesa. A versão pragmática padrão diz que a razão de aposta de um agente obedece ao cálculo de probabilidade se, e somente se, o agente que possui tais razões de aposta não pode ser pego na Aposta Holandesa (isto é, apresenta uma série de apostas aceitáveis de acordo com as razões de aposta, mas suas combinações garantem a perda). Disso infere-se que é (doxasticamente) defeituoso possuir graus de crença que não obedeçam ao cálculo de probabilidade. Esse argumento seria válido somente se a conexão entre graus de crença e razão de aposta fossem idênticos (nesse caso não haveria diferença entre defeito doxástico e pragmático) – e já vimos que não é.

Por essa razão existe um Argumento da Aposta Holandesa despragmatizado (ARMENDT, 1993; CHRISTENSEN, 1996; RAMSEY, 1926; SKYRMS, 1984). De uma conexão entre graus de crença e razões de apostas justas, e a suposição de que é (doxasticamente) defeituoso considerar uma Aposta Holandesa como sendo justa, infere-se que é (doxasticamente) defeituoso possuir graus de crença que

violam o cálculo de probabilidade. A versão do teorema da Aposta Holandesa que permite essa inferência diz que a razão de aposta justa do agente obedece ao cálculo de probabilidade se, e somente se, o agente nunca considera uma Aposta Holandesa como justa. O Argumento da Aposta Holandesa despragmatizado é uma justificação mais promissora para o probabilismo. Veja, entretanto, Hájek (2005, 2008).

Joyce (1998) tenta vindicar o probabilismo ao considerar a **acurácia** dos graus de crença. A ideia básica aqui é que uma função de graus de crença é (doxasticamente) defeituosa se existe uma função de grau de crença alternativa que seja mais acurada em cada mundo possível. A acurácia do grau de crença *b*(*A*) em uma proposição **A**, em um mundo **w**, é identificada como a distância entre *b*(*A*) e o valor de verdade de **A** em **w**, tal que 1 representa a verdade e 0 representa a falsidade. Por exemplo, quanto mais próximo de 1 for o grau de crença em uma proposição verdadeira, mais acurado ele é – e perfeitamente acurado se iguala a 1. A acurácia total da função de grau de crença **b** em um mundo **w** é então determinada pela acurácia do grau de crença individual **b**(*A*). Joyce consegue provar que, dado algumas condições sobre como medimos a distância ou "inacurácia", a função de grau de crença obedece ao cálculo de probabilidade se, e somente se, não existe uma alternativa para função de grau de crença que seja mais acurada em cada mundo possível. A parte do "somente se" não é explicitamente mencionada em Joyce (1998), mas necessária para o argumento funcionar, e foi apresentada em Joyce (2009). Portanto, os graus de crença devem obedecer ao cálculo de probabilidade.

A objeção que tem atraído mais atenção, conhecida como **objeção de Bronfman**, inicia-se notando que as condições de Joyce sobre as medidas de "inacurácia" não determinam uma única medida, mas todo um conjunto de medidas. Isso poderia fortalecer, mais do que enfraquecer, o argumento de Joyce, não fosse pelo fato de que tais medidas diferem em suas recomendações sobre qual função alternativa de graus de crença deveria ser substituída por uma função de graus de crença não-probabilística. Todas as medidas de "inacurácia" de Joyce concordam que um agente cuja função de graus de crença viole os axiomas da probabilidade deve adotar uma função de graus de crença probabilística que seja mais acurada em cada mundo possível. Tais medidas, no entanto, podem divergir em suas recomendações, como sobre qual medida de probabilidade particular o agente deve adotar. Na verdade, para cada mundo possível, seguir as recomendações de uma medida conduzirá o agente de um modo menos acurado do que alguma outra medida. Por que, então, um agente doxástico ideal deveria mover-se de sua função de grau de crença não-probabilística a uma medida probabilística? Outras objeções

são articuladas em Maher (2002) e, mais recentemente, em Easwaran e Fitelson (2012). Consulte, no entanto, outras réplicas de Joyce (outras fontes na internet) e Peittigrew (2013). JOYCE (2009) responde a algumas dessas objeções. Leitgeb e Pettigrew (2010a, 2010b) apresentam condições que reduzem o conjunto de medidas de "inacurácia" às conhecidas regras de pontuação quadrática da forma $\lambda(b(A) - w(A))^2$, tal que $w(A)$ é 1 se A é verdadeira em w, e 0 caso contrário. Isso possibilita escapar da objeção de Bronfman.

2.4. Regras de Atualização

Já discutimos como medir e interpretar probabilidades subjetivas, e por que graus de crença devem ser probabilidades subjetivas. A maneira pela qual se atualizam as probabilidades subjetivas mediante a aquisição de nova informação é de particular interesse epistemológico. Ao passo que os axiomas 1-5 do cálculo de probabilidade são condições sincrônicas sobre a função de grau de crença do agente, as regras de atualização são condições diacrônicas que nos dizem como revisar nossas probabilidades subjetivas quando adquirimos novas informações de certo formato. Se a nova informação aparece na forma de certeza, o probabilismo é estendido pela

> **Condicionalização estrita:**
> Se a evidência aparece somente na forma de *certezas* (isto é, proposições nas quais você está certo), se $Pr : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ é sua probabilidade subjetiva no tempo t, e se entre t e t' você se torna certo de que $A \in \mathbf{A}$ e não há proposição logicamente mais forte, no sentido de que sua nova probabilidade subjetiva para A é 1 (e suas probabilidades subjetivas não são diretamente afetadas de qualquer outro modo, tal como por esquecimento, etc.), então sua probabilidade subjetiva no tempo t' deve ser $Pr(\cdot \mid A)$.

Assim, a condicionalização estrita diz que a nova probabilidade subjetiva do agente para a proposição B, depois de se tornar certo de A, deve igualar sua antiga probabilidade subjetiva para B condicional a A.

Duas questões surgem. Primeiro, por que deveríamos atualizar nossa probabilidade subjetiva de acordo com a condicionalização estrita? Em segundo lugar, como deveríamos atualizar nossa probabilidade subjetiva quando a nova informação é de formato diferente, e não nos tornamos certos da proposição, mas meramente mudamos nossa probabilidade subjetiva para proposições diversas? Jeffrey (1983a) responde a segunda questão através do que hoje é conhecido como **condicionalização de Jeffrey**. As proposições das quais a probabilidade (não-condicional) muda como resultado de uma experiência evidencial, são chamadas de **proposições evidenciais**. Resumidamente, a condicionalização de Jeffrey diz que um agente doxástico ideal deve manter fixas as suas "crenças inferenciais", isto é, a probabilidade de todas as hipóteses condicionais a qualquer proposição evidencial.

Condicionalização de Jeffrey:
Se a evidência aparece somente na forma de novos graus de crença para os elementos de uma partição, se $Pr : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ é sua probabilidade subjetiva no tempo t, e se entre t e t' sua probabilidade subjetiva em proposições $A_i \in \mathbf{A}$, mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas, são diretamente afetadas e mudam para $p_i \in [0, 1]$, com $\sum_i p_i = 1$, e a parte positiva de sua probabilidade subjetiva não é afetada em qualquer superconjunto da partição $\{A_i\}$ (e suas probabilidades subjetivas não são diretamente afetadas de qualquer outro modo, tal como por esquecimento, etc.), então a sua probabilidade subjetiva no tempo t' deve ser $Pr(\cdot) = \sum_i Pr(\cdot \mid A_i)p_i$.

Assim, a condicionalização de Jeffrey diz que a nova probabilidade subjetiva do agente para B, após sua probabilidade subjetiva para os elementos A_i da partição mudarem para p_i, deve igualar a soma ponderada de sua probabilidade subjetiva antiga em B condicional a A_i, tal que as ponderações são as novas probabilidades subjetivas p_i para os elementos da partição.

Uma resposta à primeira questão é o Argumento da Aposta Holandesa Lewis-Teller (LEWIS, 1999; TELLER, 1973). Sua extensão à condicionalização de Jeffrey é apresentada em ARMENDT (1980) e discutido em SKYRMS (1987). Para saber mais sobre coerência diacrônica, veja Skyrms (2006). Leitgeb e Pettigrew

(2010b) apresentam um argumento da acurácia gradual para condicionalização estrita (*vide* GREAVES; WALLACE, 2006), assim como um argumento para uma condicionalização de Jeffrey alternativa (para uma perspectiva geral, veja o excelente verbete sobre os argumentos de utilidade epistêmica a favor do probabilismo[112]). Outros filósofos têm oferecido argumentos contra a condicionalização estrita (e de Jeffrey): van Fraassen (1989) sustenta que a racionalidade não requer a adoção de uma regra de atualização particular (*vide* HÁJEK, 1998; KVANVIG, 1994). Arntzenius (2003) utiliza, entre outras coisas, a natureza "mutável" das crenças auto-localizadas para argumentar contra a condicionalização estrita e contra o princípio de **reflexão** de van Fraassen (VAN FRAASSEN, 1995). Para uma discussão esclarecedora do princípio de reflexão e dos argumentos da Aposta Holandesa, confira Briggs (2009a). A segunda característica utilizada por Arntzenius (2003), chamada de "espalhamento", não é especial para crenças auto-localizadas. Weisberg (2009) argumenta que a condicionalização de Jeffrey não pode lidar com o fenômeno que ele denomina **enfraquecimento perceptual**.

2.5. Ignorância

Na teoria da probabilidade subjetiva, a ignorância completa de um agente doxástico ideal sobre uma proposição particular A é modelada pela atribuição de uma probabilidade subjetiva de 0,5 à crença do agente em A tanto quanto ao seu complemento $W \setminus A$. De modo mais amplo, diz-se que um agente com probabilidade subjetiva Pr é ignorante com respeito a uma partição $\{A_1, \ldots, A_n\}$ se, e somente se, Pr de $A_i = 1/n$. O princípio que requer que um agente doxástico ideal distribua igualmente sua probabilidade subjetiva dessa maneira sempre que, aproximadamente, o agente carece de evidência do tipo relevante, é conhecido como **princípio da indiferença**. A esse respeito, Leitgeb e Pettigrew (2010b) também apresentam uma condição que permite oferecer um argumento de acurácia gradual para o princípio da indiferença. Isso conduz a resultados contraditórios se a partição em questão

---

[112] PETTIGREW, R. Epistemic Utility Arguments for Probabilism. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/epistemic-utility/. Acesso em: 11 nov. 2021.

não for mantida fixa. Como exemplo, veja a discussão do *Paradoxo de Bertrand*, em Kneale (1949). Uma versão mais cuidadosa desse princípio, que também é aplicável se a partição contém elementos infinitamente contáveis, é o **princípio da máxima entropia**. Ele requer que o agente adote uma das medidas de probabilidade *Pr* como sua função de grau de crença sobre a (o σ−corpo gerado pela) partição contável $\{A_i\}$ que maximiza a quantidade $-\sum_i Pr(A_i) log Pr(A_i)$. Esse último é conhecido como a *entropia* de *Pr* relativa à partição $\{A_i\}$. Confira Paris (1994).

Suponha que Sophia tenha praticamente nenhum conhecimento como enóloga. Sua probabilidade subjetiva para a proposição de que Schilcher, um vinho austríaco, é um vinho branco pode razoavelmente ser de 0,5, do mesmo modo como poderia ser a sua probabilidade subjetiva de que Schilcher é um vinho tinto. Contraste isso com o seguinte caso. Sophia sabe com certeza que tal moeda particular é justa. Isto é, Sophia sabe com certeza que a chance objetiva de a moeda virar cara, assim como a chance objetiva de virar coroa, é igual a 0,5. A sua probabilidade subjetiva para a proposição de que sairá cara na próxima jogada poderia ser razoavelmente de 0,5. Embora a probabilidade subjetiva de Sophia seja diferente nesses dois cenários, há uma diferença epistemológica importante. No primeiro caso, a probabilidade subjetiva de 0,5 representa ignorância completa. No segundo caso, representa um conhecimento substancial sobre chances objetivas. O princípio que, grosso modo, diz que a probabilidade subjetiva prévia condicional a chances objetivas deve ser igual àquela das chances objetivas é chamado, por Lewis (1980), de **princípio principal**. Para uma discussão recente, consulte Briggs (2009b).

Exemplos como esse sugerem que a teoria da probabilidade subjetiva não proporciona uma concepção normativa adequada dos estados doxásticos, pois não permite que alguém distinga entre ignorância e conhecimento sobre chances. As probabilidades com valor intervalar [*interval-valued*] (KYBURG; TENG, 2001; LEVI, 1980; VAN FRAASSEN, 1990; WALLEY, 1991) podem ser vistas como uma resposta a tal objeção sem abandonar o arcabouço probabilista. Se o agente doxástico ideal está certo sobre as chances objetivas, ele continuará normalmente atribuindo probabilidades precisas. No entanto, se um agente é ignorante sobre uma proposição *A*, ele não lhe atribuirá uma probabilidade subjetiva de 0,5 (ou qualquer outro valor preciso). Mas ele irá atribuir a *A* um intervalo inteiro $[a, b] \subseteq [0, 1]$, tal que ele considera qualquer número em $[a, b]$ como sendo uma probabilidade subjetiva legítima para *A*. O tamanho $b - a$ do intervalo $[a, b]$ reflete a sua ignorância sobre *A*, isto é, sobre a partição $\{A, W \setminus A\}$. (Como sugerido pela última observação, se $[a, b]$ é o intervalo probabilístico para *A*, então $[1 - b, 1 - a]$ é o intervalo probabilístico

para $W \setminus A$.) Se Sophia é ignorante sobre vinhos, como anteriormente imaginamos que fosse, ela deveria atribuir o intervalo [0, 1] para a proposição de que Schilcher é um vinho branco. Se ela está certa de que a moeda que será lançada possui uma chance objetiva de 0,5 de dar cara como resultado, e ela adere ao princípio principal, [0,5, 0,5] deverá ser o intervalo que ela atribui à proposição de que a moeda sairá cara no próximo lançamento.

As probabilidades com valores intervalares são representadas como conjuntos convexos de medidas de probabilidades (um conjunto de medidas de probabilidade é **convexo** somente no caso em que a mescla $xPr_1(\cdot) + (1 - x)Pr_2(\cdot)$ de quaisquer duas medidas de probabilidade Pr_1, Pr_2 no conjunto estão também no conjunto, tal que x é um número real do intervalo unitário [0,1]). A atualização de um conjunto de medidas de probabilidade é feita através da atualização individual das medidas de probabilidade no conjunto. Weatherson (2007) generaliza esse modelo ao permitir que uma evidência exclua alguma medida de probabilidade de um conjunto original. A ideia é que alguém pode aprender não somente que diversos fatos se dão (em cada um dos casos, o sujeito condicionaliza as várias medidas de probabilidade de acordo com a evidência recebida), mas também que diversas relações evidenciais ou inferenciais se dão, que são representadas pelas probabilidades condicionais da hipótese condicional aos dados. Assim como a evidência factual é utilizada para excluir mundos, a evidência "inferencial" é utilizada para excluir medidas de probabilidade. Entre outras coisas, isso permite que Weatherson (2007) lide com uma forma do famoso **problema da evidência antiga** (GLYMOUR, 1980), que está relacionado ao problema da onisciência lógica (GARBER, 1983; JEFFREY, 1983b; NIINILUOTO, 1983).

2.6. Crença Qualitativa

Quando os epistemólogos dizem que conhecimento implica crença (ver verbete epistemologia[113]), eles utilizam uma noção qualitativa de crença que não admite graus (exceto em um sentido trivial de que há crença, descrença e suspensão

---

[113] STEUP, M.; NETA, R. Epistemology. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology/. Acesso em: 12 nov. 2021.

do juízo). O mesmo vale para os filósofos da linguagem quando eles dizem que um falante normal, depois de refletir, sinceramente assere "*A*" somente se ele acredita que *A* (KRIPKE, 1979). Isso levanta a questão sobre se a noção de crença pode ser reduzida à noção de grau de crença. Uma tese simples, conhecida como *Tese Lockiana*, diz que alguém deveria acreditar em uma proposição *A* somente no caso em que o grau de crença em *A* for suficientemente alto (o "deveria" aqui possui um escopo amplo sobre "somente no caso"). A questão é saber o quão alto é esse limiar. Não gostaríamos de exigir que alguém somente acreditasse em proposições paras as quais atribuísse a probabilidade subjetiva 1 – especialmente se seguirmos Carnap (1962) e Jeffrey (2004) e exigirmos que toda probabilidade subjetiva seja regular (de outro modo, não teríamos permissão para acreditar em nada que não fosse tautologias). Queremos levar em conta nossa falibilidade, o fato de que nossas crenças geralmente se mostram falsas.

Dado que graus de crença são representados como probabilidades subjetivas, isso significa que o limiar para a crença deve ser suficientemente alto, mas menor que 1. Em termos de probabilidade subjetiva, a tese lockiana diz que um agente doxástico ideal com probabilidade subjetiva $Pr : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ acredita que $A \in \mathbf{A}$ somente no caso em que $Pr(A) > 1 - \varepsilon$, para algum $\varepsilon \in (0, 1]$. (ε é entendido como algum número menor do que 1/2, mas o argumento se segue para qualquer número positivo em um intervalo unitário). Isso, no entanto, conduz ao **paradoxo da loteria** (KYBURG, 1961; HEMPEL 1962). Um paradoxo diferente, que não depende de graus de crença, é o paradoxo do prefácio de Makinson (1965). Para todo limiar $\varepsilon \in (0, 1]$ existe uma partição finita $\{A_1, \ldots, A_n\}$ de **A** e uma probabilidade subjetiva razoável $Pr : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ tal que $Pr(A_i) > 1 - \varepsilon$ para todo $i = 1, \ldots, n$, mas que $Pr(A_1 \cap \ldots \cap A_n) < 1 - \varepsilon$. Por exemplo, seja $\varepsilon = 0{,}02$; considere então uma loteria justa com 100 bilhetes e que exatamente um bilhete irá vencer. Assim, é razoável, para todo bilhete $i = 1, \ldots, 100$, que se atribua uma probabilidade subjetiva de 1/100 à proposição de que o bilhete *i* será premiado. Assim acreditamos de cada bilhete individual que ele irá perder, porque $Pr(W \setminus A_i) = .99 > 1 - 0{,}02$. Mas sabemos com certeza que exatamente um bilhete irá vencer. Então $Pr(A_1 \cup \ldots \cup A_n) = 1 > 1 - 0{,}02$. Acreditamos, então, tanto que ao menos um bilhete irá vencer $(A_1 \cup \ldots \cup A_n)$, quanto que cada bilhete individual não irá vencer $(W \setminus A_i, \ldots, W \setminus A_n)$. Juntas, tais crenças $n + 1$ formam um conjunto de crenças que é inconsistente no sentido em que a sua intersecção é vazia, $\bigcap\{A_1 \cup \ldots \cup A_n, W \setminus A_i, \ldots, W \setminus A_n\} = \emptyset$. Ora, a consistência (e o fechamento dedutivo, que está implícito na escolha das proposições, ao invés das sentenças, como objetos da crença) tem sido aceita

como a exigência mínima sobre conjuntos de crença desde Hintikka (1961).

O paradoxo da loteria tem levado muita gente a rejeitar a noção de crença qualitativa de modo geral (JEFFREY, 1970), enquanto outros foram conduzidos à ideia de que conjuntos de crenças não precisam ser dedutivamente fechados (FOLEY, 1992, 2009; HAWTHORNE, 2004). Já outros inverteram a análise e procuraram extrair um parâmetro de limiar ε dependente do contexto a partir do conjunto de crenças do agente (HAWTHORNE; BOVENS, 1999; HAWTHORNE, 2009). Outra perspectiva é aceitar o paradoxo da loteria e postular duas atitudes doxásticas frente às proposições – a saber, crenças e graus de crença – não redutíveis uma à outra. Frankish (2004, 2009) defende uma versão particular dessa perspectiva (adicionalmente, ele faz uma distinção entre a mente, onde consideramos crenças inconscientemente, e uma supermente, onde consideramos crenças conscientemente). Kroedel (2012) sugere evitar o paradoxo da loteria ao considerar a justificação como uma forma de permissibilidade: a alta probabilidade subjetiva de um agente para determinada proposição não é suficiente para que se acredite nessa proposição, é suficiente apenas para a permissibilidade de se acreditar em tal proposição. O paradoxo é evitado, pois ter permissão para acreditar em *A* e ter permissão para acreditar em *B* não implica que alguém tem permissão para acreditar na conjunção ou intersecção $A \cap B$. Para mais discussões sobre a relação entre crença qualitativa e graus de crença probabilísticos veja Christensen (2004), Kaplan (1996) e Maher (2006). Para uma abordagem bem diferente que combina noções qualitativas da epistemologia tradicional com noções probabilísticas veja Moss (2013), que sustenta a tese de que propriedades da probabilidade subjetiva podem constituir conhecimento.

Leitgeb (2013) propõe que um agente acredita em uma proposição *B* se e somente se há uma proposição *C* que implica logicamente *B*, tal que a probabilidade subjetiva do agente em *C* condicional a qualquer *A* consistente com *C* está acima de certo limiar não menor do que 1/2. Leitgeb (2014) relativiza essa questão de crença para uma questão ou partição. Isso torna mais fácil para o agente possuir crenças da qual ele não está certo, mas que possui consequências surpreendentes. Suponha que um agente acredite possuir mãos relativo à questão de ele possuir ou não mãos. Esse agente não pode perder sua crença de que possui mãos relativo à questão de possuir mãos, ou de meramente ter uma alucinação de possuir mãos, ou de não possuir mãos de algum outro modo. No entanto, esse agente pode facilmente perder a sua crença de que possui mãos relativamente à questão sobre ele ter mãos limpas, ter mãos sujas, ou de não ter mãos). A noção de crença em

Leitgeb (2013) satisfaz os axiomas AGM da revisão de crença apresentado abaixo. No entanto, como Lin e Kelly (2012) mostraram, não há método de revisão de crença "sensato" que rastreie a condicionalização e safistaça os axiomas AGM. De acordo com Leitgeb (2013) e qualquer outra abordagem sensata que satisfaça os axiomas AGM, isso significa que aquilo que o agente acaba por acreditar quando primeiro condicionaliza suas probabilidades subjetivas de acordo com a evidência *E* e depois extrai suas crenças não irá em geral coincidir com aquilo ele acaba por acreditar quando primeiro extrai suas crenças de sua probabilidade subjetiva e em seguida as revisa de acordo com a evidência *E*. Para uma crítica diferente, consulte o trabalho de Staffel (2015).

Lin e Kelly (2012) consideram um conjunto de proposições alternativas mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas. Eles sugerem que um agente considera essa proposição alternativa como sendo mais plausível do que uma outra proposição alternativa se, e somente se, sua probabilidade subjetiva para a primeira for **suficientemente** mais alta do que sua probabilidade subjetiva para a segunda. De acordo com eles, o agente acredita em uma proposição se, e somente se, essa proposição é implicada pela disjunção das proposições alternativas mais plausíveis. O agente acredita na proposição depois de revisada pela evidência *E* se, e somente se, essa proposição é implicada pela disjunção das proposições alternativas mais plausíveis compatíveis com *E*. Esse método de revisão de crença viola os axiomas AGM, mas é sensato e rastreia a condicionalização: aquilo que o agente acaba acreditando, se ele primeiro condicionaliza sua probabilidade subjetiva de acordo com a evidência *E* e então extrai suas crenças, coincide com o que ele acaba acreditando se ele primeiro extrai suas crenças de suas probabilidades subjetivas e então as revisa de acordo com a evidência *E*.

3. Outras concepções

3.1 Teoria Dempster-Shafer

A teoria das funções de crença Dempster-Shafer (DS) (DEMPSTER, 1968; SHAFER, 1976) rejeita a afirmação de que graus de crença possam ser medidos por um comportamento de aposta do agente epistêmico. Uma versão particular da teoria das funções de crença DS é o **modelo de crença transmissível** (SMETS;

KENNES, 1994). Ele distingue entre dois níveis mentais: o nível credal, em que o sujeito considera e quantifica várias crenças, e o nível pignístico, em que ele utiliza tais crenças para tomar uma decisão. Sua tese dupla é que razões de apostas (justas) devem, de fato, obedecer ao cálculo de probabilidades, mas que os graus de crença, sendo diferentes de razões de apostas (justas), não precisam. É suficiente que eles satisfaçam o princípio DS mais fraco. A ideia é a de que, para qualquer pessoa que seja forçada a apostar no nível pignístico, os graus de crença para o nível credal são usados para calcular razões de apostas (justas) que satisfaçam os axiomas da probabilidade. Esses, por sua vez, são utilizados para calcular a utilidade esperada do agente para várias ações (BUCHAK, 2014; JOYCE, 1999; SAVAGE, 1972). No entanto, no nível credal, os graus de crença não precisam obedecer ao cálculo de probabilidades.

Ao passo que as probabilidades subjetivas são aditivas (axioma 3), as funções de crença DS *Bel* : $\mathbf{A} \rightarrow \mathfrak{R}$ são apenas **super-aditivas**, isto é, para toda proposição *A*, *B* em **A**:

$$1.\ Bel(A) + Bel(B) \leq Bel(A \cup B) \text{ se } A \cap B = \emptyset$$

Em particular, o grau de crença do agente em *A* e seu grau de crença em $W \setminus A$ não precisa somar 1.

O que significa dizer que o grau de crença de Sophia de que amanhã fará sol em Viena é 0,55, caso o seu grau de crença seja representado pela função de crença DS *Bel* : $\mathbf{A} \rightarrow \mathfrak{R}$? De acordo com uma interpretação (HAENNI; LEHMANN, 2003), o número *Bel*(*A*) representa a força com a qual *A* é sustentada pelo conhecimento, ou base de crença, do agente. Pode ser que essa base não sustente *A*, nem seu complemento $W \setminus A$. Relembremos a suposição de que Sophia dificilmente possui conhecimento enológico. Sob essa suposição, seu conhecimento, ou base de crença, não sustenta a proposição *Tinto,* que Schilcher é um vinho tinto, nem sustenta a proposição *Branco*, de que Schilcher é um vinho branco. Contudo, devido a um aspecto diferente de sua ignorância enológica (de que ela não sabe que existem vinhos rosé, que não são nem tintos nem brancos), Sophia pode ter certeza de que Schilcher é um vinho tinto ou branco. Assim, a função de crença DS *Bel* de Sophia será tal que *Bel*(*Tinto*) = *Bel*(*Branco*) = 0, enquanto *Bel*(*Tinto* ∪ *Branco*) = 1. Por outro lado, Sophia sabe com certeza que a moeda que irá lançar é justa. Assim, sua *Bel* será tal que *Bel*(*Cara*) = *Bel*(*Coroa*) = 0,5, assim como *Bel*(*Cara* ∪ *Coroa*) = 1. Logo, vemos que a teoria da função de crença DS pode

distinguir entre incerteza e uma forma de ignorância. Na verdade,

$$I(\{A_i\}) = 1 - Bel(A_1) - \ldots - Bel(A_n) - \ldots$$

pode ser visto como a medida da ignorância do agente no que diz respeito a uma partição contável $\{A_i\}$. A_i pode, por exemplo, ser o valor de uma variável randômica tal como **o preço de uma garrafa de Schilcher em Vienna em 8 de agosto de 2008**.

Figurativamente, a proposição A divide o conhecimento, ou base de crença, do agente em três partes mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas: a parte que fala a favor de A, a parte que fala contra A (isto é, em favor de $W \setminus A$), e a parte que não fala nem a favor e nem contra A. $Bel(A)$ quantifica a parte que sustenta A, $Bel(W \setminus A)$ quantifica a parte que sustenta $W \setminus A$, e $I(\{A, W \setminus A\}) = 1 - Bel(A) - Bel(W \setminus A)$ quantifica a parte que não sustenta A nem $W \setminus A$. Formalmente, isso é explicitado em termos de uma **função de massa** (normalizada) sobre **A**, a função $m : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ tal que, para toda proposição A em **A**:

$$\begin{aligned} &m(A) \geq 0 \\ &m(\emptyset) = 0 \text{ (normalização), e} \\ &\sum_{B \in \mathbf{A}} m(B) = 1 \end{aligned}$$

A função de massa (normalizada) $m : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ leva à função de crença DS $Bel : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ ao definir para cada A em **A**,

$$Bel(A) = \sum_{B \subseteq A, B \subseteq \mathbf{A}} m(B).$$

A relação com as probabilidades subjetivas pode agora ser estabelecida como se segue. As probabilidades subjetivas exigem que o agente doxástico ideal divida seu conhecimento, ou base de crença, em duas partes mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas: uma que fala a favor de A e uma que fala contra A. Ou seja, a parte neutra tem que ser distribuída entre as partes positivas e negativas. As probabilidades subjetivas podem assim serem vistas como funções de crença DS sem ignorância. Confira Pryor (manuscrito, outras Fontes da Internet) para um modelo de estados doxásticos que abrange a teoria da probabilidade e a teoria Dempster-Shafer como casos especiais.

A função de crença DS $Bel : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ leva a uma função de *plausibilidade* Dempster-Shafer $P : \mathbf{A} \rightarrow \Re$, tal que para todo A em **A**,

$$P(A) = 1 - Bel(W \setminus A).$$

Os graus de plausibilidade quantificam aquela parte do conhecimento, ou base de crença, do agente que é compatível com A, isto é, a parte que sustenta A e a parte que não sustenta A nem $W \setminus A$. Em termos da função de massa (normalizada) m levando a *Bel*, isso significa que

$$P(A) = \sum_{B \cap A \neq \emptyset, B \in \mathbf{A}} m(B)$$

se, e somente se, $Bel(A)$ e $Bel(W \setminus A)$ somam menos do que 1, $P(A)$ e $P(W \setminus A)$ somam mais do que 1. Para uma visão geral veja Haenni (2009).

A teoria da função de crença DS é mais geral do que a teoria da probabilidade subjetiva, no sentido em que a última requer que graus de crença sejam aditivos, enquanto a primeira requer apenas que eles sejam super-aditivos. Em outro sentido, contudo, o contrário é verdadeiro. O motivo é que a função de crença DS pode ser representada como um conjunto convexo de probabilidades (WALLEY, 1991). Como nem todo conjunto convexo de probabilidades pode ser representado como uma função de crença DS, conjuntos de probabilidades proporcionam a estrutura mais geral que nos deparamos até agora. Uma estrutura ainda mais geral é oferecida através da **medida de plausibilidade** de Halpern (HALPERN, 2003). Essas são funções $Pl : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ tal que para todo A, B em **A**:

$$Pl(\emptyset) = 0$$
$$Pl(W) = 1,$$

e

1. $Pl(A) \leq Pl(B)$ *se* $A \subseteq B$.

De fato, esses são somente casos especiais de medidas de plausibilidade com valores reais. Embora seja um tanto incontroverso que a função de grau de crença de uma gente doxástico ideal deva obedecer ao cálculo de plausibilidade de Halpern, é questionável se seu princípio mínimo é tudo que há sobre a racionalidade

de graus de crença. A epistemologia resultante é, em todo caso, bastante mirrada. Deve ser notado, entretanto, que Halpern não pretende que medidas de plausibilidade proporcionem uma epistemologia completa, mas apenas uma estrutura geral para estudar concepções mais específicas.

3.2. Teoria da Possibilidade

A Teoria da Possiblidade (DUBOIS; PRADE, 1988) é baseada em uma teoria de conjuntos difusa (ZADEH, 1978). De acordo com essa teoria, um elemento não precisa ou pertencer completamente a um dado conjunto ou definitivamente não pertencer; ele pode, ao invés, ser membro de um conjunto num certo grau. Por exemplo, Sophia pode pertencer ao conjunto de pessoas politicamente ativas com um grau de 0,88. Isso é representado por uma função de pertinência $\mu_A : W \rightarrow [0, 1]$, tal que $\mu_A(w)$ é o grau de pertinência para o qual a pessoa $w \in W$ pertence ao conjunto de pessoas politicamente ativas A.

Além disso, o grau $\mu_{W \setminus A}$(Sophia) ao qual Sophia pertence ao conjunto $W \setminus A$ de pessoas que não são politicamente ativas é igual a 1 - μ_A(Sophia). Desse modo, se $\mu_M : W \rightarrow [0, 1]$ é a função de pertinência para o conjunto de pessoas de espírito filosófico, então o grau de pertinência do qual Sophia pertence ao conjunto $A \cup M$ de pessoas politicamente ativas ou de espírito filosófico é dado por

$$\mu_{A \cup M}(Sophia) = \max\{\mu_A(Sophia), \mu_M(Sophia)\}.$$

De modo similar, o grau de pertinência ao qual Sophia pertence ao conjunto $A \cap M$, de pessoas politicamente ativas e de espírito filosófico, é dado por

$$\mu_{A \cap M}(Sophia) = \min\{\mu_A(Sophia), \mu_M(Sophia)\}.$$

$\mu_{A \cap M}$ é interpretado como o grau ao qual o enunciado vago “Sophia é politicamente ativa e uma pessoa de espírito filosófico” é verdadeiro (*vide* ÉGRÉ; BARBEROUSSE, 2014; RAFFMAN, 2014; WILLIAMSON, 1994.) Veja, também, o

verbete sobre vagueza[114] ; FIELD (no prelo) discute incerteza devido à vagueza em uma configuração probabilística). Graus de verdade pertencem à filosofia da linguagem. Eles não têm (ainda) nada a ver com graus de crença, que pertencem à epistemologia. Em particular, note que graus de verdade são usualmente considerados **verofuncionais** (o valor de verdade de um enunciado composto, como $A \wedge B$, é uma função dos valores de verdade de seus enunciados constituintes A, B; isto é, o valor de verdade de A e B determina o valor de verdade de $A \wedge B$). Por outro lado, graus de crença dificilmente seriam considerados verofuncionais. Por exemplo, probabilidades não são verofuncionais, pois a probabilidade de $A \cap B$ não é determinada pela probabilidade de A e a probabilidade de B. Ou seja, não há uma função f tal que, para todo espaço de probabilidade $\langle W, \mathbf{A}, Pr\rangle$, e toda proposição A, B em $\mathbf{A}$: $Pr(A \cap B) = f(Pr(A), Pr(B))$.

Suponha que alguém diga que Sophia é alta. O quão alto é uma pessoa alta? É alta uma pessoa com altura de 1,75m? Ou a pessoa tem que ter ao menos 1,78m para ser alta? Embora você saiba que Sophia seja alta, seu conhecimento é incompleto devido à vagueza do termo "alto". Aqui a teoria da possibilidade lhe oferece a ferramenta de **distribuição de possibilidade** (normalizada), a função $\pi : W \rightarrow [0, 1]$ com $\pi(w) = 1$ para ao menos um $w \in W$. A motivação para a última exigência é que ao menos uma (de fato, exatamente) possibilidade seja a possibilidade efetiva, e ao menos que uma possibilidade deva ser maximamente possível. Tal distribuição de possibilidade $\pi : W \rightarrow [0, 1]$ sobre um conjunto de possibilidades W é estendida para a *medida* de possibilidade $\Pi : \mathbf{A} \rightarrow \mathfrak{R}$ sobre um corpo $\mathbf{A}$ em W, ao definir para cada A em $\mathbf{A}$,

$$\Pi(\emptyset) = 0,$$
$$\Pi(A) = \sup\{\pi(w) : w \in A\}.$$

Isso implica que a medida de possibilidade $\Pi : \mathbf{A} \rightarrow \mathfrak{R}$ é *maximizante* (e, portanto, *sub-aditiva*), isto é, para todo $A, B \in \mathbf{A}$:

$$1.\ \Pi(A \cup B) = \max\{\Pi(A), \Pi(B)\}.$$

SORENSEN, R. Vagueness. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/vagueness/. Acesso em: 12 nov. 2021.

A ideia, grosso modo, é que uma proposição é pelo menos tão possível quanto cada uma das possibilidades que ela abrange, e não mais possível do que a possibilidade "mais possível". Algumas vezes, contudo, não há a possibilidade mais possível (isto é, o supremo não é maximal). Por exemplo, esse é um caso em que os graus de possibilidade são ½, ¾, ⅞,...,,... Nesse caso, o grau de possibilidade para a proposição é o menor número que seja pelo menos tão grande quanto todos os graus de possibilidade de seus elementos. Em nosso exemplo é 1. (Como veremos abaixo, essa é a principal diferença formal entre medidas de possibilidade e funções de ranqueamento não condicionais).

Podemos definir medidas de possibilidade sem recorrer a uma distribuição de possibilidade subjacente, como funções $\Pi : \mathbf{A} \rightarrow \Re$ tal que, para todo $A, B \in \mathbf{A}$:

$$\Pi(\emptyset) = 0,$$
$$\Pi(W) = 1, \text{ e}$$
$$\Pi(A \cup B) = \max\{\Pi(A), \Pi(B)\}.$$

É importante notar, entretanto, que a última cláusula não é bem definida para disjunção ou união de infinitas proposições (nesse caso, alguém teria de utilizar a operação supremo **sup-** ao invés da operação maximal **max-**). A noção dupla de *medida de necessidade N*: $\mathbf{A} \rightarrow \Re$ é definida para todo A em **A** por

$$N(A) = 1 - \Pi(W \setminus A).$$

Isso implica que

$$N(A \cap B) = \min\{N(A), N(B)\}.$$

A última equação pode ser utilizada quando iniciamos com medidas de necessidade como primitivas. Definindo-as como funções N: $\mathbf{A} \rightarrow \Re$ tal que, para todo $A, B \in \mathbf{A}$:

$$N(\emptyset) = 0,$$
$$N(W) = 1,$$
$$N(A \cap B) = \min\{N(A), N(B)\}.$$

As medidas de possibilidade Π: $\mathbf{A} \rightarrow \Re$ são obtidas através da equação:

$$\Pi(A) = 1 - N(W \setminus A).$$

Embora o estado do agente doxástico na teoria da possibilidade seja completamente especificado por Π ou N, a atitude do agente epistêmico frente a uma proposição particular A é apenas conjuntamente especificada por $\Pi(A)$ e $N(A)$. O motivo é que, ao contrário da teoria da probabilidade, $\Pi(W \setminus A)$ não é determinada por $\Pi(A)$. Assim, graus de possibilidade (assim como graus de necessidade) também não são verofuncionais. O mesmo vale para as funções de crença DS e de plausibilidade.

Em nosso exemplo, sendo W_H o conjunto de valores de uma variável randômica H = *A altura de Sophia em polegadas entre 0" e* 199", então $W_H = \{0, \ldots, 199\}$. $\pi_H \rightarrow [0, 1]$ é sua distribuição de possibilidade. Isso supostamente representa seu estado doxástico relativo à altura de Sophia, o qual contém o conhecimento de que ela é alta. Por exemplo, seu π_H pode ser tal que $\pi_H(n) = 1$ para qualquer número natural $n \in [60, 72] \subseteq W$. Nesse caso, seu grau de possibilidade para a proposição de que Sophia possui pelo menos 5'10" [1,78m] é $\Pi_H(H \geq 70) = sup\{\pi_H(n) : n \geq 70\} = 1$.

A conexão com a teoria de conjuntos difusa é que a sua possibilidade de distribuição $\pi_H : W_H \rightarrow [0, 1]$, que está baseada no conhecimento de que Sophia é alta, pode ser interpretada como uma função de pertinência $\mu_T : W_H \rightarrow [0, 1]$ do conjunto de pessoas altas. Assim, a tese epistemológica da teoria da possibilidade é que seu grau de possibilidade para a proposição de que Sophia mede 5'10" polegadas (1,78 m), dado o conhecimento vago e mesmo incompleto de que Sophia é alta, deve se igualar ao grau de pertencimento do qual pessoas com 5'10" pertencem ao conjunto de pessoas altas. Em uma notação mais sugestiva,

$$\pi_H(H = n \mid T) = \mu_T(n).$$

Façamos um resumo das abordagens com as quais temos lidado até o momento. A teoria da probabilidade subjetiva requer que graus de crença sejam aditivos. A probabilidade subjetiva de um agente doxástico ideal Pr : $\mathbf{A} \rightarrow \Re$ é tal que para qualquer A, B em $\mathbf{A}$ com $A \cap B = \emptyset$:

$$Pr(A) + \Pr(B) = Pr(A \cup B)$$

A teoria das funções de crença DS requer que graus de crença sejam super-aditivos. A função de crença DS de uma gente doxástico ideal $Bel : \mathbf{A} \rightarrow \mathfrak{R}$ é tal que para qualquer A, B em $\mathbf{A}$ com $A \cap B = \emptyset$:

$$Bel(A) + Bel(B) \leq Bel(A \cup B)$$

A teoria da possibilidade requer que graus de crença sejam maximizantes, e, assim, sub-aditivos. A medida de possibilidade de uma gente doxástico ideal $\Pi : \mathbf{A} \rightarrow \mathfrak{R}$ é tal que para qualquer A, B em $\mathbf{A}$:

$$\Pi(A) + \Pi(B) \geq \max\{\Pi(A), \Pi(B)\} = \Pi(A \cup B)$$

Todas essas funções são casos especiais de medidas de plausibilidade com valores reais $Pl : \mathbf{A} \rightarrow \mathfrak{R}$, de todo que, para todo A, B em $\mathbf{A}$:

$$Pl(A) \leq Pl(B) \text{ se } A \subseteq B.$$

Vimos que cada uma dessas concepções oferece um modelo adequado para alguma situação doxástica (as medidas de plausibilidade fazem isso trivialmente). Notamos também que a teoria da probabilidade subjetiva não gera imediatamente uma noção de crença qualitativa que seja consistente e dedutivamente fechada (a menos que a crença qualitativa seja identificada com uma probabilidade subjetiva de 1). No entanto, o mesmo vale para versões mais gerais da função de crença DS e medidas de plausibilidade. Além das concepções de Leitgeb (2013, 2014) e Lin e Kelly (2012) discutidas acima, deve ser notado que Roorda (1995) oferece uma definição de crença em termos de conjuntos de probabilidade. Como será mencionado na seção seguinte, existe uma noção de crença, na teoria da possibilidade, que é consistente e dedutivamente fechada em um sentido finito.

Além disso, vimos argumentos a favor da tese de que os graus de crença devem obedecer aos axiomas da probabilidade. Smets (2002) tenta justificar a tese correspondente para as funções de crença DS. Tanto quanto sei, ninguém ainda publicou um argumento a favor da tese de que os graus de crença devem obedecer, respectivamente, medidas de plausibilidade ou possibilidade (no sentido de que toda e somente medidas de possibilidade e plausibilidade são funções racionais de grau de crença). No entanto, existe tal argumento para funções de ranqueamento, que são formalmente similares a medidas de possibilidade. As funções de ranqueamento

também oferecem uma noção de crença que seja consistente e dedutivamente fechada (de fato, essa característica é o ponto de partida para o argumento de que estados doxásticos devem obedecer ao cálculo de ranqueamento). Esse será o tópico da próxima seção.

3.3. Teoria do ranqueamento

A teoria da probabilidade subjetiva, assim como a teoria das funções de crença DS, toma as proposições como o objeto da crença. A teoria da possibilidade faz isso somente indiretamente, embora as medidas de possibilidade sobre um corpo de proposições **A** possam ser também definidas sem o recurso a uma distribuição de possibilidade sobre o conjunto subjacente *W* de possibilidades.

Uma possibilidade *w* em *W* é uma descrição completa e consistente relativa ao poder expressivo de *W*. *W* pode conter somente duas possibilidades: de acordo com w_1 amanhã fará sol em Viena, de acordo com w_2 isso não será o caso. No outro extremo do espectro, *W* pode compreender toda possibilidade metafísica, ou até mesmo todos os mundos logicamente possíveis (para ver mais sobre, ver o verbete mundos possíveis[115]).

Em geral, não estamos certos sobre qual das possibilidades em *W* correspondem ao mundo efetivo. Caso contrário, essas possibilidades não seriam possibilidades genuínas para nós, e nossa função de grau de crença colapsaria em uma atribuição de valor de verdade. Todavia, dizer que não estamos certos sobre qual das possibilidades correspondem ao mundo efetivo não significa dizer que todas as possibilidades estão em pé de igualdade. Algumas delas são bastante afastadas, ao passo que outras parecem ser candidatas mais razoáveis à possibilidade efetiva.

Isso dá origem a seguinte consideração. Podemos *particionar* o conjunto de possibilidades, isto é, formar conjuntos de possibilidades que sejam mutuamente exclusivos e conjuntamente exaustivos. Então podemos *ordenar* os blocos da partição de acordo com sua plausibilidade. O primeiro bloco dessa ordenação contém as possibilidades que consideramos ser as candidatas mais razoáveis à

---

[115] MENZEL, C. Possible Worlds. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em:https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/possible-worlds/. Acesso em: 10 nov. 2021.

possibilidade efetiva. O segundo bloco contém as possibilidades que consideramos ser a segunda candidata mais razoável. E por aí vai.

Se você ainda estiver munido com a distribuição de possibilidades das seções anteriores, poderá usar o grau de possibilidade das várias possibilidades para obter tal partição ordenada. Note, porém, que uma partição ordenada – em contraste com a distribuição de possibilidade – não contém mais do que informações de ordem. Ao passo que a sua distribuição de possibilidade permite que você diga o quão possível é aquela sua possibilidade particular, uma partição ordenada somente permite que você diga que uma possibilidade w_1 é mais plausível do que uma possibilidade w_2. De fato, uma partição ordenada nem mesmo permite que você expresse que a diferença entre sua plausibilidade para w_1 (digamos, que amanhã a temperatura em Viena estará entre 70ºF e 75ºF) e para w_2 (digamos, que amanhã a temperatura em Viena estará entre 75ºF e 80ºF), seja menor do que a diferença entre sua plausibilidade para w_2 e para o implausível w_3 (digamos, que amanhã a temperatura em Viena estará entre 120ºF e 125ºF).

Isso nos leva diretamente à teoria do ranqueamento (SPOHN, 1988, 1990, 2012), de dá um passo além. Mais do que meramente ordenar possibilidades em W, a *função de ranqueamento pontual* $\kappa : W \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ adicionalmente atribui números naturais de $\mathbf{N} \cup \{\infty\}$ para os blocos de possibilidades. Esses números representam o grau de descrença que você atribui às várias (ou aos vários blocos de) possibilidades em W. O resultado é uma *partição numerada* de W,

$$\kappa^{-1}(0), \kappa^{-1}(1), \kappa^{-1}(2), \ldots, \kappa^{-1}(n) = \{w \in W : \kappa(w) = n\}, \ldots \kappa^{-1}(\infty).$$

O primeiro bloco $\kappa^{-1}(0)$ contém as possibilidades que não são desacreditadas (o que não significa que elas são acreditadas). O segundo bloco $\kappa^{-1}(1)$ é o conjunto de possibilidades que não são desacreditadas com grau 1. E assim por diante. É importante notar que, exceto para $\kappa^{-1}(0)$, o bloco $\kappa^{-1}(n)$ pode ser vazio, e pode não aparecer de todo na partição ordenada correspondente. Todavia, $\kappa^{-1}(0)$ não pode ser vazio. O motivo é que não se pode consistentemente desacreditar em tudo.

Mais precisamente, a função $\kappa : W \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ de um conjunto de possibilidades W em um conjunto de números naturais estendidos por ∞, $\mathbf{N} \cup \{\infty\}$, é uma **função de ranqueamento pontual** somente no caso de $\kappa(w) = 0$ para pelo menos um w em W, isto é, somente no caso em que $\kappa^{-1}(0) \neq \emptyset$. A última exigência diz que você não deveria desacreditar de todas as possibilidades. Isso está justificado,

pois você sabe com certeza que uma possibilidade é efetiva. Uma função de ranqueamento pontual $\kappa : W \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ sobre W leva a uma *função de ranqueamento* ϱ: $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ sobre um corpo **A** de proposições sobre W, ao definir para cada A em **A**,

$$\varrho(A) = \min \{\kappa(w) : w \in A\} \; (= \infty \text{ se } A = \emptyset).$$

Isso implica que funções de ranqueamento ϱ: $W \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ são (finitamente) **minimizantes** (e, portanto, super-aditivas), isto é, para todo A, B em **A**,

$$1.\ \varrho(A \cup B) = \min \{\varrho(A), \varrho(\mathrm{B})\}.$$

Como no caso da teoria da possibilidade, as funções de ranqueamento (finitamente minimizantes e não-condicionais) podem ser diretamente definidas sobre um corpo **A** de proposições em um conjunto de possibilidades W como funções ϱ: $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ tal que para todo A, B em **A**:

$$\varrho(\emptyset) = \infty$$
$$\varrho(\mathrm{W}) = 0, \text{ e}$$
$$\varrho(A \cup B) = \min \{\varrho(A), \varrho(\mathrm{B})\}.$$

A tripla $\langle W, \mathbf{A}, \varrho \rangle$ é um **espaço de ranqueamento** (*finitamente minimizante*). Suponha que **A** seja fechado sob intersecções contáveis/completas (e assim, um σ − /γ−corpo). Suponha ainda que ϱ satisfaça adicionalmente, para todo contável/ arbitrário $\mathbf{B} \subseteq \mathbf{A}$,

$$\varrho(\cup\mathbf{B}) = \min \{\varrho(A) : \mathrm{A} \in \mathbf{B}\}.$$

Então ϱ é uma função de ranqueamento **completamente**/**contavelmente minimizante**, e $\langle W, \mathbf{A}, \varrho \rangle$ é um σ−espaço de ranquamento, ou contável/γ−espaço de ranqueamento, ou um espaço de ranqueamento completamente minimizante. Finalmente, a função de ranqueamento ϱ sobre **A** é **regular** somente no caso em que $\varrho(A) < \infty$, para todo conjunto não-vazio ou proposição consistente A em **A**. Para saber mais, veja HUBER (2006), que discute sob quais condições as funções de ranqueamento sobre um corpo de proposições leva a funções de ranqueamento pontuais sobre um conjunto subjacente de possibilidades.

Façamos uma pausa por um momento. Os parágrafos anteriores introduzem uma grande quantidade de terminologias para algo que parece adicionar pouco no que já vínhamos discutindo. Vamos atribuir às medidas de necessidade da teoria da possibilidade números naturais para as proposições ao invés de números reais no intervalo unitário, de modo que ∞ representa, ao invés de 1, a necessidade/possibilidade máxima. Os axiomas para medidas de necessidade então se tornam

$$N(\emptyset) = 0,$$
$$N(W) = \infty \text{ (ao invés de 1)},$$
$$N(A \cap B) = \min\{N(A), N(B)\}.$$

Agora pense no ranque de uma proposição A como o grau de necessidade de sua negação $W \setminus A$, $\varrho(A) = N(W \setminus A)$. Visto desse modo, as funções de ranqueamento finitamente minimizantes são meras variáveis terminológicas de medidas de necessidade, para

$$\varrho(\emptyset) = N(W) = \infty$$
$$\varrho(W) = N(\emptyset) = 0$$
$$\varrho(A \cup B) = N((W \setminus A) \cap (W \setminus B))$$
$$= \min\{N(W \setminus A), N(W \setminus B)\}$$
$$= \min\{\varrho(A), \varrho(B)\}.$$

Se aceitarmos as medidas de necessidade como primitivas ao invés de deixá-las serem produzidas por medidas de possibilidade, e se continuarmos seguindo a estratégia ranqueadora de adotar um escopo bem-ordenado, podemos, obviamente, também definir medidas de necessidade contáveis e completamente minimizantes. Claramente, o fato de as funções de ranqueamento (finitamente minimizantes e não-condicionais) e as medidas de necessidade serem formalmente parecidas não significa que as suas interpretações serão as mesmas.

Isso será o caso, porém, quando compararmos as funções de ranqueamento com os graus de **surpresa potencial** de Shackle (SHACKLE, 1949, 1969). Esses graus de surpresa potencial foram introduzidos na filosofia principalmente por meio do trabalho de Isaac Levi (1967a, 1978). Sendo assim, o que nos justificaria dedicar uma seção inteira a funções de ranqueamento?

A teoria de Shackle carece de uma noção de surpresa potencial **condicional** (SHACKLE, 1969, p. 79). O trabalho de Shackle parece pressupor uma noção de

surpresa potencial condicional como primitiva em seu axioma 7. Esse axioma, além disso, depende de um conectivo que se comporta como uma conjunção, exceto por não ser comutativo e ser melhor interpretado como "*A* seguido por *B*". O axioma 7, em sua versão mais forte da p. 83, parece dizer que o grau de surpresa potencial de "*A* seguido por *B*" é maior do que o grau de surpresa potencial de *A* e o grau de surpresa potencial de *B* dado *A*, isto é, $\varsigma(A \text{ seguido por } B) = \max\{\varsigma(A), \varsigma(B \mid A)\}$, onde ς é a medida de surpresa potencial. Spohn 2009, sec. 4.1, discute a batalha de Shackle com a noção de surpresa potencial condicional).

Por outro lado, a teoria da possibilidade oferece duas noções de possibilidade condicional (DUBOIS; PRADE, 1988). A primeira noção de possibilidade condicional é obtida pela equação

$$\Pi(A \cap B) = \min\{\Pi(A), \Pi(B \mid A)\}.$$

Ela é principalmente motivada pelo desejo de ter uma noção de possibilidade condicional que faça sentido ainda que a possibilidade não admita graus, sendo uma noção meramente comparativa. A segunda noção de possibilidade condicional é obtida pela equação

$$\Pi(A \cap B) = \Pi(A) \cdot \Pi(B \mid A).$$

A inspiração para essa noção parece vir da teoria da probabilidade. Embora nenhuma dessas duas noções seja aquela que temos na teoria do ranqueamento, Spohn (2009), contando com Halpern (2003), mostra que para adotar a segunda noção de possibilidade condicional podemos tornar a teoria da probabilidade isomórfica a uma versão de valores reais da teoria do ranqueamento.

Para a função de ranqueamento padrão, com uma imagem bem-ordenada, ranques condicionais são definidos como se segue. A função de ranqueamento **condicional** $\kappa(\cdot \mid \cdot) : \mathbf{A} \times \mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ sobre **A** (baseada na função de ranqueamento não-condicional ϱ sobre **A**) é definida para todos os pares de proposições *A*, *B* em **A** com $A \neq \emptyset$ por

$$\varrho(A \mid B) = \varrho(A \cap B) - \varrho(B),$$

tal que $\infty - \infty = 0$. Estipular $\varrho(\emptyset \mid B)$ para todo *B* em **A**, garante que $\varrho(\cdot \mid B) : \mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ seja uma função de ranqueamento para cada *B* em **A**. Seria também

possível, é claro, tomar as funções de ranqueamento condicional $\varrho(\cdot,\text{dado }\cdot) : \mathbf{A} \times \mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ como primitivas, e definir as funções de ranqueamento (não-condicional) em termos delas, como $\varrho(A) = \varrho(A, \text{dado W})$ para todas proposições A em **A**.

O número $\varrho(A)$ representa o grau de descrença do agente na proposição A. Se $\varrho(A) > 0$, o agente desacredita de A com grau positivo. Assim, sob pena de inconsistência, ele não pode também desacreditar de $W \setminus A$ com grau positivo. Em outras palavras, para cada proposição A em **A**, para pelo menos um A, $W \setminus A$ deve ser atribuído ranque 0. Se $\varrho(A) = 0$, o agente não desacredita de A com grau positivo. Isso não significa, entretanto, que ele acredita que A com grau positivo – o agente pode suspender o juízo e atribuir ranque 0 tanto para A quanto para $W \setminus A$. Assim, a crença em uma proposição é caracterizada pela descrença em sua negação.

Para cada função de ranqueamento ϱ: $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ podemos definir uma **função de crença** correspondente β: $\mathbf{A} \rightarrow Z \cup \{\infty\} \cup \{-\infty\}$ que atribui número positivo para as proposições que são acreditadas, números negativos para proposições que são desacreditadas e 0 para as proposições que o agente suspende o juízo:

$$\beta(A) = \varrho(W \setminus A) - \varrho(A)$$

Cada função de ranqueamento ϱ: $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ produz um conjunto de crenças

$$\begin{aligned}\mathbf{B} &= \{A \in \mathbf{A} : \varrho(W \setminus A) > 0\} \\ &= \{A \in \mathbf{A} : \varrho(W \setminus A) > \varrho(A)\} \\ &= \{A \in \mathbf{A} : \beta(A) > 0\}\end{aligned}$$

B é o conjunto de todas as proposições que o agente acredita com algum grau positivo, ou de modo equivalente, os complementos que ele desacredita com grau positivo. O conjunto de crenças **B** produzido pela função de ranqueamento ϱ é consistente e dedutivamente fechado (em um sentido finito). O mesmo vale para o conjunto de crenças produzido pela medida de possibilidade Π : $\mathbf{A} \rightarrow \Re$,

$$\begin{aligned}\mathrm{B}_{\Pi} &= \{A \in \mathbf{A} : \Pi(W \setminus A) < 1\} \\ &= \{A \in \mathbf{A} : \mathrm{N}(A) > 0\}.\end{aligned}$$

Se ϱ é uma função de ranqueamento completamente/contavelmente minimizante, o conjunto de crenças **B** produzido por ϱ é consistente e dedutivamente fechado no seguinte sentido contável/completo: $\cap \mathbf{C} \neq \emptyset$ para cada $\mathbf{C} \subseteq \mathbf{B}$ contável/

arbitrário; e $A \in \mathbf{B}$ sempre que $\cap\mathbf{C} \subseteq A$, para algum $\mathbf{C} \subseteq \mathbf{B}$ contável/arbitrário e qualquer $A \in \mathbf{A}$. Assim, a teoria do ranqueamento oferece uma conexão entre crença e graus de crença que é preservada quando passamos de casos finitos para casos infinitos contáveis ou incontáveis. Como apresentado pelo exemplo na seção 3.2, isso não vale para a teoria da possibilidade. (É claro, como indicado anteriormente, o teórico da possibilidade pode copiar a teoria do ranqueamento ao tomar medidas de necessidade como primitivas e adotando uma imagem bem-ordenada).

Assim como para as probabilidades subjetivas, existem regras para atualização dos estados doxásticos de um agente representados pela função de ranqueamento. No caso em que nova informação surge na forma de certeza, a contraparte da condicionalização estrita da teoria do ranqueamento na teoria da probabilidade é a

> **Condicionalização Simples:**
> Se a evidência surge somente na forma de certeza, se ϱ: $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ é a sua função de ranqueamento no tempo t, e se entre t e t' você se torna certo de que $A \in \mathbf{A}$ e nenhuma proposição logicamente mais forte no sentido de que seu novo ranque para $W \setminus A$ é ∞, mas nenhuma proposição é logicamente mais fraca (e seu ranque não é diretamente afetado de nenhum outro modo, tal como esquecimento, etc.), então sua função de ranqueamento no tempo t' deve ser $\varrho(\cdot \mid A)$.

Se a nova informação apenas altera o seu ranque para várias proposições, a contraparte da condicionalização de Jeffrey da teoria do ranqueamento na teoria da probabilidade é a

> **Condicionalização de Spohn:**
> Se a evidência surge somente na forma de novos graus de descrença para os elementos de uma partição, se ϱ: $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ é a sua função de ranqueamento no tempo t, e se entre t e t' o seu ranque em proposições mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas $A_i \in \mathbf{A}$ são diretamente afetadas e mudam para $n_i \in \mathbf{N} \cup \{\infty\}$ com $\min_i n_i =$

> 0, e a parte finita de sua função de ranqueamento não se altera em qualquer superconjunto da partição $\{A_i\}$ (e seu ranque não é diretamente afetado de nenhum outro modo, tal como esquecimento, etc.), então a sua função de ranqueamento no tempo t' deve ser $\varrho'(\cdot) = \min_i\{\varrho(\cdot \mid A_i) + n_i\}$.

Como o leitor já deve ter notado, ao substituirmos 0 por 1, ∞ por 0, min por $\sum$, $\sum$ por Π, e > por <, um enunciado verdadeiro sobre probabilidades quase sempre se torna um enunciado verdadeiro sobre funções de ranqueamento (há poucas exceções para essa transformação. SPOHN 1994 menciona uma). Para uma comparação da teoria da probabilidade e da teoria do ranqueamento veja SPOHN (2009, seção 3).

Três queixas sobre a condicionalização de Jeffrey recaem sobre a condicionalização de Spohn. Primeiro, a condicionalização de Jeffrey não é comutativa (LEVI, 1976b). O mesmo vale para a condicionalização de Spohn. Em segundo lugar, quaisquer duas medidas de probabilidade regulares podem ser relacionadas umas com as outras via condicionalização de Jeffrey (sendo a partição evidencial um conjunto unitário $\{w\}$ contendo as possibilidades w em W). O mesmo é o caso para quaisquer duas funções de ranqueamento regulares e a condicionalização de Spohn. Portanto, como segue a queixa, tais regras são vazias enquanto restrições normativas. Em terceiro lugar, Weisberg (2015) argumenta que a condicionalização de Spohn também não pode lidar com o enfraquecimento perceptual.

A primeira queixa falha, pois, tanto a condicionalização de Jeffrey quanto a de Spohn são **orientadas pelo resultado** – mais do que **pela evidência**: os parâmetros p_i e n_i caracterizam o grau de (des)crença resultante em E_i, mais do que o montante pelo qual a evidência recebida entre t e t' impulsiona ou diminui o grau de (des)crença em E_i. Assim, esses parâmetros dependem de ambos os estados doxásticos prévios Pr e ϱ, respectivamente, e da evidência recebida entre t e t'. A evidência que primeiro move E de p para p', e em seguida para p'', não é um rearranjo da evidência que primeiro move E de p para p'', e em seguida para p'. Field (1978) apresenta uma regra de atualização probabilística que é orientada à evidência no sentido de caracterizar a evidência enquanto tterizar a evidência enquanto qual, independente do estado doxástico prévio. Shenoy (1991) apresenta uma regra de atualização ranqueadora que é orientada à evidência nesse sentido. Essas duas regras de atualização são comutativas.

A segunda queixa falha, pois confunde *input* e *output*: A condicionalização de Jeffrey não elimina qualquer *input* evidencial do formato apropriado, assim como não elimina qualquer estado epistêmico prévio que ainda não tenha sido eliminado pelo cálculo de probabilidades. O mesmo vale para a condicionalização de Spohn e para o cálculo de ranqueamento. O que não significa que tais regras sejam vazias enquanto restrições normativas. Muito pelo contrário, para cada estado doxástico prévio admissível, e para cada *input* evidencial admissível, há somente um estado doxástico posterior não regulado pela condicionalização de Jeffrey (Spohn). Huber (2014) defende a condicionalização de Jeffrey e Spohn contra as acusações de Weisberg.

Um motivo pelo qual o grau de crença de um agente doxástico ideal deve obedecer ao cálculo de probabilidade é que, de outro modo, ele estará vulnerável a uma Aposta Holandesa (versão padrão) ou a uma avaliação inconsistente da equidade das apostas (versão despragmatizada). Por motivos similares, ele deveria atualizar suas probabilidades subjetivas de acordo com a condicionalização estrita, ou de Jeffrey, dependendo do formato da nova informação. Por que graus de descrença deveriam obedecer aos cálculos de ranqueamento? E por que um agente doxástico ideal deveria atualizar suas funções de ranqueamento de acordo com a condicionalização simples, ou de Spohn?

A resposta para tais perguntas exige um pouco de terminologia. Para um agente doxástico ideal, o seu grau de **consolidação** [*entrenchment*] relativo a uma proposição *A* é o número de fontes de informação "independentes e minimamente confiáveis" afirmando que *A* levaria o agente a abandonar sua descrença em *A*. Se o agente inicialmente não desacredita que *A*, o seu grau de consolidação para *A* é 0. Se nenhum número finito de fontes de informação é capaz de fazer o agente abandonar a sua descrença em *A*, o seu grau de consolidação em *A* é ∞. Suponha que queiramos determinar o grau de consolidação de Sophia para a proposição de que Viena é a capital da Áustria. Isso pode ser feito levando-a, digamos, à Stephansplatz, um lugar popular no antigo centro de Viena e contando o número de pessoas que passa por ela e diz a ela que Viena é a Capital da Áustria. O seu grau de consolidação para a proposição de que Viena é a capital da Áustria se igualará a *n* precisamente se ela parar de desacreditar que Viena é a capital da Áustria depois de *n* pessoas terem passado por ela e terem dito que Viena é a capital da Áustria. A relação entre esse grau de consolidação operacionalmente definido e graus teóricos de descrença é similar à relação entre razões de apostas e graus de crença: sob condições adequadas (quando as fontes de informação são independentes e são minimamente confiáveis), o primeiro pode ser usado para

medir o segundo. Entretanto, na maioria das vezes, as condições não são adequadas. Na seção 2.2, o primitivismo parecia ser a única opção plausível. No presente caso, o "andamento hipotético" (ERIKSSON; HÁJEK, 2007) é mais promissor: **o grau de descrença** do agente é o número de fontes de informação dizendo o que a levaria abandonar sua descrença qualitativa em *A*, se as fontes forem independentes e minimamente confináveis.

Estamos agora em posição de dizer por que razão os graus de descrença deveriam obedecer ao cálculo de ranqueamento. Deveriam pois o conjunto de crenças do agente é, e sempre será, consistente e dedutivamente fechado, em um sentido finito/contável/completo, somente no caso em que sua função de consolidação for uma função de ranqueamento minimizante finita/contável/completa e, dependendo do formato da evidência, o agente a atualizar de acordo com a condicionalização simples ou de Spohn (HUBER, 2007b). Esse teorema pode ser utilizado para estabelecer a tese de que as crenças de um agente doxástico ideal devem obedecer às regras sincrônicas e às diacrônicas do cálculo de ranqueamento. Isso pode ser utilizado para oferecer uma justificação meios-fim para essa tese no espírito do consequencialismo epistêmico (PERCIVAL, 2002; STALNAKER, 2002). A ideia é que obedecer a restrições normativas do cálculo de ranqueamento é um meio (necessário e suficiente) para se obter o fim de ser "eternamente consistente e dedutivamente fechado". O último fim, por sua vez, é um meio (necessário, mas insuficiente) para atingir o fim de sempre ter crenças verdadeiras, e tanto mais quanto possível. Brössel, Eder & Huber (2013) discutem a importância desse resultado bem como seu comportamento bayesiano, a "vindicação não-pragmática do probabilismo" de Joyce (1998; 2009), discutida anteriormente, trata da epistemologia meios-fins em geral.

Disso se segue que a noção anterior de ranqueamento condicional é a única noção boa para as funções de ranqueamento padrão com um domínio bem-ordenado: a condicionalização simples e de Spohn dependem da noção de ranques condicionais, e o teorema não se sustenta se substituirmos essa noção por alguma outra. Além disso, uma razão para adotar as funções de ranqueamento padrão com domínio bem-ordenado é que a noção de graus de consolidação faz sentido somente para números naturais (ou ordinais), pois é preciso **contar** as fontes de informação independentes e minimamente confiáveis. A aparente pequena diferença entre teoria da possibilidade e teoria do ranqueamento, desse modo, se torna crucial.

Com a possível exceção da tomada de decisão (*vide* GIANG; SHENOY, 2000), parece que tudo o que podemos fazer com funções de ranqueamento também

podemos fazer com as medidas de probabilidade. A teoria do ranqueamento também possui uma noção de crença qualitativa que é vital se queremos nos manter em sintonia com a epistemologia tradicional. Isso abre espaço para teorias de ranque da revisão de crenças e do raciocínio não monotônico, que serão tópico das próximas duas seções.

3.4. Teoria da Revisão de Crenças

Passamos de graus de crença a crença e encontramos a teoria do ranqueamento para providenciar uma conexão entre essas duas noções. Embora alguns filósofos (por exemplo, Jeffrey, 1970) sustentem a perspectiva de que os graus de crença são mais básicos do as que crenças, outros adotam a perspectiva oposta. A perspectiva oposta é geralmente adotada na epistemologia tradicional, que está principalmente preocupada com a noção de conhecimento e sua definição tripartite como crença verdadeira justificada. A crença, nesse sentido, aparece em três "graus": O agente doxástico ideal acredita em A, ou acredita em $W \setminus A$, e assim, desacredita A, ou não acredita nem em A nem em $W \setminus A$, e assim, suspende o juízo no que diz respeito à A. Os agentes doxásticos comuns, às vezes, acreditam em ambos A e $W \setminus A$, embora presumamos que eles não deveriam fazer isso; ignoremos por isso esse caso.

De acordo com essa perspectiva, o estado do agente doxástico é caracterizado pelo conjunto de proposições em que ele acredita, seu conjunto de crenças. Exige-se desse conjunto de crenças que seja consistente e dedutivamente fechado (HINTIKKA, 1961). Veja o verbete sobre lógica epistêmica[116] . Aqui, um conjunto de crenças é geralmente representado como um conjunto de sentenças de uma linguagem **L**, e não como um conjunto de proposições. A questão levantada pela teoria da revisão de crenças (ALCHOURRÓN; GÄRDENFORS; MAKINSON, 1985; GÄRDENFORS, 1988; GÄRDENFORS; ROTT, 1995) é como um agente doxástico ideal deveria revisar seu conjunto de crenças $\mathbf{B} \subseteq \mathbf{L}$ depois que adquire nova

---

[116] RENDSVIG, R.; SYMONS, J. Epistemic Logic. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/logic-epistemic/. Acesso em: 10 nov. 2021.

informação na forma da sentença $\alpha \in \mathbf{L}$. Se α é consistente com **B**, no sentido de que $\neg\alpha$ não é derivável de **B**, o agente deveria simplesmente adicionar α a **B** e fechar esse conjunto sob consequência lógica (clássica). Nesse caso, seu novo conjunto de crenças, isto é, seu conjunto antigo de crenças **B** revisado pela nova informação α, $\mathbf{B} * \alpha$, é o conjunto de consequências lógicas de $\mathbf{B} \cup \{\alpha\}$, $\mathbf{B} * \alpha = Cn(\mathbf{B} \cup \alpha) = \{\beta \in \mathbf{L} : \mathbf{B} \cup \{\alpha\} \vdash \beta\}$.

A coisa se torna interessante quando a nova informação α contradiz o conjunto de crenças **B**. A ideia básica aqui é que o novo conjunto de crenças do agente $\mathbf{B} * \alpha$ deveria conter a nova informação α e todas aquelas crenças antigas de **B** quanto for permitido pela exigência de que o novo conjunto de crenças seja consistente e dedutivamente fechado. Para colocar isso mais precisamente, vamos introduzir a noção de **contração**. Contrair um enunciado α de um conjunto de crenças **B** é abandonar a crença de que α é verdadeira, mantendo as crenças restantes de **B** ao mesmo tempo em que se garante a consistência e o fechamento dedutivo. Sendo $\mathbf{B} \div \alpha$ o novo conjunto de crenças do agente depois dele contrair α de seu antigo conjunto de crenças **B**, o postulado de A(lchourrón) G(ärdenfors) M(akinson) para a contração ÷ pode ser apresentado da seguinte maneira. (Note que tanto * quanto ÷ são funções de $\wp(\mathbf{L}) \times \mathbf{L}$ em $\wp\mathbf{L}$.)

Para todo conjunto de sentenças $\mathbf{B} \subseteq \mathbf{L}$ e qualquer sentença $\alpha, \beta \in \mathbf{L}$:

(÷1) Se $\mathbf{B} = Cn(\mathbf{B})$, então $\mathbf{B} \div \alpha = Cn(\mathbf{B} \div \alpha)$ [Fechamento dedutivo]
(÷2) $\mathbf{B} \div \alpha \subseteq \mathbf{B}$ [Inclusão]
(÷3) Se $\alpha \notin Cn(\mathbf{B})$, então $\mathbf{B} \div \alpha = \mathbf{B}$ [Vacuidade]
(÷4) Se $\alpha \notin Cn(\emptyset)$, então $\alpha \notin Cn(\mathbf{B} \div \alpha)$ [Sucesso]
(÷5) Se $Cn(\{\alpha\}) = Cn(\{\beta\})$, então $\mathbf{B} \div \alpha = \mathbf{B} \div \beta$ [Preservação]
(÷6) Se $\mathbf{B} = Cn(\mathbf{B})$, então $\mathbf{B} \subseteq Cn((\mathbf{B} \div \alpha) \cup \{\alpha\})$ [Recuperação]
(÷7) Se $\mathbf{B} = Cn(\mathbf{B})$, então $(\mathbf{B} \div \alpha) \cap (\mathbf{B} \div \beta) \subseteq \mathbf{B} \div (\alpha \wedge \beta)$
(÷8) Se $\mathbf{B} = Cn(\mathbf{B})$, e $\alpha \notin \mathbf{B} \div (\alpha \wedge \beta)$, então $\mathbf{B} \div (\alpha \wedge \beta) \subseteq \mathbf{B} \div \alpha$

(÷ 1) diz que a contração de α a partir de **B**, $\mathbf{B} \div \alpha$, deve ser fechada dedutivamente, se **B** for dedutivamente fechado. (÷ 2) diz que a contração não deve dar origem a novas crenças que não foram previamente sustentadas. (÷ 3) diz que um agente

doxástico ideal não deve alterar suas crenças antigas quando abandona uma sentença que acredita não ter iniciado com ela. (÷ 4) diz que, a menos que α seja uma tautologia, o agente deveria de fato abandonar a sua crença de que α é verdadeira caso ele tenha contraído α. (÷ 5) diz que a formulação particular da sentença que o agente abandona não deveria importar; em outras palavras, o objeto da crença deveria de fato ser uma proposição ao invés de uma sentença. (÷ 6) diz que o agente deveria recuperar suas crenças antigas caso ele tenha primeiramente contraído α e posteriormente adicionado α novamente, contanto que **B** seja dedutivamente fechado. De acordo com (÷ 7), o agente não deveria abandonar mais crenças quando contraído por $\alpha \wedge \beta$ do que abandonaria se contraído por α isoladamente ou por β isoladamente. Finalmente, (÷ 8) exige que o agente não abandone mais crenças do que o necessário: se o agente já abandonou α quando contraído por $\alpha \wedge \beta$, ele não deveria abandonar mais quando contraído por α do que ele abandona quando contraído por $\alpha \wedge \beta$. Rott (2001) discute muitos outros desses princípios e variações acima.

Dada a noção de contração, podemos agora estabelecer o novo conjunto de crenças do agente, isto é, como deveria parecer o seu conjunto antigo de crenças **B** revisado pela nova informação α, **B** * α. Primeiramente, o agente deve se tornar **B** consistente com α. Isto é, primeiro o agente deveria contrair **B** por $\neg\alpha$. Ele então deveria simplesmente adicionar α e fechá-lo sob consequência lógica (clássica). Isso nos proporciona o novo conjunto de crenças do agente **B** * α, seu antigo conjunto de crenças **B** revisado por α. A fórmula descrita é conhecida como *identidade de Levi*:

$$\mathbf{B} * \alpha = Cn((\mathbf{B} \div \neg\alpha) \cup \{\alpha\})$$

Definida desse modo, a Revisão * satisfaz uma lista correspondente de propriedades. Para cada conjunto de sentenças $\mathbf{B} \subseteq \mathbf{L}$ e qualquer sentença $\alpha, \beta \in \mathbf{L}$ (tal que a sentença contraditória $\perp$ pode ser definida como a negação de uma sentença tautológica $\top$, ou seja, $\neg\top$):

($*1$) $\mathbf{B} * \alpha = Cn(\mathbf{B} * \alpha)$
($*2$) $\alpha \in \mathbf{B} * \alpha$
($*3$) Se $\neg\alpha \notin Cn(\mathbf{B})$, então $\mathbf{B} * \alpha = Cn(\mathbf{B} \cup \{\alpha\})$
($*4$) Se $\neg\alpha \notin Cn(\emptyset)$, então $\perp \notin \mathbf{B} * \alpha$
($*5$) Se $Cn(\{\alpha\}) = Cn(\{\alpha\})$, então $\mathbf{B} * \alpha = \mathbf{B} * \alpha$

(∗6) Se **B** = Cn(**B**), então (**B** ∗ α) ∩ **B** = **B** ÷ ¬α
(∗7) Se **B** = Cn(**B**), então **B** ∗ ($\alpha \wedge \beta$) ⊆ Cn(**B** ∗ α ∪ {β})
(∗8) Se **B** = Cn(**B**), e ¬β ∉ **B** ∗ α, então Cn(**B** ∗ α ∪ {β}) ⊆ **B** ∗ ($\alpha \wedge \beta$)

Na teoria da revisão de crenças padrão, o novo conjunto de crenças é sempre dedutivamente fechado, como exigido por * 1. Esse requisito pode ser derrubado utilizando-se *bases de crença* ao invés de conjunto de crenças (HANSSON, 1999). Na teoria da revisão de crenças padrão, a nova informação é sempre parte do novo conjunto de crenças, como exigido por * 2. A revisão de crenças *não-priorizada* relaxa essa exigência (HANSSON, 1999). A ideia é que o agente doxástico ideal possa considerar a nova informação como sendo muito implausível para ser adicionada e decida rejeitá-la; ou ele pode adicionar somente a parte suficientemente plausível da nova informação; ou ele pode adicionar a nova informação e então checar a consistência, o que faria com que ele abandonasse parte, ou o todo, da nova informação novamente, pois suas crenças antigas tornaram-se mais **consolidadas**.

A noção de consolidação proporciona uma conexão com os graus de crença. Para decidir qual parte de seu conjunto de crenças ele deseja abandonar, a teoria da revisão de crenças equipa o agente doxástico ideal com uma ordem da consolidação. Tecnicamente, essa é uma relação ≼ sobre **L** (*i.e.*, ≼ ⊆ **L**) tal que para todo α, β, γ em **L**:

(≼1) Se $\alpha \preccurlyeq \beta$ e $\beta \preccurlyeq \gamma$, então $\alpha \preccurlyeq \gamma$ [Transitividade]
(≼2) Se $\alpha \vdash \beta$, então $\alpha \preccurlyeq \beta$ [Dominância]
(≼3) $\alpha \preccurlyeq \alpha \wedge \beta$ ou $\beta \preccurlyeq \alpha \wedge \beta$ [Conjuntividade]
(≼4) Se $\bot \notin$ Cn(**B**), então [$\alpha \notin$ **B** se e somente se para todo β em **L**: $\alpha \preccurlyeq \beta$] [Minimalidade]
(≼5) Se para todo α em **L**: $\alpha \preccurlyeq \beta$, então $\beta \in$ Cn(Ø) [Maximalidade]

B é um conjunto fixo de crenças de fundo. Dado uma ordem de consolidação ≼ sobre **L** e sendo $\alpha \precnsim \beta$ somente no caso em que $\alpha \preccurlyeq \beta$ e $\beta \not\preccurlyeq \alpha$, podemos definir o operador de revisão * do seguinte modo:

B ∗ α = {$\beta \in$ **B** : ¬$\alpha \precnsim \beta$} ∪ {α}

Assim poderíamos provar o seguinte teorema da representação:

> **Teorema 1.** Seja **L** uma linguagem, seja **B** ⊆ **L** um conjunto de sentenças e seja $\alpha \in \mathbf{L}$ uma sentença. Cada ordem de consolidação $\preccurlyeq$ sobre **L** leva ao operador de revisão * sobre **L**, satisfazendo-se (*1)-(*8) pela definição
> $\mathbf{B} * \alpha = \{\beta \in \mathbf{B} : \neg\alpha \precnsim \beta\} \cup \{\alpha\}$.
> Para cada operador de revisão * sobre **L** satisfazendo (*1)-(*8), há uma ordem de consolidação $\preccurlyeq$ sobre **L** que produz * exatamente dessa maneira.

Grove (1988) prova um teorema de representação análogo para sistemas de semântica de esferas que generaliza a semântica de contrafactuais de Lewis (1973). Segerberg (1995) formulou a abordagem AGM no pano de fundo da lógica doxástica dinâmica. Lindström e Rabinowicz (1999) estendem isso para a revisão de crença reiterada.

É justo afirmar, no entanto, que os teóricos da revisão de crenças distinguem entre graus de crença e consolidação. A consolidação, segundo eles, caracteriza a falta de vontade do agente em abandonar uma crença qualitativa particular, o que pode ser diferente de seu grau de crença para a respectiva sentença ou proposição. Embora tal distinção possa ferir a navalha de Occam ao introduzir um nível doxásticos adicional, ela corresponde ao paralelismo de Spohn (Spohn 2009, sec. 3) entre probabilidades subjetivas e funções de ranqueamento, tal como a posição de Stalnaker em sua obra (1996, seção 3). Weisberg (2011, seção 7) oferece uma distinção similar.

Se o estado do agente doxástico é representado pela função de ranqueamento regular ϱ (em um corpo de proposições sobre o conjunto de modelos $Mod_{\mathbf{L}}$ para uma linguagem **L**, como explicado na seção 1.3), a ordem $\preccurlyeq_\varrho$, que é definida para todo α, β em **L** por

$$\alpha \preccurlyeq_\varrho \beta \text{ se e somente se } \varrho(Mod(\neg\alpha)) \leq \varrho(Mod(\neg\beta))$$

é uma ordem de consolidação para $\mathbf{B} = \{\alpha \in \mathbf{L} : \varrho(Mod(\neg\alpha)) > 0\}$. Assim, a teoria do ranqueamento cobre a teoria da revisão de crença AGM como um caso especial (Rott 2009a define, entre outras coisas, ordens de consolidação e funções de ranqueamento para crenças assim como para descrenças e não-crenças). É

importante ver como a teoria do ranqueamento vai além da teoria da revisão de crenças AGM. Nessa última, o estado doxástico anterior do agente é caracterizado pelo conjunto de crenças **B** juntamente com uma ordem de consolidação. Se o agente recebe uma nova informação na forma da proposição *A*, a ordem de consolidação é utilizada para transformar o conjunto antigo de crença em um novo conjunto, em outras palavras, **B** * *A*. O estado doxástico posterior do agente é, assim, caracterizado somente pelo conjunto de crenças. A própria ordem de consolidação não é atualizada. Portanto, a teoria da revisão de crenças AGM não pode lidar com mudanças **reiteradas** de crença. Na medida em que a revisão de crença não é simplesmente um processo de um passo, a teoria da revisão de crenças AGM não é uma teoria da revisão de crenças como um todo. (A situação análoga, em termos de probabilidades subjetivas, seria caracterizar o estado doxástico prévio do agente pelo conjunto de proposições juntamente com uma medida de probabilidade subjetiva e usar essa medida para atualizar o conjunto de proposições sem mesmo atualizar a própria medida de probabilidade).

Na teoria do ranqueamento, o estado doxástico prévio do agente é caracterizado pela função de ranqueamento ϱ (em um corpo sobre Mod_{L}). Essa função determina o conjunto **B** de crenças prévias do agente, e, assim, não há necessidade de especificar **B** em adição a ϱ. Se o agente recebe uma nova informação na forma de uma proposição *A*, como a teoria da revisão de crenças AGM tem feito, existem infinitos modos de atualizar sua função de ranqueamento de modo que todos dariam origem ao mesmo novo conjunto de crença **B** * *A*. Seja *n* um número positivo arbitrário em $\mathbf{N} \cup \{\infty\}$. Então a condicionalização de Spohn sobre a partição $\{A, W \setminus A\}$ com $n > 0$, assim como o novo ranque para $W \setminus A$ (e consequentemente, 0 como o novo ranque para *A*), $\varrho_n'(W \setminus A) = n$, determina a nova função de ranqueamento ϱ_n' que leva ao conjunto de crença $\mathbf{B}_n'$. Temos, para quaisquer dois números positivos *m*, *n* em $\mathbf{N} \cup \{\infty\}$: $\mathbf{B}_m' = \mathbf{B}_n' = \mathbf{B} * A$, tal que esse último é o conjunto de crenças descrito nos dois parágrafos anteriores.

A condicionalização simples é um caso especial da condicionalização de Spohn com ∞ como novo ranque para $W \setminus A$. A nova função de ranqueamento obtida desse modo é $\varrho'_\infty = \varrho(\cdot \mid A)$, e o conjunto de crenças que ele produz é o mesmo **B** * *A* de antes. No entanto, uma vez que o agente doxástico ideal atribui ranque ∞ para $W \setminus A$, ele talvez nunca mais se livre de *A* novamente (no sentido de que a única informação que o permitiria abandonar a sua crença em *A* seria tornar-se certo de que *A* é falsa, *i.e.*, atribuindo ranque ∞ a *A*; isso, por sua vez, faria seu estado doxástico colapsar no sentido de torná-lo um ranqueamento tipo

tábula rasa, que é agnóstico em relação a todas as proposições consistentes, de modo que atribuiria ranque 0 para todas elas). Assim como no probabilismo, você está preso a *A* uma vez que atribui a ela probabilidade 1, e, consequentemente, fica basicamente preso a *A* uma vez que atribui à sua negação o ranque ∞. Como vimos, a teoria da revisão de crenças AGM é sempre compatível com a atualização desse modo. Essa é uma maneira de ver por que ela não pode lidar com a revisão de crença reiterada. Para eliminar tal comportamento alguém teria que impor outras restrições às ordens de consolidação. Nayak (1994), Boutilier (1996), Darwiche & Pearl (1997) e outros fazem isso ao postular restrições compatíveis, mas que não implicam a teoria do ranqueamento (*vide* ROTT 2009b) que providencia uma excelente visão ampla de abordagens qualitativas e comparativas para revisão de crenças reiterada, estendendo a abordagem AGM). Hild e Spohn (2008) argumentam que de fato seria preciso percorrer todo o caminho das funções de ranqueamento para lidar adequadamente com a revisão de crenças reiterada. Stalnaker (2009) discute criticamente tais abordagens e argumenta que é preciso distinguir entre tipos diferentes de informação, incluindo metainformação sobre as próprias crenças do agente e sobre seus planos de revisão, tanto quanto sobre as fontes de sua informação. Para ver mais sobre a teoria da revisão de crenças AGM, revisões reiteradas de crenças e funções de ranqueamento veja HUBER (2013a, 2013b). Para uma discussão sobre a teoria da revisão de crenças na configuração da teoria da possibilidade, veja DUBOIS e PRADE (2009).

3.5. Raciocínio Não-monotônico

Voltemo-nos finalmente ao *raciocínio não-monotônico* (para mais informações veja o verbete sobre lógica não-monotônica[117]). Uma premissa β implica classicamente a conclusão γ, $\beta \vdash \gamma$, somente no caso em que γ é verdadeira em cada modelo, ou atribuição de valor de verdade, em que β é verdadeira. A relação clássica de consequência $\vdash$ (compreendida como a relação entre duas sentenças e não como

---

[117] STRASSER, C.; ANTONELLI, G. A. Non-monotonic Logic. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/logic-nonmonotonic/. Acesso em: 10 nov. 2021.

a relação entre um conjunto de sentenças, as premissas, e uma sentença, a conclusão) é **não-ampliativa**, no sentido de que a conclusão de um argumento clássico válido não transmite informação que vai além das informações contidas nas premissas.

$\vdash$ possui a seguinte propriedade de **monotonicidade**. Para qualquer sentença α, β, γ em **L**:

Se $\alpha \vdash \gamma$, então $\alpha \wedge \beta \vdash \gamma$.

Isto é, se γ segue-se de α, então γ segue-se de qualquer sentença $\alpha \wedge \beta$ que seja pelo menos tão forte logicamente quanto α. O raciocínio cotidiano, no entanto, é geralmente ampliativo. Quando Sophia vê o termômetro em 85º Fahrenheit ela infere que não está tão frio para jantar no jardim. Se Sophia adicionalmente vê que o termômetro está em cima do forno, onde ela está cozinhando sua massa, ela não irá mais inferir isso. O r*aciocínio não-monotônico* é o estudo das relações de consequências razoáveis que violam a monotonicidade (GABBAY, 1985; KRAUS; LEHMANN; MAGIDOR, 1990; MAKINSON, 1989, 1994).

Para um conjunto fixo de crenças de fundo **B**, o operador de revisão * dos parágrafos anteriores dá origem a relações de consequências não-monotônicas **|~** como se segue (MAKINSON; GÄRDENFORS, 1991):

α **|~** β se e somente se $\beta \in \mathbf{B} * \alpha$

As relações de consequência não-monotônica em uma linguagem **L** satisfazem supostamente os seguintes princípios de Kraus & Lehmann & Magidor (1990).

(KLM1) $\alpha \vdash \alpha$ [Reflexividade]
(KLM2) Se $\alpha \vdash \alpha \leftrightarrow \beta$ e α **|~** γ, então β **|~** γ [Equivalência lógica do lado esquerdo]
(KLM3) Se $\alpha \vdash \alpha \rightarrow \beta$ e γ **|~** α, então γ **|~** β [Enfraquecimento do lado direito]
(KLM4) Se $\alpha \wedge \beta$ **|~** γ e α **|~** β, então α **|~** γ [Corte]
(KLM5) Se α **|~** β e α **|~** γ, então $\alpha \wedge \beta$ **|~** γ [Monotonicidade cuidadosa]
(KLM6) Se α **|~** γ e β **|~** γ, então $\alpha \vee \beta$ **|~** γ [Ou]

A interpretação padrão da relação de consequência não-monotônica **|~** é "Se..., normalmente...". A normalidade entre mundos é explicitada em termos de modelos preferenciais $\langle S, l, \preccurlyeq \rangle$ para **L**, onde S é o conjunto de estados, e $l : S \rightarrow Mod_{\mathbf{L}}$ é a função que atribui, para cada estado s em S, seu mundo $l(s)$ em $Mod_{\mathbf{L}}$. A relação de anormalidade $\preccurlyeq$ é uma ordem estritamente parcial sobre $Mod_{\mathbf{L}}$ que satisfaz uma certa condição de suavidade. Para os nossos propósitos, basta notar que a ordem entre mundos que é produzida por uma função de ranqueamento pontual é uma relação de anormalidade. Dado um modelo preferencial $\langle S, l, \preccurlyeq \rangle$, podemos definir uma relação de consequência não-monotônica **|~** do seguinte modo. Seja α' o conjunto de estados nos quais α é verdadeira, *i.e.*, $\alpha' = \{s \in S : l(s) \vDash \alpha\}$, e definamos

> α **|~** β se e somente se para todo $s \in \alpha'$: (se para todo $t \in \alpha'$: $t \not\preccurlyeq s$, então $l(s) \vDash \beta$).

Ou seja, α **|~** β vale somente no caso em que β é verdadeiro no menos anormal entre os mundos-α. Assim podemos provar o seguinte teorema da representação:

> **Teorema 2.** Seja **L** uma linguagem, seja **B** $\subseteq$ **L** um conjunto de sentenças, e seja $\alpha \subseteq$ **L** uma sentença. Cada modelo preferencial $\langle S, l, \preccurlyeq \rangle$ para **L** produz uma relação de consequência não-monotônica **|~** sobre **L** satisfazendo KLM1-6 definindo: α **|~** β se e somente se para todo $s \in \alpha'$, se para todo $t \in \alpha' : t \not\preccurlyeq s$ então $l(s) \vDash \beta$. Para cada relação de consequência não-montônica **|~** sobre **L** satisfazendo KLM1-6, existe um modelo preferencial $\langle S, l, \preccurlyeq \rangle$ para **L** que produz **|~** exatamente dessa maneira.

Enquanto a relação de consequência clássica preserva a verdade em todos os mundos logicamente possíveis, as relações de consequências não-monotônicas preservam a verdade em todos os mundos menos anormais. Para ver uma semântica diferente em termos de redes de inibição, veja Leitgeb (2004). Makinson (2009) contém uma excelente apresentação das ideias subjacentes ao raciocínio não-monotônico e sua relação com os graus de crença.

Referências

ALCHOURRÓN, C. E.; GÄRDENFORS, P.; MAKINSON, D. On the Logic of Theory Change: Partial Meet Contraction and Revision Functions. **Journal of Symbolic Logic**, v. 50, p. 510-530, 1985.

ARMENDT, B. Is There a Dutch Book Argument for Probability Kinematics? **Philosophy of Science**, v. 47, p. 583-588, 1980.

ARMENDT, B. Dutch Book, Additivity, and Utility Theory. **Philosophical Topics**, v. 21, p. 1-20, 1993.

ARNTZENIUS, F. Some Problems for Conditionalization and Reflection. **Journal of Philosophy,** v. 100, p. 356-371, 2003.

BOSTROM, N. Sleeping Beauty and Self-Location: a Hybrid Model. **Synthese**, v. 157, p. 59-78, 2007.

BOUTILIER, B. Iterated Revision and Minimal Change of Conditional Beliefs. **Journal of Philosophical Logic**, v. 25, p. 263-305, 1996.

BRADLEY, D. Four Problems about Self-Locating Belief. **Philosophical Review,** v. 121, p. 149-177, 2012.

BRÖSSEL, P.; ANNA-MARIA, E.; FRANZ, H. Evidential Support and Instrumental Rationality. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 87, p. 279-300, 2013.

BRIGGS, R. Distorted Reflection. **Philosophical Review**, v. 118, p. 59-85, 2009a.

BRIGGS, R. The Big Bad Bug Bites Anti-Realists About Chance. **Synthese**, 167: 81–92. 2009b),

BUCHAK, L. **Risk and Rationality**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

CARNAP, R. **Logical Foundations of Probability.** 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

CHRISTENSEN, D. Dutch-Book Arguments Depragmatized: Epistemic Consistency for Partial Believers. **Journal of Philosophy**, v. 93, p. 450-479, 1996.

CHRISTENSEN, D. **Putting Logic in Its Place. Formal Constraints on Rational Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

COX, R. T. Probability, Frequency, and Reasonable Expectation. **American Journal of Physics**, v. 14, p. 1-13, 1946.

DARWICHE, A.; PEARL, J. On the Logic of Iterated Belief Revision. **Artificial Intelligence**, v. 89, p. 1-29, 1997.

DEMPSTER, A. P. A Generalization of Bayesian Inference. **Journal of the Royal Statistical Society** (Series B, Methodological), v. 30, p. 205-247, 1968.

DUBOIS, D.; PRADE, H. **Possibility Theory, An Approach to Computerized Processing of Uncertainty**. New York: Plenum, 1988.

DUBOIS, D.; PRADE, H. Accepted Beliefs, Revision, and Bipolarity in the Possibilistic Framework. *In:* HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, C. (ed.). **Degrees of Belief.** Dordrecht: Springer, 2009.

EASWARAN, K. Bayesianism I: Introduction and Arguments in Favor. **Philosophy Compass**, v. 6, p. 312-320, 2011a.

EASWARAN, K. Bayesianism II: Beliticisms and Applications. **Philosophy Compass,** v. 6, p. 321-332, 2011b.

EASWARAN, K.; FITELSON, B. An Evidentialist Worry About Joyce's Argument for Probabilism. **Dialectica**, v. 66, p. 425-433, 2012.

EGAN, A. Secondary Qualities and Self-Location. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 72, p. 97-119, 2006.

ÉGRÉ, P.; BARBEROUSSE, A. Borel on the Heap. **Erkenntnis**, v. 79, p. 1043-1079.

ELGA, A. Self-Locating Belief and the Sleeping Beauty Problem. **Analysis**, v. 60, p. 143-147, 2000.

ERIKSSON, L.; HÁJEK, A. What Are Degrees of Belief? **Studia Logica**, v. 86, p. 183-213, 2007.

FIELD, H. A Note on Jeffrey Conditionalization. **Philosophy of Science**, v. 45, p. 361-367, 1978.

FIELD, H. Vagueness, Partial Belief, and Logic. In: OSTERTAG, G. (ed.). **Meanings and Other Things**: Essays on Stephen Schiffer. Oxford: Oxford University Press, 2016.

FOLEY, R. The Epistemology of Belief and the Epistemology of Degrees of Belief. **American Philosophical Quarterly**, v. 29, p. 111-121, 1992.

FOLEY, R. Belief, Degrees of Belief, and the Lockean Thesis. *In:* HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, S. (ed.). **Degrees of Belief.** Dordrecht: Springer, 2009.

FRANKISH, K. **Mind and Supermind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FRANKISH, K. Partial Belief and Flat-Out Belief. *In:* HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, C. (ed.). **Degrees of Belief.** Dordrecht: Springer, 2009.

GABBAY, D. M. Theoretical Foundations for Non-Monotonic Reasoning in Expert Systems. *In:* APT, K. R. (ed.). **Logics and Models of Concurrent Systems**, NATO ASI Series 13. Berlin: Springer, 1985, p. 439-457.

GARBER, D. Old Evidence and Logical Omniscience in Bayesian Confirmation Theory. *In:* EARMAN, J. (ed.). **Testing Scientific Theories** (Minnesota Studies in the Philosophy of Science: v. 10). Minneapolis: University of

Minnesota Press, 1983, p. 99-131.

GÄRDENFORS, P. **Knowledge in Flux, Modeling the Dynamics of Epistemic States**. Cambridge: MIT Press, 1988.

GÄRDENFORS, P.; ROTT, H. Belief Revision. *In:* GABBAY, D. M.; HOGGER, C. J.; ROBINSON, J. A. (ed.). **Epistemic and Temporal Reasoning** (Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming: v. 4). Oxford: Clarendon Press, 35-132. 1995

GIANG, P. H.; PRAKASH P. S. A Qualitative Linear Utility Theory for Spohn's Theory of Epistemic Beliefs. *In:* BOUTILIER, C.; GOLDSZMIDT, M. (ed.). **Uncertainty in Artificial Intelligence.** v. 16. San Francisco: Morgan Kaufmann, 2000, p. 220-229.

GLYMOUR, C. **Theory and Evidence.** Princeton: Princeton University Press. 1980)

GREAVES, H.; DAVID, W. Justifying Conditionalization: Conditionalization Maximizes Expected Epistemic Utility. **Mind**, v. 115, p. 607-632, 2006.

GROVE, A. Two Modellings for Theory Change. **Journal of Philosophical Logic**, v. 17, p. 157-170, 1988.

HAENNI, R. Non-Additive Degrees of Belief. *In:* HUBER, & C. Schmidt-Petri (eds). **Degrees of Belief**. Dordrecht: Springer, 2009.

HAENNI, R.; NORBERT, L. Probabilistic Argumentation Systems: A New Perspective on Dempster-Shafer Theory. **International Journal of Intelligent Systems**, v. 18, p. 93-106, 2003.

HÁJEK, A. Agnosticism Meets Bayesianism. **Analysis**, v. 58, p. 199-206, 1998.

HÁJEK, A. What Conditional Probability Could Not Be. **Synthese**, v. 137, p. 273-323, 2003.

HÁJEK, A. Scotching Dutch Books? **Philosophical Perspectives**, v. 19, p. 139-151, 2005.

HÁJEK, A. Interview on Formal Philosophy. *In:* HENDRICKS, V. F.; SYMONS, J. (ed.). **Masses of Formal Philosophy**. Copenhagen: Automatic Press, 2006.

HÁJEK, A. Arguments for – or against – Probabilism? **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 59, p. 793-819, 2008

HALPERN, J. Y. **Reasoning about Uncertainty**. Cambridge: MIT Press, 2003.

HALPERN, J. Y. The Role of the Protocol in Anthropic Reasoning. **Ergo**, v. 2, p. 195-206, 2015.

HARPER, W. L. Ramsey Test Conditionals and Iterated Belief Change. *In:* HARPER, W. L.; HOOKER, C. A. (ed.). **Foundations of Probability Theory, Statistical Inference, and Statistical Theories of Science**. v. 1. Dordrecht: D. Reidel, 1976, p. 117-135.

HANSSON, S. O. A Survey of Non-Prioritized Belief Revision. **Erkenntnis**, v. 50, p. 413-427, 1999.

HANSSON, S. O. Interview on Formal Epistemology. *In:* HENDRICKS, V. F.; SYMONS, J. (ed.). **Formal Philosophy.** Copenhagen: Automatic Press, 2005.

HAWTHORNE, J. The Lockean Thesis and the Logic of Belief. *In:* HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, C. (ed.). **Degrees of Belief.** Dordrecht: Springer, 2009.

HAWTHORNE, J.; BOVENS, L. The Preface, the Lottery, and the Logic of Belief. **Mind**, v. 108, p. 241-264, 1999.

HAWTHORNE, J. **Knowledge and Lotteries.** Oxford: Oxford University Press, 2004.

HEMPEL, C. G. Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation. *In:* FEIGL, H.; MAXWELL, G. (ed.). **Scientific Explanation, Space and Time** (Minnesota Studies in the Philosophy of Science: volume 3). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962, p. 98-169.

HENDRICKS, V. F. **Mainstream and Formal Epistemology.** New York: Cambridge University Press, 2006.

HILD, M.; SPOHN, W. The Measurement of Ranks and the Laws of Iterated Contraction. **Artificial Intelligence**, v. 172, p. 1195-1218, 2008.

HINTIKKA, J. **Knowledge and Belief, An Introduction to the Logic of the Two Notions**. Ithaca: Cornell University Press, 1961.

HUBER, F. Ranking Functions and Rankings on Languages. **Artificial Intelligence**, v. 170, p. 462-471, 2006.

HUBER, F. The Consistency Argument for Ranking Functions. **Studia Logica**, v. 86, p. 299-329, 2007b.

HUBER, F. Belief and Degrees of Belief. *In:* HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, (eds.), **Degrees of Belief**. Dordrecht: Springer, 2009, p. 1-33.

HUBER, F. Belief Revision I: The AGM Theory. **Philosophy Compass,** v. 8, p. 604-612, 2013a.

HUBER, F. Belief Revision II: Ranking Theory. **Philosophy Compass**, v. 8, p. 613-621, 2013b.

HUBER, F. For True Conditionalizers Weisberg's Paradox is a False Alarm. **Symposion**, v. 1, p. 111-119, 2014.

JEFFREY, R. C. Dracula Meets Wolfman: Acceptance vs. Partial Belief. *In:* SWAIN, M. (ed.). **Induction, Acceptance, and Rational Belief.** Dordrecht: D. Reidel, 1970, p. 157-185.

JEFFREY, R. C. **The Logic of Decision**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983a.

JEFFREY, R. C. Bayesianism with a Human Face. *In:* EARMAN, J. (ed.). **Testing Scientific Theories** (Minnesota Studies in the Philosophy of Science: volume 10). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983b, p. 133-156.

JEFFREY, R. C. **Subjective Probability. The Real Thing.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JOYCE, J. M. A Nonpragmatic Vindication of Probabilism. **Philosophy of Science**, v. 65, p. 575-603, 1998.

JOYCE, J. M. **The Foundations of Causal Decision Theory.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JOYCE, J. M. Accuracy and Coherence: Prospects for an Alethic Epistemology of Partial Belief. *In:* HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, C. (ed.). **Degrees of Belief.** Dordrecht: Springer, 2009.

KAHNEMAN, D.; SLOVIC, P.; TVERSKY, A. (ed.). **Judgment Under Uncertainty**: Heuristics and Biases. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

KAPLAN, M. **Decision Theory as Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KNEALE, W. C. **Probability and Induction**. Oxford: Clarendon Press, 1949.

KOLMOGOROV, A. N. **Foundations of the Theory of Probability**. 2. ed. New York: Chelsea Publishing Company, 1956.

KRANTZ, D. H.; LUCE, D. R.; SUPPES, P.; TVERSKY, A. **Foundations of Measurement**. v. 1. New York: Academic Press, 1971.

KRAUS, S.; LEHMANN, D.; MAGIDOR, M. Nonmonotonic Reasoning, Preferential Models, and Cumulative Logics. **Artificial Intelligence**, v. 40, p. 167-207, 1990.

KRIPKE, S. A Puzzle About Belief. *In:* MARGALIT, A. (ed.). **Meaning and Use.** Dordrecht: D. Reidel, 1979, p. 239-283.

KROEDEL, T. The Lottery Paradox, Epistemic Justification and Permissibility. **Analysis**, v. 52, p. 57-60, 2012.

KVANVIG, J. L. A Belitique of van Fraassen's Voluntaristic Epistemology," **Synthese**, v. 98, p. 325-348, 1994.

KYBURG, H. E. Jr. **Probability and the Logic of Rational Belief**. Middletown: Wesleyan University Press, 1961.

KYBURG, H. E. Jr.; TENG, C. M. **Uncertain Inference.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LEITGEB, H. **Inference on the Low Level**: An Investigation into Deduction, Nonmonotonic Reasoning, and the Philosophy of Cognition. Dordrecht: Kluwer, 2004.

LEITGEB, H. Reducing Belief Simpliciter to Degrees of Belief. **Annals of Pure and Applied Logic**, v. 164, p. 1338-1389, 2013.

LEITGEB, H. The Stability Thoery of Belief. **Philosophical Review**, v. 123, p. 131-171, 2014.

LEITGEB, H.; PETTIGREW, R. An Objective Justification of Bayesianism I: Measuring Inaccuracy. **Philosophy of Science**, v. 77, p. 201-235, 2010a.

LEITGEB, H.; PETTIGREW, R. An Objective Justification of Bayesianism II: The Consequences of Minimizing Inaccuracy. **Philosophy of Science**, v. 77, p. 236-272, 2010b.

LEVI, I. **Gambling With Truth. An Essay on Induction and the Aims of Science.** New York: Knopf, 1967a.

LEVI, I. Probability Kinematics. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 18, p. 197-209, 1967b.

LEVI, I. Dissonance and Consistency according to Shackle and Shafer. **PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, v. 2, p. 466-477, 1978.

LEVI, I. **The Enterprise of Knowledge.** Cambridge: MIT Press, 1980.

LEWIS, D. K. **Counterfactuals**. Oxford: Blackwell, 1973.

LEWIS, D. K. Attitudes De Dicto and De Se. **The Philosophical Review,** v. 88, p. 513-543, 1979.

LEWIS, D. K. A Subjectivist's Guide to Objective Chance. *In:* JEFFREY, R. C. (ed.). **Studies in Inductive Logic and Probability,** v. II. Berkeley: University of Berkeley Press, 1980, p. 263-293.

LEWIS, D. K. **On the Plurality of Worlds**. Oxford: Blackwell, 1986.

LEWIS, D. K. Why Conditionalize? *In:* LEWIS, D. **Papers in Metaphysics and Epistemology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 403-407.

LEWIS, D. K. Sleeping Beauty: Reply to Elga. **Analysis**, v. 61, p. 171-176, 2001.

LIN, H.; KELLY, K. T. Propositional Reasoning that Tracks Probabilistic Reasoning. **Journal of Philosophical Logic**, v. 41, p. 957-981, 2012.

LINDSTRÖM, S.; RABINOWICZ, W. DDL Unlimited: Dynamic Doxastic Logic for Introspective Agents. **Erkenntnis**, v. 50, p. 353-385, 1999.

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding.** Oxford: Clarendon Press, 1690/1975.

MAHER, P. Joyce's Argument for Probabilism. **Philosophy of Science**, v. 69, p. 73-81, 2002.

MAHER, P. Review of David Christensen, Putting Logic in Its Place. Formal Constraints on Rational Belief. **Notre Dame Journal of Formal Logic**, v. 47, p. 133-149, 2006.

MAKINSON, D. The Paradox of the Preface. **Analysis**, v. 25, p. 205-207, 1965.

MAKINSON, D. General Theory of Cumulative Inference. *In:* REINFRANK, M.; KLEER, J. de; GINSBERG, M. L; SANDEWALL, E. (ed.). **Non-Monotonic Reasoning** (Lecture Notes in Artificial Intelligence: Volume 346). Berlin: Springer, 1989, p. 1-18.

MAKINSON, D. General Patterns in Nonmonotonic Reasoning. *In:* GABBAY, D. M.; HOGGER, C. J.; ROBINSON, J. A. (ed.). **Nonmonotonic Reasoning and Uncertain Reasoning** (Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming: Volume 3). Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 35-110.

MAKINSON, D. Levels of Belief in Nonmonotonic Reasoning. *In:* HUBER, F.; SCHMIDT-PETRI, C. (ed.). **Degrees of Belief.** Dordrecht: Springer, 2009.

MAKINSON, D.; GÄRDENFORS, P. Relations between the Logic of Theory Change and Nonmonotonic Logic. *In:* FUHRMANN, A.; MORREAU, M. (ed.). **The Logic of Theory Change.** Berlin: Springer, 1991, p. 185-205.

MEACHAM, C. Sleeping Beauty and the Dynamics of De Se Belief. **Philosophical Studies**, v. 138, p. 245-269, 2008.

MEACHAM, C.; WEISBERG, J. Representation Theorems and the Foundations of Decision Theory. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 89, p. 641-663, 2011.

MOSS, S. Epistemology Formalized. **Philosophical Review**, 122: 1–43. 2013)

NAYAK, A. C. Iterated Belief Change Based on Epistemic Entrenchment. **Erkenntnis**, v. 41, p. 353-390, 1994.

NIINILUOTO, I. Novel Facts and Bayesianism. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 34, p. 375-379, 1983.

NINAN, D. De Se Attitudes: Ascription and Communication. **Philosophy Compass**, v. 5, p. 551-567, 2010.

PARIS, J. B. **The Uncertain Reasoner's Companion — A Mathematical Perspective** (Cambridge Tracts in Theoretical Computer Science: Volume 39). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PERCIVAL, P. Epistemic Consequentialism. **Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 76, p. 121-151, 2002.

PETTIGREW, R. Accuracy and Evidence. **Dialectica,** v. 67, p. 579-596, 2013.

POPPER, K. R. Two Autonomous Axiom Systems for the Calculus of Probabilities. **British Journal for the Philosophy of Science**, v. 6, 51–57. 1955

RAFFMAN, D. **Unruly Words. A Study of Vague Language**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

RAMSEY, F. P. Truth and Probability. 1926. *In:* RAMSEY, F. P. **The Foundations of Mathematics and Other Logical Essay**. New York: Harcourt, Brace and Company, 1931, p. 156-198.

RÉNYI, A. On a New Axiomatic System for Probability. **Acta Mathematica Academiae Scientiarum Hungaricae**, v. 6,285–335. 1955

RÉNYI, A. **Foundations of Probability.** San Francisco: Holden-Day, 1970.

ROTT, H. **Change, Choice, and Inference, A Study of Belief Revision and Nonmonotonic Reasoning**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ROTT, H. Degrees All the Way Down: Beliefs, Non-Beliefs, Disbeliefs. *In:* Huber, F.; SCHMIDT-PETRI, C. (ed.). **Degrees of Belief.** Dordrecht: Springer, 2009a.

Sobre os organizadores

Juliano Santos do Carmo é Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, possui mestrado (2009) e doutorado (2012) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com estágio de pós-doutorado na Universidade Federal de Pelotas. Atualmente é Chefe do Departamento de Filosofia e Coordenador do Curso de Especialização em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, editor-chefe da Série Dissertatio de livros eletrônicos e editor da Revista Dissertatio de Filosofia (Qualis A2). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Linguagem e Epistemologia Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Normatividade Semântica, Naturalismo Semântico e Epistêmico, Expressivismo e Descritivismo.

L. H. Marques Segundo: Pesquisador vinculado à Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR), membro dos grupos de pesquisa Investigação Filosófica e Lógica Ladeira Abaixo (LLA). Doutor em Filosofia pela UFSC. Trabalha nas áreas de interseção entre epistemologia, metafísica e filosofia da ciência. Interessa-se, também, por abordagens evolutivas à cultura e à moralidade. E-mail: luizhelveciosegundo@gmail.com.

Sobre os tradutores e revisores

Aluízio Couto: Doutorando em filosofia pela UFMG e mestre pela mesma instituição, com graduação em filosofia pela UFOP e licenciatura pelo Centro Universitário

Claretiano. Tem como interesses centrais as relações entre indivíduos e coletividades (e suas implicações morais), as diferenças entre liberalismo e socialismo e o debate acerca da liberdade de expressão. E-mail: aluizio.couto2112@gmail.com.

Delvair Custódio Moreira: Professor adjunto na Universidade Federal do Maranhão. Doutor em Lógica e Epistemologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2017); mestre em Lógica e Epistemologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2013); bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2010). Tem experiência na área de filosofia com ênfase em epistemologia e epistemologia social. Seus principais temas de interesse são: epistemologia do testemunho, conhecimento coletivo e epistemologia da religião. E-mail: delvair.moreira@gmail.com.

Felipe Castelo Branco Medeiros: Graduação e Mestrado em Filosofia na UnB (2009-2015). Doutorado Sanduíche em Filosofia na PUC-Porto Alegre/ Northwestern University (2016-2020). Pesquisador visitante em Epistemologia da Religião no College of William and Mary, no período entre 2019 e 2020, com Bolsa da John Templeton Foundation (Latam Bridges). Sua pesquisa recente tem focado em questões da epistemologia do desacordo e evidência de segunda ordem, atos de fala (com ênfase em constativos e interrogativos), infiltração pragmática e moral, e normas das atitudes investigativas. Seus principais interesses residem nas seguintes áreas: Lógica, Filosofia da Linguagem, Ontologia, Epistemologia Analítica e Filosofia da Religião: E-mail: felipe_mdrs@hotmail.com.

José Leonardo Annunziato Ruivo: Professor Adjunto na Universidade Estadual do Maranhão. Pesquisador FAPEMA (Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão). Professor permanente no PROF-FILO/UFMA (Mestrado Profissional em Filosofia - polo São Luís) e do PGFIL/UFMA (Pós-Graduação em Filosofia da UFMA). Doutor em Filosofia pela PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). Durante o doutorado, foi pesquisador visitante na Northwestern University, EUA, (2015 - 2016, com bolsa CAPES/PDSE). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq Epistemologia e Educação. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: epistemologia, filosofia da educação e ensino de filosofia. E-mail: jleonardo.ruivo@gmail.com.

Luiz Paulo Da Cas Cichoski: Possui graduação em Administração pela Universidade do Estado de Santa Catarina (2011), graduação em Ciências Econômicas

pela Universidade Federal de Santa Catarina (2011), graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2018), mestrado em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (2013) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2017). Atualmente é Professor da Universidade Federal de Mato Grosso e Membro de corpo editorial do INTUITIO (Porto Alegre). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica. E-mail: luizpcichoski@gmail.com

Matheus de Lima Rui: Atualmente é aluno do Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia Formal, Bayesianismo, Teorias da Intenção e da Escolha Racional. Bolsista CAPES, sob orientação do prof. Dr. Alexandre Meyer Luz. Foi membro de corpo editorial do periódico Seara Filosófica (UFPel). E-mail: matheus.lrui@gmail.com.

Plíno Juqueira Smith: possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1986), doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1991), pós-doutorado na Universidade de Oxford (1997), Livre-Docência em Teoria do Conhecimento pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) (2013), além de outro pós-doutorado na Universidade da Califórnia, em Berkeley (2015-2016). Foi professor adjunto na Universidade Federal do Paraná (UFPR) (1991-2001) e professor titular e coordenador do Programa de Pós-graduação na Universidade São Judas Tadeu (USJT) (2001-2009). Atualmente, é professor associado da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), bolsista do CNPq, nível 1D, com o projeto "Neopirronismo: o princípio de oposição e os modos de Agripa". Foi coordenador de Projeto Temático da FAPESP (2005-2009) e de Projeto Chamada Universal CNPq (2013-2016). É o editor-responsável da revista Sképsis. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Moderna e Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: ceticismo, empirismo, epistemologia analítica e filosofia da mente.

Waldomiro Silva Filho: Professor Titular de Filosofia da Universidade Federal da Bahia e Pesquisador do CNPq (Produtividade em Pesquisa). Foi professor visitante na Universität zu Köln (2017 e 2019, Alemanha), foi visiting scholar no Department of Linguistics and Philosophy do MIT (EUA, biênio 2015-2016) e

no Department of Philosophy, na universidade de Harvard (EUA, biênio 2009-2010), com bolsa do Programa Estágio Sênior no Exterior da CAPES. Sua atividade de pesquisa e ensino se concentra na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia, Ceticismo, Filosofia da Mente e Pragmatismo. Publicou e organizou, entre outros, os seguintes livros: Thinking about Onself (com Luca Tateo, Springer, 2019), Crença, Verdade, Racionalidade (com Plínio Smith e Pedro Santos, 2014), Sem Ideias Claras e Distintas (EDUFBA, 2013), Consequências do Ceticismo (com Plínio J. Smith, Alameda, 2012), Mente, Linguagem e Mundo (2010), Razones e Interpretaciones (com Carlos Caorsi, Ediciones Del Signo, Argentina, 2008), Ensaios sobre Ceticismo (com Plínio Smith, Alameda, 2006), Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia (com Plínio Smith, Loyola, 2005), O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia (Unijuí, 2005), Razão Mínima (com Luiz Paulo Rouanet, Unimarco, 2004), Da Interpretação: Ensaios sobre Davidson (2004), Epistemologia e Ensino de Ciências (Arcadia, 2002), Ensaios sobre a Verdade (com textos de Donald Davidson, Unimarco, 2002). No prelo, encontra-se o livro Porque a Filosofia interessa à Democracia (EDUFBA, 2019). Integra o GT-Ceticismo da ANPOF, foi da diretoria da Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica (ALFAn) (exercício 2016-2018) e exerceu a Presidência da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (2016-2018). Atualmente, é o coordenador do Programa de Pós-graduação de Filosofia da UFBA. O livro Porque a Filosofia Interessa à Democracia (2020) foi o segundo lugar na Categoria Ciências Humanas do Prêmio da Associação Brasileira das Editoras Universitárias de 2021.

André Luiz Alves Pereira: Mestre em História pela UFSC. Bacharel e Licenciado em História pela UFSC (2016). Tem interesse e experiência na área de História do Brasil Monárquico, História do Brasil Republicano e História Contemporânea, com ênfase em História e Literatura. Interessa-se, também, por estética, filosofia da arte e filosofia das ciências sociais.

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA