

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM
INFINITISMO MODERADO**

MAKMILLER MARTINS PEDROSO

Brasília – DF, 2006

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM
INFINITISMO MODERADO**

Makmiller Martins Pedroso

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan

Brasília – DF, 2006

MAKMILLER MARTINS PEDROSO

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM
INFINITISMO MODERADO**

Aprovada em 28/07/2006

BANCA EXAMINADORA

Prof. Hilan Bensusan (Orientador)
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Giovanni da Silva de Queiroz (Examinador)
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Prof. Paulo Cesar Coelho Abrantes (Examinador)
Universidade de Brasília - UnB

A Maria da Glória Martins, *in memoriam*.

Agradecimentos

A minha família: Ana Glória, Cacá, Lu, Kennedy e Samuel.

A Hilan Bensusan pela confiança e incentivos constantes.

A Giovanni Queiroz pelas discussões instigantes.

A Cris, Gerson, Herivelton, Lucas, Luis Márcio, Mauro, Ricardo, Rainri e Tomás pelas conversas esclarecedoras.

Aos professores Cabrera, Cláudio e Paulo que tiveram participação importante na minha formação.

Aos meus vários amigos que me apoiaram nas mais diversas maneiras: Anderson, André, Eliete, Mari, Roger e Tiago.

A CAPES, pelo apoio financeiro.

Resumo

O objetivo deste trabalho é explorar as alternativas infinitistas no cenário de um trilema de Agrippa. Será sugerido que algumas versões de fundacionalismo, de coerentismo e de infinitismo não oferecem pontos de vista sustentáveis sobre justificação. As razões para essa conclusão são: (1) elas enfrentam sérias objeções com respeito a suas formulações; e (2) elas não podem oferecer um argumento persuasivo contra o ceticismo com respeito ao mundo externo. De acordo com a versão de infinitismo que sugiro, nenhuma cadeia de justificação é circular, mas ela afirma que a justificação a favor de uma crença pode incluir um número finito ou infinito de *relata*. Um exemplo de uma cadeia de justificação infinita é oferecido.

Palavras-chave: cadeias de justificação, infinitismo, conhecimento

Abstract

The aim of this work is to explore infinitist alternatives within the scenario of the Agrippa's Trilemma. It is suggested that some versions of foundationalism, coherentism and infinitism do not offer tenable views on justification. The general reasons for that conclusion are: (1) they face serious objections concerning their formulation; and (2) they cannot block the skepticism concerning the external world. According to the proposed version of infinitism, no chain of justification is circular, but it claims that the justification for any belief may include a finite or an infinite number of *relata*. An example of an infinite chain of justification is offered.

Keywords: chains of justification, infinitism, knowledge.

Sumário

Introdução, 10

Parte I: O Trilema de Agrippa, 16

Capítulo 1: De onde partem as cadeias de justificação?, 19

1. Duas concepções de pontos de partida, 22
 - 1.1 Diretamente evidente, 23
 - 1.2 Dados sensórios, 28
2. Conhecimento sobre a própria mente e fundacionalismo, 30

Capítulo 2: Justificação e coerência, 35

1. Dois desafios para o coerentismo, 35
2. Coerentismo *versus* S1, 37
3. Coerentismo *versus* S2, 41

Capítulo 3: O regresso ao infinito, 45

1. Quatro objeções contra o infinitismo, 46
2. A defesa de Klein, 47
 - 2.1 Contra OBJ1, 47
 - 2.2 Contra OBJ2, 49
 - 2.3 Contra OBJ3, 50
 - 2.4 Contra OBJ4, 50

Parte II: O Ceticismo com respeito ao mundo externo, 53

Capítulo 1: O Paradoxo Cético, 56

1. Perspectivas anti-céticas, 58
2. Porque RNC não pode ser satisfeito, 60

Capítulo 2: Crenças e o mundo externo, 64

1. Sentenças e identidade, 64
2. CE é auto-contraditório, 65

Capítulo 3: Causalidade e ceticismo, 69

1. Um *intermezzo* davidsoniano, 69
2. O que há de errado nas hipóteses céticas?, 71

Parte III: A defesa de um infinitismo moderado, 74

Capítulo 1: O infinitismo e o coerentismo são versões de fundacionalismo, 78

Capítulo 2: O infinitismo e o coerentismo não são teorias completas da justificação, 81

1. O coerentismo é incompatível com RHJ, 82
2. O infinitismo é incompatível com RHJ, 82

Capítulo 3: Uma solução infinitista, 84

1. Um argumento geral contra cadeias circulares, 84
2. Um exemplo de cadeia de justificação infinita, 85
3. Um infinitismo moderado, 90

Referências, 93

Introdução

Expresso de modo geral, a epistemologia tem como objetivo formular um quadro coerente sobre o conhecimento. A motivação para tal projeto parte de uma família de problemas que procura mostrar como muitas questões sobre conhecimento não possuem uma resposta imediata. A presente dissertação explora o chamado Trilema de Agrippa e sua relação com o modo como entendemos algumas noções importantes da nossa imagem geral sobre conhecimento.¹

Usualmente, assume-se que duas condições são necessárias para conhecimento: (i) verdade, e (ii) justificação. As condições (i) e (ii) são geralmente pensadas como independentes, pois, por um lado, possuir boas razões a favor de uma crença não garante que o seu conteúdo seja verdadeiro. De modo inverso, alguém pode afirmar que uma frase (ou sentença) é verdadeira por acaso, por causa de um mero palpite, sem possuir qualquer justificação a seu favor. Desse modo, o predicado “ser justificado” diz respeito às credenciais para se acreditar numa certa asserção, pois, podemos apresentar razões a favor de uma crença que não são suficientes para tomá-la como justificada. Em contraste, o valor de verdade de uma frase é indiferente ao fato dela ser ou não conteúdo de uma crença. Uma sentença pode ser verdadeira mesmo que ninguém acredite nela. Por essas razões, (i) e (ii) aparentemente não são condições equivalentes.

Como justificação e verdade são condições necessárias para o conhecimento, um tratamento adequado dessa última noção exige teorias apropriadas para justificação e para a verdade. Espera-se que teorias com respeito à verdade consigam precisar o que distingue uma afirmação falsa de uma afirmação verdadeira. Enquanto algumas versões de correspondentismo, por exemplo, procuram fornecer uma explicação introduzindo a

¹ Cf. Albert (1976), p. 24, no qual o Trilema de Agrippa é motivado dentro de um contexto popperiano.

idéia de *truth-maker* (produtor de verdade), coerentistas propõem uma explicação por meio da noção de “coerência”. Do mesmo modo, uma teoria sobre justificação deve precisar a fronteira entre crenças justificadas e crenças injustificadas. Assim, uma teoria desse tipo deve responder à seguinte questão: quais são os requisitos que tornam uma crença justificada mais satisfatória que uma crença que não está suficientemente justificada?

Entretanto, em virtude de Gettier (1963), para que possamos fornecer uma posição coerente sobre a relação entre conhecimento e justificação, deve-se garantir algum vínculo entre verdade e justificação. Existem várias maneiras de estabelecer esse vínculo. Uma estratégia possível para resolver esse problema é adotar uma concepção confiabilista sobre o conhecimento (Goldman 1976, 1986, 1994). Essa proposta consiste, basicamente, em apresentar uma concepção de justificação em termos não-epistêmicos que envolve referência à forma com a qual crenças são adquiridas.² Uma estratégia diversa é a sugerida por Williamson (2000) segundo a qual conhecimento é tomado como noção primitiva – entendida como uma noção que não é passível de ser analisada. Ou seja, ao invés de tentar compreender a noção de conhecimento em termos de noções mais básicas tais como justificação, essa última noção é analisada em termos de conhecimento. Com isso, através da noção de conhecimento, algum vínculo entre verdade e justificação pode ser estabelecido.

Uma outra alternativa para resolver o problema colocado por Gettier é adotar uma postura *infallibilista* com respeito à justificação. Ou seja, possuir justificação para crer em p , implica na verdade de p . Conforme essa visão, portanto, não é possível estar justificado por uma crença cujo conteúdo é falso. Com isso, o vínculo entre verdade e justificação ficaria garantido e, por conseguinte, os contra-exemplos de Gettier não poderiam surgir.

O outro atrativo dessa abordagem é que as duas condições necessárias para conhecimento, verdade e justificação, tornam-se uma única condição. Pois, as afirmações “a crença de que p é justificada” e “ p é verdadeiro” seriam, segundo esse

² Cf. Goldman (1976) com respeito ao contraste entre termos epistêmicos e não-epistêmicos.

ponto de vista, equivalentes. Conhecimento poderia ser agora definido como crença cujo conteúdo é verdadeiro ou, simplesmente, crença justificada. Todavia, apesar da sua simplicidade, uma postura infalibilista com respeito a justificação parece ser muito restritiva, pois ela exclui situações segundo as quais possuímos todas as razões para concluirmos que p , mas, mesmo assim, p é falso. Ou seja, talvez o preço a se pagar pela simplicidade dessa abordagem é uma perda na generalidade.

Em oposição ao infalibilismo, poder-se-ia defender um outro vínculo entre verdade e justificação que permita crenças justificadas, mas com conteúdos falsos. Mais precisamente, pode ser defendido que, quanto mais uma crença for justificada, maior será a probabilidade de o seu conteúdo ser verdadeiro. Com essa manobra, a justificação de uma crença mantém certa independência em relação à verdade do seu conteúdo, mas esboça uma maneira de resistir aos contra-exemplos desenvolvidos por Gettier. Entretanto, para essa posição ficar completa, falta ainda precisar que relação existe entre o grau de justificação e a probabilidade do conteúdo de uma crença ser verdadeiro.

Mas, seja qual for o modo escolhido para defender algum vínculo entre verdade e justificação, deve-se garantir que algumas de nossas crenças são justificadas e que alguns de seus conteúdos proposicionais são verdadeiros. Pois, o vínculo procurado é entre crenças *justificadas* e sentenças *verdadeiras*. Dessa forma, se for aceito que não se pode garantir que alguma de nossas crenças é justificada (ou que algum conteúdo de nossas crenças é verdadeiro), verdade e justificação serão independentes e, por conseguinte, não se poderia fornecer uma concepção coerente sobre conhecimento. É nesse contexto que surge o Trilema de Agrippa.

Originalmente formulado pelos cétricos da Antigüidade, tais como Sextus Empiricus, o Trilema de Agrippa afirma que cadeias de justificação podem assumir apenas três arquiteturas distintas, usualmente chamadas de fundacionalismo, coerentismo e infinitismo. Todavia, para qualquer arquitetura do Trilema, parece seguir a consequência de que qualquer elemento da cadeia é injustificado. Nesse sentido, o Trilema de Agrippa permite um *reductio ad absurdum*: da premissa de que existe uma cadeia de justificação qualquer segue-se a conclusão de que cada crença dessa cadeia é

injustificada.³ Portanto, segundo esse argumento, nenhuma teoria sobre justificação é capaz de precisar a fronteira entre crenças com e sem justificação. Mas se a crença em qualquer proposição é tão injustificada quanto qualquer outra, isso significa que nenhuma conexão entre enunciados verdadeiros e crenças justificadas pode ser estabelecida.

Algum vínculo entre justificação e verdade parece necessário para uma análise satisfatória da noção de conhecimento. Isso fica explícito nos contra-exemplos fornecidos por Gettier (1963). Todavia, para formular esse vínculo entre verdade e justificação, deve-se antes poder apresentar uma teoria sobre justificação que consiga explicar de que modo traçamos a linha entre crenças justificadas e crenças injustificadas. Uma teoria desse tipo deverá conseguir solucionar, portanto, o *reductio* que parece ser derivável do Trilema de Agrippa. Sem uma resposta a esse problema, o nosso entendimento sobre justificação fica comprometido e, conseqüentemente, a relação entre conhecimento e justificação.

Essa dissertação está dividida em três partes. O objetivo da primeira parte deste trabalho é mostrar como algumas epistemologias fundacionalistas, coerentistas e infinitistas procuram argumentar contra o *reductio* apresentado acima. Todavia, conforme sugiro nessa parte, cada uma dessas estratégias enfrenta diversos problemas. Algumas das noções-chave para cada uma dessas posições como “dados sensórios” (proposta pelo fundacionalismo) ou “coerência” são de difícil elucidação. Além disso, como tentarei sugerir, não é claro que uma elucidação dessas noções consiga apresentar um argumento contra o *reductio* acima.

³ Em Laërtios (1988), livro IX, parágrafos 88 e 89, encontra-se a seguinte formulação: “o modo referente ao infinito não admite uma prova firmemente estabelecida daquilo que se tenta demonstrar, pois uma coisa proporciona fundamento para a crença em outra, e assim por diante, até o infinito. (...) o modo referente à hipótese baseia-se no fato de algumas pessoas pensarem que devemos pressupor os primeiros fundamentos das coisas imediatamente como fidedignos, sem demonstração ulterior. A inconsistência dessas premissas se evidencia pelo fato de outras pessoas partirem de premissas contrárias. O modo referente a inferência recíproca ocorre sempre que aquilo que deve servir de meio de confirmação da coisa sobre a qual se indaga necessita de crença no objeto da indagação – por exemplo, alguém que pretenda demonstrar a existência de poros pelas emanações serve-se da existência dos poros para confirmar a ocorrência das emanações”.

Parece razoável sustentar que algumas de nossas crenças são justificadas em virtude do mundo tais como crenças sobre o comportamento de corpos celestes ou crenças sobre a evolução humana. Espera-se que, portanto, a arquitetura de nossas cadeias de justificação seja compatível com essa suposição. E, se nenhuma crença sobre o mundo externo é justificada, esse tipo de crença não pode ser conhecimento sobre o mundo externo. Em outras palavras, o ceticismo com respeito ao mundo externo é verdadeiro. O objetivo da Parte II será oferecer uma resposta para esse problema.

Na Parte II sugiro que as soluções para o ceticismo (com respeito ao mundo externo) sejam divididas em dois grupos. A diferença entre eles deve-se ao aceite ou não da tese de que *todas as crenças sobre o mundo externo podem não ser conhecimento ao mesmo tempo*. Argumento que epistemologias que aderem a essa tese não podem oferecer qualquer argumento contra o ceticismo com respeito ao mundo externo. Isso significa que nenhuma opção do Trilema de Agrippa é satisfatória desde que se aceite essa tese. Por esse motivo, nos dois capítulos restantes da Parte II, apresento um argumento contra essa tese e, por conseguinte, contra o ceticismo com respeito ao mundo externo. Entretanto, a solução proposta deixa sem resposta a pergunta pela arquitetura das cadeias de justificação. O objetivo da Parte III é propor uma arquitetura para as cadeias de justificação compatível com a solução proposta para o ceticismo (com respeito ao mundo externo) defendido na Parte II.

A arquitetura para nossas justificações defendida na Parte III admite a existência de cadeias infinitas de justificação. Como essa proposta adere à concepção sobre conhecimento defendido na Parte II, ela consegue mostrar como possuímos conhecimento sobre o mundo externo e, conseqüentemente, assegura que o mundo é relevante para a justificação de, pelos menos, algumas de nossas crenças.

Para formular essa posição final, nos dois primeiros capítulos da Parte III serão apresentados dois argumentos que visam mostrar que tanto o coerentismo quanto o infinitismo não podem ser teorias gerais sobre justificação. Ou seja, eles não podem ser teorias que descrevem *toda* cadeia de justificação. Desse modo, esse argumento, se

tomado em isolado, não é suficiente para excluir a possibilidade de que *algumas* cadeias de justificação sigam um padrão coerentista ou infinitista.

No Capítulo 1 da Parte III será sugerido que as soluções não-fundacionalistas (o infinitismo e o coerentismo) do Trilema são diferentes versões de fundacionalismo. Dessa forma, as três opções descritas pelo Trilema de Agrippa são todas elas nada mais do que três maneiras diferentes de formular uma concepção fundacionalista sobre justificação. No segundo capítulo será argumentado que o infinitismo e o coerentismo são incompatíveis com cadeias de justificação que admitem diferentes graus de justificação. Ou seja, se existe alguma cadeia de justificação que possua um padrão coerentista (ou infinitista), todos os membros da cadeia deverão possuir o mesmo grau de justificação.

Os argumentos apresentados nesses dois primeiros capítulos da Parte III não são suficientes para impedir teorias mistas da justificação que permitam, por exemplo, a existência de diferentes cadeias de justificação que possuam tanto padrões infinitistas quanto coerentistas de justificação. Isso possibilita, portanto, reescrever o Trilema com mais opções, que envolva combinações entre as três opções originais do Trilema de Agrippa.

Entretanto, no terceiro capítulo será defendida uma versão moderada de infinitismo. Segundo essa posição, todas as cadeias de justificação são não-circulares, mas elas podem ser finitas ou infinitas. Portanto, a posição apresentada difere do infinitismo usual porque ela admite que somente *algumas* cadeias de justificação sejam infinitas. Um exemplo de cadeia de justificação infinita será sugerido. Conforme será argumentado, o infinitismo moderado proposto é mais sustentável que as demais alternativas do Trilema de Agrippa.

Parte I:

O Trilema de Agrippa

A formulação de Trilema de Agrippa (TA) parte da seguinte experiência de pensamento. Seja uma crença qualquer que assumimos como justificada, digamos, a crença de que “Searle e Derrida são grandes amigos”. Isso significa que a crença nessa amizade não foi adquirida por causa de um mero palpite, mas por causa de uma evidência qualquer que pode incluir, entre outras coisas, fotos, cartas ou depoimentos. Além disso, espera-se que as evidências empregadas também estejam justificadas. Pois, caso contrário, em desacordo com a nossa suposição inicial, a crença na amizade entre Searle e Derrida seria também injustificada. Dito de modo geral, para que *a* possa justificar *b*, *a* deve ser uma crença justificada.

Agora, pode-se, mais uma vez, perguntar pela justificação da justificação da crença em questão, e assim por diante. Caso esse processo continue, ele poderá dar origem a *apenas* dois padrões: ou ele pára em algum ponto, ou continua indefinidamente. Além disso, esse processo pode continuar indefinidamente de duas maneiras: ou os *relata* se repetem, ou cada um deles é diferente entre si. Portanto, a experiência de pensamento mencionada acima possui três desfechos distintos:

A. Em algum momento encontramos algum estado mental (tais como juízos ou sensações) que é justificado sem que seja necessário apresentar novas razões. Em outros termos, cadeias de justificação partem de pontos de partida *auto-evidentes*.

B. Aceitamos o desafio e continuamos apresentando mais e mais justificações de modo que:

B1. Cada um dos *relata* da cadeia de justificação é diferente entre si.

B2. Um mesmo *relata* pode ocorrer mais de uma vez numa cadeia de justificação.

As opções acima caracterizam as três alternativas de TA. De agora em diante, vamos chamá-las, respectivamente, de fundacionalismo, infinitismo e coerentismo.

Mas não é óbvio qual é a melhor alternativa. Cada uma delas parece incorrer em problemas. Por exemplo, contra o fundacionalismo, alguém poderia objetar que a atribuição de qualquer ponto de partida é sempre arbitrária. Com respeito ao coerentismo, como existem diversos casos de argumentos circulares falaciosos, é razoável duvidar que justificações circulares possam fornecer qualquer base para uma teoria sobre justificação. Por fim, sobre o infinitismo, não é óbvio o que significa dizer que uma cadeia de justificação é infinita.⁴

Conforme foi descrito acima, a pergunta que nos conduz até TA é a seguinte: assumindo que nenhuma de nossas crenças é justificada, que arquitetura nossas justificações devem seguir de modo que garantam a justificação da crença em questão? O Trilema visa descrever *todas* as arquiteturas possíveis sem se comprometer com a legitimidade de nenhuma delas. Dessa forma, se todas as opções de TA são insustentáveis, isso significa que não podemos garantir que qualquer uma de nossas crenças é justificada. Ou seja, se toda crença é tão justificada quando qualquer outra, dada qualquer sentença declarativa p , a crença em p é tão justificada quanto a crença de que $\sim p$. Mas como justificação é condição necessária para conhecimento, isso significa que nenhuma crença é conhecimento. Ou, em outras palavras, o ceticismo global é verdadeiro.⁵

⁴ Obviamente, podem-se oferecer argumentos contra cada uma dessas objeções. O interesse com esses exemplos é apenas ilustrar como algumas críticas podem ser levantadas contra cada uma das opções do Trilema.

⁵ Então, estou entendendo o ceticismo *global* como a posição segundo a qual nenhuma crença é conhecimento. Dessa forma, essa versão de ceticismo contrasta com o que chamarei adiante de ceticismo

É importante notar que a versão de ceticismo motivado a partir de TA é muito radical. Em primeiro lugar, ele não está dizendo simplesmente que no atual instante nenhuma de nossas crenças é conhecimento, deixando em aberto a possibilidade de elas tornarem conhecimento no futuro. Para esse cético, qualquer uma de nossas crenças é *necessariamente* injustificada. Além disso, simplesmente afirmar que nossas justificações são falíveis, mas que, mesmo assim, algumas crenças são mais justificadas que outras crenças, não é suficiente para responder essa modalidade de ceticismo. Se o ceticismo estiver correto, nenhuma crença possui qualquer grau de justificação. Para ele, qualquer crença, seja ela atual ou futura, possui o mesmo *status*.

Nos capítulos seguintes apresento versões de fundacionalismo (Chisholm 1977; Price 1950), de coerentismo (BonJour 1985) e de infinitismo (Klein 1998, 1999). Além disso, serão apresentadas algumas deficiências enfrentadas por cada uma dessas posições.

com respeito ao mundo externo que coloca em dúvida apenas as crenças sobre o mundo externo, deixando de fora as crenças sobre a própria mente.

Capítulo 1:

De onde partem as cadeias de justificação?

Conforme o fundacionalismo foi acima definido, cadeias de justificação possuem: (1) um padrão linear (isto é, as cadeias de justificação não são circulares); (2) um número finito de elementos; e (3) pontos de partida auto-evidentes. Enquanto negar (1) e (3) implica no coerentismo, da rejeição de (2) e (3) segue o infinitismo. Dessa forma, uma posição que aceita (1) e (2), mas recusa (3) define uma posição diferente de cada uma das opções do Trilema. Essa posição poderia ser caracterizada da seguinte forma: ao invés de sustentar que os pontos de partida são auto-evidentes (como no caso do fundacionalismo), ela afirmaria que os pontos de partida das cadeias de justificação são *postulações*. Ou seja, os pontos de partida das cadeias de justificação seriam decisões tomadas ou por alguém ou pela comunidade.⁶ Essa posição seria, portanto, uma espécie de versão “enfraquecida” do fundacionalismo.

Esse fundacionalismo mais moderado teria o atrativo de assegurar um critério para se distinguir as crenças justificadas das crenças não-justificadas. Essa distinção seria consequência de uma deliberação. Entretanto, essa posição não pode garantir qualquer vínculo entre verdade e justificação. As razões são as seguintes.

Do fato de que alguém acredita em p não segue que p é verdadeiro. Uma pessoa pode acreditar num enunciado falso. Isso significa que o valor de verdade de uma proposição é independente da crença nessa proposição. Dessa forma, se a justificação de qualquer enunciado depende de postulações arbitrárias, garantir que uma

⁶ Note que se for aceito que essas postulações são justificadas porque elas garantem que a cadeia como um todo satisfaça exigências como “simplicidade” ou “poder explicativo”, essa posição transforma-se num coerentismo. Pois, se ela for assim entendida, a justificação dos postulados irá depender dos outros *relata* da cadeia.

crença é justificada não pode dar qualquer pista acerca do valor de verdade do seu conteúdo.

Portanto, para garantir alguma conexão entre verdade e justificação, os pontos de partida das cadeias de justificação não podem ser meras postulações. Além disso, se essas postulações dependem do restante da cadeia, caímos num coerentismo. Mas, se assegurarmos que o início das cadeias de justificação são auto-evidentes, é possível argumentar que os pontos de partida não são arbitrários. E, uma vez garantida a justificação dos pontos de partida, ela poderá ser “transferida” para o restante do sistema de crenças.

Todavia, sustentar a existência de pontos de partida auto-evidentes introduz pelo menos dois problemas:

(Pr1) como esses pontos de partida podem ser *auto-evidentes* (isto é, justificados independentemente de qualquer outro estado mental);

(Pr2) como esses pontos de partida podem justificar o restante das nossas crenças.

Desse modo, uma epistemologia fundacionalista enfrenta o desafio de responder Pr1 e Pr2 simultaneamente. Ou seja, não bastam pontos de partida auto-evidentes, mas que estejam desvinculados do nosso sistema de crenças. Do mesmo modo, mostrar como os pontos de partida podem justificar o restante da cadeia não é suficiente sem um argumento que prove porque eles são auto-evidentes.⁷

Diferentes versões de fundacionalismo discordam sobre qual é a lista mais apropriada de pontos de partida, mas concordam que os pontos de partida das cadeias de justificação devem ser estados mentais. Estados mentais podem ser classificados em dois grupos: estados *com* conteúdo proposicional tais como desejos e crenças, ou

⁷ Como Williams (1999) salienta, “Indeed, the foundationalist seems to be caught in a dilemma: the narrower his basis, the harder it will be to argue convincingly for its adequacy; but the broader he makes it, the harder it will be to defend the claim that the beliefs constituting it are genuinely foundational. Proponents of foundationalism tend to find themselves squeezed between the opposing requirements of security and adequacy” (p. 42).

estados mentais *sem* conteúdo proposicional como, por exemplo, sensações de dor. Enquanto os estados mentais do primeiro tipo são atitudes diante de uma proposição, os estados mentais do segundo grupo distinguem-se dos primeiros porque não são *sobre* algo. De modo similar, estados auto-evidentes podem ser de dois tipos:

(A1) sensações;

(A2) crenças.

Conforme foi caracterizado acima, um estado auto-evidente deve satisfazer o seguinte condicional:

(AE) Se um estado mental, E , é um estado auto-evidente, então (1) E é justificado por E ; (2) nenhum estado mental diferente de E pode justificar E .

Claramente, nem toda crença satisfaz AE e, por conseguinte, responde ao problema expresso por Pr1. Existem crenças como a de que “a Terra não é o maior planeta do sistema solar” que dependem, para sua justificação, de outras convicções tais como teorias sobre o funcionamento de instrumentos ópticos e convicções sobre vínculos causais entre objetos físicos. Por essa razão, as crenças que podem satisfazer AE são de um tipo bem específico.

Um candidato possível de crenças auto-evidentes são as crenças conhecidas de modo *a priori* como, por exemplo, operações de soma entre dois números naturais. Pois, alguém poderia supor, a justificação de asserções da aritmética depende unicamente delas próprias. Compreender a sentença “ $2 + 1 = 3$ ” parece ser suficiente para a tomarmos como justificada. Todavia, sentenças da aritmética exigem, para sua justificação, de várias outras. Para o exemplo em questão, sua justificação depende de outras suposições como “o sucessor de um número natural é outro natural” ou “o conjunto dos naturais é ordenado”.

Mas, alguém poderia retrucar, essas suposições fazem parte do significado da sentença “ $2 + 1 = 3$ ”. Quando uma pessoa compreende o que significa “ $2 + 1 = 3$ ”, ela já sabe que os números naturais são ordenados. Entretanto, uma posição desse tipo possui um preço muito caro a pagar. A saber, ela implicaria que, por exemplo, não se poderia compreender qualquer operação entre naturais antes de se conhecer os axiomas de Peano. Por essa razão, a aritmética não é capaz de fornecer exemplos de crenças auto-evidentes.

O atrativo em se adotar A1 decorre da convicção de que, por exemplo, basta que alguém possua a sensação de dor para garantir que ela está com dor. Ou seja, quando estamos sentindo dor, não parece ser necessário mais razões para justificar que estamos nesse estado. Se esta convicção estiver correta, sensações parecem satisfazer AE e, por conseguinte, propiciam uma resposta para Pr1.

Na próxima seção serão examinadas versões de fundacionalismo que tomam as sensações e tipos específicos de crenças como pontos de partidas auto-evidentes. Além disso, serão apresentados alguns problemas que cada uma dessas propostas enfrenta.

1. Duas concepções de pontos de partida

Nas subseções seguintes serão apresentadas duas versões de fundacionalismo: o de Chisholm (1977) e o de Price (1950). A diferença entre eles deve-se à opção acerca de quais estados são considerados auto-evidentes. No caso de Chisholm são proposições sobre a própria mente e frases da forma “parece-me que p ” que empregam o verbo “parecer” num sentido bem específico, chamado por Chisholm de “fenomenológico”. Para Price, por sua vez, são os dados sensórios (*sense data*) que são considerados como auto-evidentes.

1.1 Diretamente evidente

Como já foi mencionado, qualquer postura fundacionalista deve ser capaz de responder a Pr1. Para resolver esse problema, Chisholm (1977) introduz a noção de “diretamente evidente” (*directly evident*). A sua proposta é a de que o fundacionalismo não possuirá problemas com Pr1 desde que se possa garantir que seus pontos de partida sejam diretamente evidentes. Desse modo, essa noção deve ser suficiente para explicar a existência de estados mentais que satisfaçam AE.

A primeira questão que se coloca é, portanto, saber que estados são diretamente evidentes. Um candidato possível são enunciados que descrevam nossas observações (ou percepções) como “vejo um livro sobre a mesa”. Todavia, Chisholm prontamente rejeita essa alternativa. Aliás, existem enunciados que pertencem a essa categoria, mas que possuem sua justificação dependente de outros. Para o exemplo mencionado, sua justificação depende de outros enunciados como “livros são objetos com tais e tais características” ou “livros não são mesas”. Sem o primeiro, não poderíamos garantir que estamos observando um livro ao invés de um outro objeto qualquer. Sem o segundo, o termo “sobre” não teria sentido. Aliás, é estranho dizer que “estar sobre” descreve uma relação reflexiva.

Todavia, apesar de rejeitar que descrições sobre sensações sejam diretamente evidentes, Chisholm sustenta que “[T]hinking and believing provide us with paradigm cases of the directly evident” (p. 249).⁸ A sua motivação parte da observação de que a única justificação possível para sentenças como “acredito em tudo que Wittgenstein escreveu” é simplesmente *reafirmar* que de fato acredito no que Wittgenstein escreveu e nada mais. Não parece ser possível apresentar aqui qualquer outra razão adicional. Ou seja: “[But] we can state our justification for certain propositions about our *beliefs* and

⁸ “Pensar e acreditar nos propiciam casos paradigmáticos de diretamente evidente” (todas são minhas traduções).

certain propositions about our thoughts, merely by reiterating those propositions. They may be said, therefore, to pertain to what is directly evident” (p. 249).⁹

Além das proposições sobre nossos pensamentos, Chisholm defende que asserções que empregam os termos “aparência” ou “parecer” num sentido bem particular também são diretamente evidentes. Ele chama esse uso em específico de *fenomenológico*. Ele explica esse uso contrastando-o com outros dois:

(1) “*Parecer*” no sentido de “acreditar”. Neste caso, expressões como “parece-me que vai chover” possui o mesmo sentido que “creio que vai chover”.

(2) “*Parecer*” usado como uma espécie de escapatória. Esse uso do termo “parecer” se contrasta com asserções da forma “Eu sei que *p*”. Para esse último caso, o sujeito que a profere está garantindo aos seus ouvintes que *p* é o caso. Ou seja, proferir essa sentença significa expor a própria capacidade de avaliar *p* junto à comunidade. Em contraste, “parece-me que *p*” pode ser usado exatamente para se isentar dessa responsabilidade. Quando o falante profere “parece-me que *p*”, ele estaria suspendendo o juízo sobre a verdade de *p*. Por isso, o falante que a profere estaria delegando à comunidade, ao invés dele próprio, a tarefa de avaliar *p*.¹⁰

Segundo Chisholm, o uso fenomenológico de “parecer” não se encaixa em nenhum dos dois casos acima. Ele ilustra esse emprego específico através do seguinte exemplo: “That thing appears white to me in this light, but I know that it is really gray” (p. 254).¹¹ Como “sei que *p*” implica “acredito que *p*”, o verbo “parecer” não pode significar, neste exemplo, a mesma coisa que “acreditar”. Pois, caso contrário, teríamos “acredito que essa coisa é branca, mas acredito que ela é, na realidade, cinza”. Além

⁹ “[Mas] podemos formular nossa justificação para certas proposições sobre nossas *crenças* e certas proposições sobre nossos pensamentos, reiterando meramente essas proposições. Pode-se afirmar, portanto, que pertencem ao que é diretamente evidente.”

¹⁰ Cf. Austin (1962), quarta parte, para mais considerações sobre os diferentes usos dos termos “parecer” ou “aparência”.

¹¹ “Esta coisa parece-me branca, nesta luz, mas sei que ela é, na realidade, cinza.”

disso, “parecer” não é utilizado aqui num sentido escapatório. Aliás, “parece-me branca” não sugere uma experiência que seja ilusória. Pelo contrário, essa expressão indica um compromisso com algo que está de fato ocorrendo. Desse modo, a única justificação para “esta coisa parece-me branca” é a própria asserção.

Em síntese, Chisholm sugere dois tipos de estados diretamente evidentes: proposições sobre nossos pensamentos e expressões que empregam o verbo “parecer” no sentido fenomenológico conforme caracterizado acima. Todavia, simplesmente afirmar que são diretamente evidentes não resolve o problema com Pr1. Aliás, falta ainda mostrar porque proposições diretamente evidentes não são arbitrárias. Chisholm parece sugerir uma resposta a esse problema quando ele define a noção de diretamente evidente em termos do que ele chama de estados que “se apresentam a si próprios” (*self-presenting states*). Para caracterizar melhor essa última noção, ele fornece a seguinte lista de exemplos:

Other states that may be similarly self-presenting are those described by “thinking that one remembers that ...” or “seeming to remember that ...” (as distinguished from “remembering that ...”) and “taking,” or “thinking that one perceives” (as distinguished from “perceiving”). Desiring, hoping, wondering, wishing, loving, hating, may also be self-presenting (p. 249).¹²

A conexão dessa noção com diretamente evidente é a seguinte. Para Chisholm, para que qualquer proposição seja diretamente evidente para alguém, existe um estado de coisas (*state of affairs*) que se apresenta a si próprio para essa mesma pessoa. Por exemplo, a proposição “penso que hoje é domingo” é diretamente evidente porque estou no estado que *apresenta a si próprio* segundo o qual “estou pensando que hoje é

¹² “Outros estados que podem, de modo similar, apresentar a si próprio são esses descritos por ‘pensar que se recorda de ...’, ou ‘parecer que se lembra de ...’ (em oposição a ‘lembrar-se que ...’) e ‘tomar,’ ou ‘pensar que alguém percebe’ (em oposição a ‘perceber’). Desejar, ter esperanças, perguntar-se, querer, amar, odiar também podem apresentar a si próprio.” A tradução apresentada não captura com exatidão a citação original acima. Aliás, a utilização do gerúndio em inglês transmite a idéia de processo que está ausente na tradução proposta. Isso ficará mais explícito adiante quando Chisholm apresentar sua definição para estados que apresentam a si próprios.

domingo”. De modo mais geral, Chisholm define o que são estados que apresentam a si próprios da seguinte forma:

(Def₁) *e* apresenta a si próprio (*self-presenting*) para *S* em *t* =_{df.} *e* ocorre em *t*; e, necessariamente, se *e* ocorre em *t*, então *e* é evidente para *S* em *t*. (p. 250)

Por conseguinte, ele define a noção de diretamente evidente em termos dessa última:

(Def₂) *h* é diretamente evidente (*directly evident*) para *S* =_{df.} *h* é logicamente contingente; e existe um *e* tal que (i) *e* apresenta-se a si próprio para *S* e (ii) necessariamente, qualquer pessoa que aceita *e* aceita *h*. (p. 250)

Essas duas definições permitem compreender o que significa uma proposição ser diretamente evidente em termos de estados que se apresentam a si próprios. Além disso, a possível arbitrariedade do que é tido como diretamente evidente parece ser resolvida, uma vez que, em virtude de Def₁, estados que apresentam a si próprios são evidentes.

Obviamente, a proposta acima responde Pr1 desde que estados que apresentam a si próprios sejam evidentes. Caso contrário, não teríamos qualquer argumento contra a acusação de que as proposições consideradas diretamente evidentes são arbitrárias. Esse ponto fica explícito no seguinte trecho de Chisholm (1977):

And to the philosophical questions ‘How do you know that seeming to have a headache is self-presenting?’ and ‘How do you know that believing that all men are mortal is self-presenting?’ the *only* possible answers are, ‘I know that seeming to have a headache is self-presenting’ and ‘I know that believing that all men are mortal is self-presenting’ (p. 253).¹³

¹³ “E para as questões filosóficas ‘Como você sabe que parecer possuir uma dor de cabeça apresenta a si própria?’ e ‘Como você sabe que acreditar que todo homem é mortal apresenta a si próprio?’ as *únicas*

Todavia, conforme argumento a seguir, essa estratégia fracassa porque Def₁ (e, conseqüentemente, Def₂) possui dois problemas na sua formulação: (1) os indivíduos que satisfazem o *definiendum* não podem satisfazer a uma das exigências do *definiens*; (2) uma das condições do *definiens* é muito forte.

Pela definição Def₁, os indivíduos que satisfazem o predicado “apresentar a si próprio” são *eventos* (ou, se quiser, processos).¹⁴ Aliás, segundo a própria definição, eles ocorrem numa determinada coordenada temporal *t*. Todavia, é inapropriado atribuir o predicado “ser evidente” para eventos. Ser ou não evidente é um predicado aplicável a crenças sobre algum evento, mas não sobre o próprio evento. A rotação da Terra num tempo *t* qualquer não é nem verdadeira nem falsa, mas são verdadeiras ou falsas teorias sobre este evento. Por esse motivo, a formulação de Def₁ não se sustenta.

De acordo com uma das condições do *definiens* de Def₁:

(1) Se *e* ocorre em *t*, então *e* é evidente para *S* em *t*.

Sustentar que algum evento (ou estado) *e* é evidente para *S*, significa afirmar que *S* o reconhece como tal. Então:

(2) Se *e* é evidente para *S* em *t*, então *S* assume que *e* é evidente.

Por transitividade, de (1) e (2) segue:

(3) Se *e* ocorre em *t*, então *S* assume que *e* é evidente.

respostas possíveis são, ‘Sei que parecer possuir uma dor de cabeça apresenta a si próprio’ e ‘Sei que acreditar que todo homem é mortal apresenta a si próprio’” (meu grifo).

¹⁴ Cf. Bennett (2002) sobre eventos. Ver também Chisholm (1996) onde é defendido que “eventos” são uma subcategoria de “estados”.

(3) é uma tese muito forte. Ela implica que qualquer evento mental de S é acessível por ele próprio.

Conforme foi defendido acima, os indivíduos que satisfazem o *definiendum* de Def_1 são eventos. Mas como se tratam de eventos, eles ocorrem dentro de algum intervalo de tempo. Dessa forma, uma crença sobre eventos depende da confiabilidade da nossa memória. Mas como, obviamente, a memória é falível, crenças sobre eventos também devem o ser. Isso significa que o antecedente de (3) pode ocorrer, sem que ocorra o seu conseqüente; o que tornaria (3) falso. Portanto, a tese (1) – que é uma das condições do *definiens* de Def_1 – não pode ser satisfeita.

Além desse motivo, isso implica que não se pode determinar se e é evidente independente de outras crenças. Se não tivéssemos a crença de que nossa memória é confiável, não poderíamos individuar e e, conseqüentemente, perguntar se qualquer evento mental é evidente. Além disso, para possuir a crença de que nossa memória é confiável é necessário um pacote imenso de crenças. Entre elas, pode-se mencionar, “eventos do passado possuem uma relação causal com eventos do futuro” ou “existem sistemas físicos que possuem comportamento periódico”. Sem a primeira, não poderíamos garantir que estamos nos referindo ao *mesmo* estado mental. A segunda, por sua vez, é necessária para permitir a existência de sistemas físicos para medir o tempo.

1.2 Dados Sensórios

Price (1950) propõe uma versão de fundacionalismo muito similar à de Chisholm. Ao invés de caracterizar os pontos de partida como diretamente evidentes, Price os chamam de “dados sensórios” (*sense-data*). Mas, da mesma forma que Chisholm, Price sustenta que os pontos de partida são “diretamente” acessíveis:

When I see a tomato there is much that I can doubt. I can doubt whether it is a tomato that I am seeing, and not a cleverly painted piece of wax. I can doubt whether there is any material thing there at

all. (...) One thing however I cannot doubt: that there exists a red patch of a round and something bulgy shape standing out from a background of other colour-patches, and having a certain visual depth, and that this whole field of colour is *directly present* to my consciousness. (p. 236)¹⁵

Como Chisholm, a posição de Price requer uma tese muito forte acerca de como acessamos nossas mentes. Em particular, a de que acessamos de modo infalível nossas sensações. E se sensações podem ser pensadas como um tipo de eventos, as duas críticas propostas contra Chisholm na seção anterior podem ser estendidas para Price.¹⁶

Todavia, Price apresenta o seguinte argumento adicional a favor do fundacionalismo:

This *subject* or *subject-matter*, about which we think must be somehow brought before the mind, if we are to think about it, and it cannot always be brought there by previous thinking, or we should have an infinite regress. This means that something must be *given*. And sensing is one of the ways (I do not say the only one) in which subject-matters for thought are given to us. (p. 240)¹⁷

Entretanto, como Sellars (1956) aponta, da premissa de que nossas sensações não resultam de inferências não podemos concluir que temos conhecimento não-inferencial. Aliás, sustentar que uma crença foi adquirida não-inferencialmente através de uma relação causal com o ambiente não é suficiente para assegurar sua justificação. Podemos estar sendo vítimas de ilusão, por exemplo. Portanto, o argumento de Price

¹⁵ “Quando vejo um tomate existem muitas coisas que posso duvidar. Posso duvidar se é um tomate que estou vendo, e não um pedaço de cera habilidosamente pintado. Posso duvidar se existe qualquer coisa material. (...) Existe algo que, porém, não posso duvidar: que existe uma mancha redonda vermelha e algo com formato inchado que está sobre um pano de fundo de outras manchas coloridas, e com uma certa profundidade visual, e que todo este campo de cor está *diretamente presente* para minha consciência.” (meu grifo).

¹⁶ No caso de Price, esse argumento parece ficar mais forte porque Price aceita que os dados sensoriais nos fornecem informações também sobre o passado: “For the datum, it turns out, gives information not only about the present or the immediate past, but also – *via earlier data* – about the remote past” (p. 243).

¹⁷ “Esta matéria sobre a qual pensamos deve ser de alguma maneira trazida diante da mente, se estamos pensando sobre ela, e isso não pode ocorrer por causa de algum pensamento prévio, ou teríamos um regresso ao infinito. Isso significa que algo deve ser *dado*. E as sensações são uma das maneiras (eu não diria a única) em que a matéria para o pensamento é dada para nós.”

sugerido acima confunde a tese de que algumas crenças são adquiridas não-inferencialmente com a suposição de que essas crenças são conhecimento não-inferencial.

2. Conhecimento sobre a própria mente e fundacionalismo

As duas posições fundacionalistas mencionadas acima pressupõem que, diferentemente do conhecimento sobre o mundo físico, nossas vidas mentais são completamente transparentes. Usualmente, essa imagem é formulada nos seguintes termos: enquanto o acesso a nossa própria mente é *direto*, o acesso ao mundo exterior se dá de modo *indireto*. Na seção anterior foi proposto um argumento contra essa maneira de pensar. Foi defendido que a individuação de qualquer evento mental depende da confiabilidade da nossa memória. Isso tornou o fundacionalismo de Chisholm inviável por duas razões. Em primeiro lugar, se nossa memória é falível, o mesmo deve ocorrer com nossa capacidade de individuação. Além disso, isso inviabiliza a defesa de que *h* é auto-evidente já que a justificação de *h* passaria a depender de outros estados mentais.

Uma maneira comum de defender a autoridade de primeira pessoa é através das experiências de pensamento de matriz cartesiana, como a do gênio maligno ou de cérebros numa cuba. Nesses experimentos, pretende-se duvidar de todas as crenças. A conclusão é que, apesar de podermos duvidar de todas as crenças sobre o mundo físico e outras mentes, o mesmo não ocorre com crenças sobre a própria mente.

A razão que encoraja essa conclusão parte da intuição de que o que pensamos é determinado – pelo menos em parte – pelo que assumimos que estamos pensando. Por exemplo, quando duvidamos qual é nosso estado mental neste exato momento, isso significa que estamos neste estado mental de dúvida. Em contraste, qualquer crença sobre o mundo físico, digamos, “o Sol não é um planeta”, não pode garantir que, *realmente*, o Sol é uma estrela. Em resumo, o mundo físico (e outras mentes) possui uma independência distinta das nossas mentes. É como se não pudessemos observar

nossas vidas mentais a partir de “fora”. O que pensamos seria acessado de modo direto, sem a presença de qualquer mediação. Por esse motivo, acredita-se que possuímos completa autoridade sobre o que pensamos.

Compreender a autoridade de primeira pessoa em termos da dicotomia direto/indireto contém, todavia, um *suggestio falsi*. Ele sugere que entrar em contato “diretamente” com algum objeto torna nosso conhecimento sobre o objeto mais certo do que um contanto “indireto”. Aparentemente, a motivação para essa convicção parte de exemplos do seguinte tipo. Adquirir conhecimento sobre uma cidade qualquer através de fotos parece ser mais duvidoso do que se ele fosse adquirido pessoalmente. Enxergar alguém pela sua sombra parece mais suspeito do que vê-la “diretamente”.

No meu ponto de vista, entretanto, esses exemplos não fornecem qualquer ajuda para explicar a assimetria do nosso conhecimento entre nossas mentes e o mundo exterior. Em primeiro lugar, não é óbvio que um conhecimento da cidade de Santa Rita adquirida somente por fotos é, por exemplo, necessariamente, inferior ao conhecimento de uma outra pessoa que passeou nessa cidade. O primeiro pode incluir, por exemplo, a existência da Igreja de São Sebastião que, entretanto, passou completamente despercebida pelo visitante. O fato de que uma pessoa só conhece Santa Rita por fotos, por si só, não é suficiente para inferir qualquer conclusão acerca da confiabilidade do seu conhecimento. Outros fatores são relevantes para realizar essa inferência tais como a qualidade das fotos, os lugares que foram fotografados ou o trajeto realizado pelo visitante.

Além disso, dependendo do caso, um conhecimento adquirido de modo “direto” pode ser mais imperfeito do que um conhecimento obtido “indiretamente”. O uso de instrumentos tais como binóculos ou satélites são exemplos claros disso, pois, eles são empregados exatamente para melhorar a nossa capacidade de observação. E, por fim, o conhecimento das nossas mentes é tão mediado quanto o conhecimento do mundo físico (ou de outras mentes). Da mesma forma que nossos órgãos sensórios são imprescindíveis para conhecermos o mundo exterior, o conhecimento sobre nossas

mentes requer a mediação do sistema nervoso. Ou seja, num sentido trivial, qualquer conhecimento é mediado e, conseqüentemente, indireto.

Portanto, o uso filosófico da dicotomia direto/indireto requer um uso bem específico, completamente distinto do emprego usual. Isso não significa, é claro, que não se podem empregar termos numa acepção diferente do emprego ordinário. A questão é simplesmente que, se o uso filosófico dos termos “direto” e “indireto” difere do usual, deve-se antes especificar qual é esse novo sentido.

Além disso, como Fumerton (2006) sugere, pode-se propor experiências de pensamento que, em oposição às experiências de pensamento cartesianas como a do gênio maligno, sustentam que nossas mentes não são acessíveis:

Consider a standard candidate for an infallible empirical belief, my belief that I am in pain now. It is surely possible that the region of the brain causally responsible for producing the belief that I am in pain is entirely different from the region of the brain causally responsible for producing the pain. There may be a causal connection between the occurrence of the “pain” brain event and the occurrence of the “belief” brain event, or vice versa, but even if the causal connection holds it will be a contingent fact that it does.(p. 4)¹⁸

Ou seja, se as partes do cérebro responsáveis pela produção da dor e da crença são distintas, pode-se pensar que mesmo a crença de que estou com dor pode ser falsa. Portanto, da mesma forma que Descartes apresentou uma experiência de pensamento a favor da autoridade de primeira pessoa, pode-se também formular uma experiência de pensamento que a rejeite.

Rejeitar a autoridade de primeira pessoa não implica em negar a assimetria entre o conhecimento sobre a própria mente e o conhecimento sobre o mundo exterior. A primeira tese é mais forte que a segunda. Além disso, uma vez que nossas mentes são

¹⁸ “Considere um candidato padrão para uma crença empírica infalível, minha crença que estou sentindo dor agora. É possível que a região do cérebro causalmente responsável por produzir a crença de que estou sentindo dor seja inteiramente diferente da região do cérebro causalmente responsável pela produção da dor. Pode haver uma conexão causal entre as ocorrências do evento cerebral de “dor” e as ocorrências do evento cerebral de “crença”, ou vice versa, mas mesmo se houver a conexão causal será um fato contingente que tal ocorra.”

diferentes do ambiente externo, o conhecimento sobre o que pensamos exige habilidades distintas. Portanto, a assimetria entre o conhecimento sobre a própria mente e o mundo externo segue-se trivialmente. Por conseguinte, rejeitar a autoridade de primeira pessoa não implica que outras pessoas terão mais autoridade para identificar nossas sensações do que nós mesmos. O que está sendo rejeitado é inferir essa autoridade simplesmente a partir da premissa de que essas sensações pertencem à nossa mente.

Assim, conforme foi comentado acima, segundo as experiências de pensamento cartesianas, qualquer auto-atribuição de estados mentais já é um estado mental segundo o qual possuímos conhecimento. Isso serviu para encorajar, por sua vez, a crença de que possuímos uma relação “direta” com nossas vidas mentais (em oposição ao ambiente externo). Por esse motivo, pensou-se que possuímos completa autoridade sobre o que pensamos. Entretanto, foi sugerido nos parágrafos anteriores, não existe uma maneira de entender o termo “direto” (ou similares tais como “imediato”) que permita inferir a autoridade de primeira pessoa. Conseqüentemente, isso significa que os fundacionalismos de Price e Chisholm acima apresentados dependem de uma outra premissa injustificada.

Em resumo, as principais críticas apresentadas com as duas alternativas fundacionalistas foram as seguintes:

- (1) o predicado ‘é justificado’ não é aplicável para eventos;
- (2) a seguinte inferência é inválida: se certa crença φ foi adquirida não-inferencialmente, então φ é conhecimento não-inferencial;
- (3) a existência de estados mentais auto-evidentes pressupõe uma concepção duvidosa sobre como temos conhecimento sobre nossas mentes.

Do meu ponto de vista, Chisholm fica sujeito às críticas 1 e 3; Price, às críticas 2 e 3.

Capítulo 2:

Justificação e coerência

Nesta seção será apresentada uma defesa de outra alternativa do Trilema: o coerentismo conforme proposto por Bonjour em seu *The Structure of Empirical Knowledge* (1985). Entretanto, será sugerido nesta seção, a proposta de Bonjour enfrenta dois problemas:

(1) a noção de coerência apropriada para o coerentismo deve ser aplicável para todo o sistema de crenças. Aliás, o coerentismo é uma teoria sobre a justificação em geral. Todavia, quando se tenta atribuir um sentido preciso para as noções empregadas por Bonjour tais como “conexões inferenciais” ou “consistência probabilística”, elas adquirem um escopo de aplicação bem restrito.

(2) para distinguir circularidades não-viciosas das viciosas, Bonjour propõe uma distinção entre “circularidades globais” e “circularidades locais”. Entretanto, qualquer tentativa de traçar essa distinção parece não conseguir explicar porque certas circularidades são virtuosas.

1. Dois desafios para o coerentismo

Pelo menos a princípio, adotar uma versão de coerentismo com respeito à justificação não implica numa concepção coerentista sobre a verdade. A primeira é compatível, por exemplo, com uma concepção correspondentista sobre a verdade. Alguém pode sustentar que se o conteúdo de alguma crença é coerente, então ela

corresponde a um fato qualquer. Ou, de outro modo, o coerentismo pode estar associado com uma atitude deflacionista com respeito à verdade. Desse modo, em virtude do Trilema, o coerentismo que estamos interessados se restringe à justificação.

Ao contrário do fundacionalismo, o coerentismo não propõe uma hierarquia entre diferentes tipos de crenças justificadas. Como ele admite cadeias de justificação circulares, a justificação de cada membro depende da cadeia como um todo, ao invés de um ponto de partida privilegiado. Em outros termos, uma crença justificada deve ser *coerente* com outras. Por esse motivo, especificar o que se entende por “coerência” é crucial para defender uma concepção coerentista sobre justificação. Mais precisamente, espera-se que o partidário do coerentismo apresente as condições necessárias e suficientes para um enunciado ser coerente. Além disso, uma formulação apropriada desse bi-condicional deve excluir pelo menos dois tipos de situações:

(S1) infindáveis conjuntos de crenças inconsistentes entre si, mas igualmente coerentes.

(S2) cadeias circulares de justificação viciosas.

A rejeição de S1 parte da convicção de que não pode existir um número infindável de sistemas igualmente justificados. Ou seja, se nossa teoria da justificação permite um número infindável de sistemas igualmente justificados mas inconsistentes, então essa teoria da justificação é falsa. Essa convicção parte da suposição de que justificação deve possuir algum vínculo com verdade. S2 exige, por sua vez, que uma teoria coerentista sobre justificação apresente um critério e explique porque algumas circularidades são virtuosas (ao invés de viciosas).

2. Coerentismo *versus* S1

Uma primeira maneira de caracterizar a noção de “coerência” é através do seguinte condicional:

(1) Um conjunto de sentenças (ou enunciados) *S* é coerente *se e somente se* *S* é consistente.

Entretanto, como justificção é, pelo menos em alguns casos, uma questão de grau, (1) não captura a noção de justificção. Conforme sugerido por Bonjour (1985), uma maneira de tentar solucionar esse problema é sustentar que:

(2) “A system of beliefs is coherent in proportion to its degree of probabilistic consistency” (p. 96).¹⁹

Ou seja, se adicionarmos a noção de probabilidade, (1) pode ser formulada de tal modo que admita diferentes graus de coerência. Isso permite que, diferentemente de (1), um mesmo sistema de crenças possua a crença de que *p* e a crença de que $\sim p$, desde que cada uma delas possua a probabilidade de ser verdadeira entre 0 e 1.

Obviamente, a formulação acima não está completa. Falta ainda dar um sentido preciso para a expressão “consistência probabilística” e, além disso, indicar qual é a concepção de probabilidade adotada. Mas, mesmo que seja resolvido esse problema, de (2) é possível derivar uma contradição. (2) implica que qualquer conjunto de sentenças que possui um único elemento é consistente e, em conseqüência, justificado. Isso significa que (2) implica que qualquer sentença é justificada. Ou seja, de (2) deriva-se S1.

¹⁹ “Um sistema de crenças é coerente na proporção do seu grau de consistência probabilística”.

Uma maneira de resolver esse problema é exigir que o sistema de crenças considerado em (2) possua mais de uma crença:

(3) *Se um conjunto de sentenças S possui mais de um elemento, então S é tão justificado quando maior é seu grau de consistência probabilística.*

Todavia, essa manobra também não é suficiente para impedir S2. Pois, (3) permite formular conjuntos não-unitários de sentenças que gostaríamos de assumir como injustificadas. Um exemplo seria um conjunto que possua como elementos os enunciados “Wittgenstein nasceu antes de Platão”, “ $5 + 1 = 1$ ” e “a segunda lei de Newton é verdadeira”.

O contra-exemplo apresentado contra (3) é um conjunto que possui afirmações com condições de verdade completamente independentes. Ou seja, no conjunto S, qualquer valor de verdade que seja atribuído à frase “Wittgenstein nasceu antes de Platão”, o valor de verdade das outras duas sentenças permanece o mesmo. O conjunto S não especifica qualquer relação de dependência entre os valores de verdade dos seus elementos. Dessa forma, (3) pode ser reformulada de tal modo que essa restrição seja adicionada. Com isso, a alteração do valor de verdade de algum membro de S poderá alterar o valor de verdade de algum outro membro. Como inferências dedutivas caracterizam-se por preservar a verdade das suas premissas, (3) pode ser reescrita nos seguintes termos:

(4) *Se um conjunto de sentenças S possui (a) mais de um elemento; (b) seus elementos estão conectados dedutivamente, então S é tão justificado quando maior é seu grau de consistência probabilística.*

Existem dois problemas com (4). Em primeiro lugar, um número infinito de conjuntos de sentenças pode ser gerado de modo que: (i) quaisquer pares deles sejam inconsistentes entre si; (ii) os elementos desses conjuntos estão conectados

dedutivamente. Tomemos, por exemplo, a seguinte fórmula válida do cálculo proposicional “ $(A \supset (B \supset A))$ ”. Essa fórmula possui um conjunto infinito de instâncias tais como “ $(p \supset (q \supset p))$ ” ou “ $(p \supset (\sim p \supset p))$ ”. Organizemos esse conjunto infinito numa lista enumerável e não-repetida l_1, l_2, l_3, \dots . Agora, suponhamos que a regra de *modus ponens* seja aplicável para essa lista. Assim, segundo (4), o conjunto formado é coerente. Todavia, a partir dessa lista podemos formar vários outros conjuntos igualmente coerentes segundo (4), mas inconsistentes entre si.

A partir da lista l_1, l_2, l_3, \dots definimos o seguinte conjunto F_k :

$$x \in F_k = \begin{cases} l_i \text{ se } i \neq k \\ \sim l_i \text{ se } i = k \end{cases}, \text{ no qual } k \text{ é um natural qualquer.}$$

Se supusermos que a regra de *modus ponens* também vale para os membros do conjunto F_k , obtemos um novo conjunto com um número infinito de fórmulas também conectadas inferencialmente (ou dedutivamente). Esse novo conjunto é inconsistente com o conjunto anterior formulado a partir das instâncias de $(A \supset (B \supset A))$. Dessa forma, se fizermos k percorrer todos os naturais, obtemos um número infinito de conjuntos de fórmulas inconsistentes entre si. Por essa razão, vínculos dedutivos parecem ser uma condição muito fraca para impedir S1.

Em segundo lugar, conforme será argumentado adiante, vínculos dedutivos podem ser definidos *apenas* para linguagens formais. Isso significa que a noção de coerência utilizada só teria algum papel para a linguagem ordinária se pudéssemos apresentar uma *característica universalis* ao estilo de Leibniz. As razões para essa conclusão são as seguintes.

Para diferenciarmos argumentos dedutivos dos argumentos não-dedutivos é necessário delimitar qual é a *forma lógica* dos argumentos. Ou seja, deve-se apresentar o conjunto das características compartilhadas por todos os argumentos considerados

como dedutivos. Quando se caracteriza uma dedução como aplicação da regra *modus ponens*, por exemplo, estamos afirmando que esta dedução possui o seguinte padrão: de A e $A \supset B$ deduz-se B . Dessa forma, se uma dedução for entendida nesses termos, argumentos dedutivos se diferenciam somente pelas diferentes frases declarativas que ocupam a posição das variáveis A e B .

Essa caracterização da dedução exige que se escolha uma lista de *termos lógicos*. Pois, qualquer que seja a forma escolhida para a dedução, argumentos dedutivos deverão compartilhar os mesmos termos lógicos. No caso acima, as variáveis “ A ” e “ B ” e o conectivo de implicação material “ \supset ”. Sem essa distinção, não se poderia diferenciar a forma do conteúdo de um argumento. Dessa forma, se a dedução possui uma única forma lógica, a lista dos termos lógicos também deverá ser única. Todavia, essa exigência não pode ser satisfeita. Diferentes teorias possuem diferentes lógicas subjacentes. Enquanto a teoria de conjuntos ZFC possui como lógica subjacente o cálculo de predicados de primeira ordem, algumas versões da aritmética de Peano exigem um cálculo de segunda ordem.

Desse modo, (4) é insatisfatória por duas razões. Primeiramente, a caracterização proposta (4) da noção de coerência não é suficiente para impedir S2. Além disso, o sentido da expressão “conexões dedutivas” só faz sentido dentro de um sistema formal. Como diferentes sistemas formais podem ser escolhidos, essa expressão não possui um sentido inequívoco.

Mais adiante, Bonjour sugere duas condições adicionais para um sistema ser coerente:

a. “The coherence of a system of beliefs is increased by the presence of *inferential connections* between its component beliefs and increased in proportion to the number and strength of such connections” (p. 98).

b. “The coherence of a system of beliefs is diminished to the extent to which it is divided into subsystems of beliefs which are relatively unconnected to each other by *inferential connections*” [meus grifos] (p. 98).²⁰

Todavia, o mesmo argumento apresentado acima pode ser transferido para a expressão “conexões inferenciais”. Dessa forma, essas duas condições adicionais apresentadas por Bonjour também falham.²¹

3. Coerentismo *versus* S2

Para resolver o problema com S2, Bonjour (1985) propõe uma distinção entre dois níveis de justificação:

The epistemic issue on a particular occasion will usually be merely the justification of a single empirical belief, or small set of such beliefs, within the context of a cognitive system whose overall justification is (more or less) taken for granted; we may call this the *local* level of justification. But it is also possible, at least in principle, to raise the issue of the overall justification of the entire system of empirical beliefs; we may call this the *global* level of justification. (p. 91)²²

Após propor essa distinção, ele insiste que:

²⁰ “a. A coerência de um sistema de crenças aumenta com a presença de conexões *inferenciais* entre crenças e aumenta com a proporção do número e força dessas conexões.

b. A coerência de um sistema de crenças diminui com a extensão pela qual ele está dividido em subsistemas de crenças que estão relativamente desconectados entre si por *conexões inferenciais*.”

²¹ Além dessas duas condições necessárias para coerência, Bonjour propõe uma outra: “The coherence of a system of beliefs is decreased in proportion to presence of the unexplained anomalies in the believed content of the system” (p. 99). Todavia, a identificação de “anomalies” no interior do sistema depende, mais uma vez, da noção de conexões inferenciais: “[t]hus the presence of relations of explanation within a system of beliefs enhances the inferential interconnectedness of the system simply because explanatory relations *are* one species of inference relations”(p. 99).

²² “A questão epistêmica sobre uma ocasião particular será usualmente a justificação de uma única crença empírica, ou um conjunto pequeno de tais crenças, dentro do contexto de um sistema cognitivo cuja justificação global é (mais ou menos) tomada como correta; podemos chamar isto de justificação num

For the sort of coherence theory which will be developed here – and indeed, I would argue, for any comprehensive, nonskeptical epistemology – it is the issue of justification as it arises at the latter, global, level which is in the final analysis decisive for the determination of empirical justification in general (p. 92).²³

Assim, apesar das justificações serem lineares localmente, elas são circulares globalmente. Dessa forma, os argumentos viciosos mencionados por S2 são circularidades que ocorrem no nível local ao invés do global. A circularidade permitida pelo coerentismo de Bonjour é somente global.

Essa solução para S2 enfrenta dois problemas adicionais:

- (1) fornecer um critério para distinguir circularidades locais de circularidades globais;
- (2) explicar porque as circularidades locais são viciosas e as globais não o são.

O critério exigido em (1) não pode ser de grau, porque esse critério não pode permitir que circularidades locais sejam também globais numa certa medida. Além disso, esse critério deve permitir (2), pois nada adiantaria propor uma distinção entre esses dois tipos de circularidades que não permita compreender porque circularidades globais são aceitáveis.

Cadeias de justificação são consideradas como circulares em virtude da sua forma. Ou seja, toda cadeia circular define a seguinte relação $\mathcal{R} = \{(x_1, x_2), (x_2, x_3), \dots, (x_{n-1}, x_n), (x_n, x_1)\}$, onde x_i são sentenças que expressam crenças. Dessa forma, se for possível propor alguma distinção entre circularidades globais e locais, ela deve ser uma diferença entre os *relata* dessa relação. Uma diferença na própria relação tornaria essas cadeias de justificação não-circulares.

nível *local*. Mas é também possível, pelo menos a princípio, levantar a questão para a justificação do sistema de crenças com um todo; podemos chamar isto de nível *global* de justificação.”

²³ “Para o tipo de teoria da coerência que será desenvolvida aqui – e de fato, eu argumentarei, para qualquer epistemologia pormenorizada e não-cética – é a questão da justificação como ela surge no nível último e global que está na análise final decisiva para se determinar a justificação empírica em geral.”

Todavia, não é óbvio como a distinção entre circularidades globais e locais pode ser feita tendo em vista somente os *relata* da relação acima. A alternativa endossada por Bonjour é a de que a circularidade seria global quando os *relata* x_1, x_2, \dots, x_n são todo o sistema de crenças empíricas de alguém. Todavia, não parece razoável a tese de que a totalidade das nossas crenças sobre o mundo forma uma cadeia de justificação. Aliás, existem crenças (sobre o mundo) que gostaríamos de sustentar que não possuem qualquer vínculo inferencial.

Uma outra estratégia seria afirmar que, para a relação \mathcal{R} acima, quando $n \geq k$, \mathcal{R} definiria uma relação global e, para $n < k$, a circularidade em questão seria local. Entretanto, essa manobra traz outros problemas: qual seria o valor de k ? E, o que justificaria a afirmação de que circularidades com $n \geq k$ são aceitáveis, mas para $n < k$ não? Dessa forma, tentar traçar uma fronteira entre circularidades globais e locais enfrenta os seguintes problemas. Por um lado, quando se define as circularidades globais como contendo todas as crenças sobre o mundo, todas as crenças desse tipo deverão estar organizadas numa cadeia de justificação de modo linear exceto os extremos dessa cadeia. Essa consequência não parece aceitável. Por outro lado, qualquer tentativa de especificar apenas um subconjunto próprio do conjunto de crenças sobre o mundo externo, o valor de k acima parece ser sempre arbitrário. Dessa forma, a circularidade parece viciosa não por causa dos *relata*, mas em virtude da própria relação.

Além disso, como Williams (1996, 1999) afirma, o coerentismo parece ser uma versão disfarçada de fundacionalismo. Suas razões são as seguintes:

The difference notwithstanding, it is far from clear that the coherence theory is really an alternative to rather than a variant of the foundations theory. First of all, such theories do not so much abolish the foundationalist appeal to epistemic privilege as relocate it: from particular beliefs to general criteria of “coherence,” assumed to be truth-conducive. Secondly, notice that to be able actually to produce a coherentist justification of any of our beliefs, we have to presuppose that we have some grasp of our whole system of belief: what beliefs in

contains and how they are logically interconnected. (Williams 1999, 43)²⁴

Dessa forma, para garantir a possibilidade de uma circularidade global, é necessário que certas crenças possuam um papel privilegiado. Portanto, ou essas meta-crenças são auto-evidentes, ou elas são suposições sem qualquer razão a seu favor. No primeiro caso, o coerentismo cai num fundacionalismo. Na segunda alternativa, o coerentismo não pode apresentar qualquer argumento contra o cético global. Aliás, este último pode simplesmente perguntar: que razões nos levam a pensar que essas meta-crenças são justificadas? E como a justificação de todo o sistema depende da justificação dessas meta-crenças, nenhuma crença do sistema seria justificada.²⁵ Em outras palavras, o coerentismo de BonJour não parece ser uma posição estável. Ou ele é um fundacionalismo disfarçado, ou não é uma posição capaz de conectar verdade com justificação.

²⁴ “A diferença, entretanto, está longe de estar clara que a teoria da coerência é realmente uma alternativa antes do que uma variante de teorias fundacionalistas. Primeiro de tudo, tais teorias não abolem o apelo fundacionalista de privilégio epistêmico mas o recoloca: de crenças particulares para um critério geral para “coerência”, tomado como preservador de verdade. Em segundo lugar, note que ser capaz de produzir uma justificação coerentista para quaisquer de nossas crenças, temos que pressupor que temos alguma compreensão de todo o sistema de crenças: que crenças ele contém e como elas estão logicamente interconectadas.”

²⁵ Ver segundo capítulo da Parte III.

Capítulo 3:

O regresso ao infinito

Usualmente, a possibilidade infinitista do Trilema (a tese de que cadeias de justificação são infinitas) é pensada como uma maneira de argumentar a favor do ceticismo com respeito a justificações. Uma prova disso é a afirmação, comum aos manuais de epistemologia, de que a partir do Trilema de Agrippa deriva-se o “problema do regresso”. Portanto, segundo esse ponto de vista, o regresso ao infinito é algo que deve ser evitado a qualquer custo. Por esse motivo, o debate sobre justificação normalmente se concentra em projetos do tipo fundacionalista ou coerentista.

Contra essa tendência geral, Klein (1998, 1999) argumenta a favor de uma epistemologia infinitista. Na sua defesa, além de apontar os pontos fracos das alternativas não-infinitistas, Klein argumenta contra as objeções típicas apresentadas contra o infinitismo. O objetivo central desse capítulo é discutir a viabilidade dessa proposta.

A possibilidade de um ponto de vista infinitista sobre justificação é, sem dúvida, muito atrativa. O infinitismo não está sujeito a muitos problemas que geralmente desencorajam as outras duas opções do Trilema. Contra o fundacionalismo, o infinitismo não pressupõe a existência de estados mentais auto-evidentes, nem corre o risco de postular membros na cadeia que estejam desvinculados dos demais membros – como poderia ocorrer entre os estados auto-evidentes e o resto da cadeia. Em relação ao coerentismo, a formulação do infinitismo não exige uma definição geral para “coerência”. Além disso, o adepto do infinitismo não precisa explicar como cadeias de justificação circulares são possíveis.

1. Quatro objeções contra o infinitismo

Da mesma forma que o coerentismo, o infinitismo sustenta que somente crenças podem justificar outras crenças. Mas, diferentemente do coerentismo, o infinitismo não pressupõe a existência de cadeias circulares. Isso significa que, de acordo com o infinitismo, cadeias de justificação não podem conter elementos que se repetem.²⁶

Essa última característica do infinitismo é também compartilhada pelo fundacionalismo. Tanto o infinitismo quanto o fundacionalismo sustentam que cadeias de justificação devem ser lineares. Todavia, em oposição ao fundacionalismo, Klein defende que justificação é um processo que pode continuar indefinidamente. Ou seja, segundo Klein, os elementos de uma cadeia de justificação não podem se repetir e, além disso, “[f]or all x, if a person, S, has a justification for x, then there is some reason, r_1 , available to S for x; and there is some reason, r_2 , available to S for r_1 ; etc” (p. 299).²⁷ Em contraste, para o fundacionalismo, se x é um estado auto-evidente, essa tese é verdadeira desde que substituamos cada valor de r_i por x.

Klein (1999) classifica as objeções usuais apresentadas contra o infinitismo em quatro grupos. Cada uma delas afirma o seguinte:

(OBJ1) Nossas mentes são *finitas* e, por essa razão, não podem instanciar uma cadeia de justificação de extensão *infinita*. Apesar de ser logicamente possível, não é *humanamente* possível sustentar uma cadeia com infinitos membros.²⁸

²⁶ Klein formula essa características do Infinitismo pelo o que ele chama de “Principle of Avoiding Circularity”: “For all x, if a person, S, has a justification for x, then for all y, if y is in the evidential ancestry of x for S, then x is not in the evidential ancestry of y for S” (p. 298). A expressão “evidential ancestry” é definida de tal forma que “if r is a reason for p, and q is a reason for r, then r is in the evidential ancestry of p, and q is in the evidential ancestry of both p and r” (p. 298).

²⁷ “Para todo x, se uma pessoa, S, possui uma justificação a favor de x, então existe alguma razão, r_1 , disponível para S a favor de x; e existe alguma razão, r_2 , disponível para S a favor de r_1 ; etc.”

²⁸ Cf. Williams (1981 : 86) para uma formulação dessa objeção.

(OBJ2) Se algum conhecimento é resultado de inferências, então algum conhecimento deve ser não-inferencial.

(OBJ3) Dada qualquer proposição escolhida ao acaso, sempre podemos dispô-la numa cadeia infinita de justificação. Um exemplo seria a seqüência $p, (q \supset p) \& q, (r \supset (q \supset p) \& q) \& r, \dots$. Portanto, se o infinitismo é verdadeiro, a crença em qualquer proposição é justificada. Como essa consequência é absurda, o infinitismo é falso.

(OBJ4) Uma vez que qualquer processo de justificação não possui fim, não podemos garantir que qualquer crença esteja justificada.

2. A defesa de Klein

Nesta seção serão discutidos os argumentos de Klein contra as objeções dirigidas ao infinitismo formuladas na seção anterior. Será defendido a seguir que embora Klein ofereça respostas satisfatórias às três primeiras objeções, ele não possui um argumento convincente contra OBJ4.

2.1 *Contra OBJ1*

A afirmação de que “nossas mentes são finitas” não possui um sentido claro. Se essa afirmação significa que ocupamos uma porção finita do espaço (ou que somos seres de duração finita), ela fica sujeita a contra-exemplos imediatos. Aliás, quando objetos físicos (de extensão finita) sofrem algum deslocamento dentro de um intervalo de tempo finito, eles percorrem um número infinito de pontos. Portanto, mesmo que o intervalo de tempo considerado seja finito, não existe nada de contraditório em afirmar que um objeto instancia um número infinito de estados.

Conforme apresentada no parágrafo anterior, OBJ1 foi formulada através do seguinte condicional: se ϕ ocupa uma porção finita do espaço e possui uma duração finita, então ϕ não pode instanciar um número infinito de estados. Todavia, se ϕ são objetos físicos, falsificamos o condicional em questão. Uma maneira de tentar reformular essa objeção de modo a torná-la sustentável é restringir os valores possíveis para ϕ . Mais precisamente, vamos assumir que ϕ percorra apenas crenças. Com isso, talvez possamos tornar as razões a favor de OBJ1 menos sujeita a contra-exemplos.

Um argumento que poderia ser apresentado a favor de OBJ1 na sua nova formulação seria o seguinte: seria computacionalmente intratável para a mente humana lidar com um conjunto de crenças arbitrariamente grande. À medida que o número de crenças fosse aumentando, ficaria cada vez mais difícil colocá-las numa relação de justificação. Entretanto, esse problema computacional parece ser contornável se abandonarmos a suposição de que as crenças que ocupam as cadeias de justificação são *conscientes*.

Da mesma forma que as propriedades de objetos físicos tais como “ser frágil” ou “ser solúvel”, crenças são disposicionais. Dito de modo geral, crenças satisfazem o seguinte condicional: se uma pessoa P está em tais-e-tais condições, então P possui a crença de que p .²⁹ Ou seja, podemos não possuir *conscientemente* a crença de que “1141 > 1140”, mas, se questionados, podemos apresentá-la. Além disso, parece razoável sustentar, já sabíamos que essa sentença é verdadeira mesmo antes de estarmos conscientes dela. Por esse motivo, alguém não precisa estar consciente de uma crença para poder possuí-la.

Essa manobra é defensável desde que possamos sustentar um número infinito de crenças. Caso contrário, o problema computacional reaparece mesmo para crenças não-conscientes. Todavia, na aritmética existem casos típicos em que sustentamos um número infinito de crenças disposicionais. Um exemplo claro disso é a fórmula “ $n + 1 > n$ ”, onde n é um natural qualquer. Quando uma pessoa acredita que essa sentença é verdadeira, ela adquire um número infinito de crenças disposicionais: a crença de que

“ $2 > 1$ ”, “ $7 > 6$ ”, “ $14 > 13$ ” e assim por diante. Além disso, assume-se que esses números estão numa relação de ordem. Ou seja, não apenas sustentamos um número infinito de crenças disposicionais, mas as organizamos segundo uma relação. Portanto, não existe espaço para a acusação de que podemos sustentar um número infinito de crenças, mas que não podemos estabelecer uma outra relação entre elas além da relação de identidade.

A aritmética fornece um conjunto de exemplos que mostra como podemos sustentar um número infinito de crenças sem ter qualquer problema de ordem computacional. Assim, a resposta de Klein contra OBJ1 parte da constatação de que:

(...) the notion of “belief” is ambiguous. It can refer to already formed dispositions and it can refer to the disposition to form dispositions. It is in the second sense that the infinitist is committed to the claim that there is an infinite number of beliefs both subjectively and objectively available to us whenever (if ever) we have distinctively adult human knowledge.(p. 309).³⁰

Portanto, se o infinitismo é falso, não é pela razão alegada por OBJ1.

2.2 *Contra OBJ2*

OBJ2 parte da constatação de que qualquer demonstração exige um ponto de partida que não é demonstrado. Ou seja, a nossa capacidade de apresentar justificações a favor de qualquer proposição pára em algum ponto. Todavia, da afirmação de que as cadeias de justificação são infinitas não se segue a conclusão segundo a qual devemos percorrer toda ela. Mais uma vez, os números naturais permitem um exemplo. Pois,

²⁹ Cf. Cross (2005) para uma defesa da distinção entre estados disposicionais e categóricos (ou não-disposicionais).

³⁰ “(...) a noção de “crença” é ambígua. Ela pode referir-se às disposições já formadas disposições e à disposição de formar disposições. É no segundo sentido que o infinitista está comprometido com a afirmação de que existe um número infinito de crenças tanto subjetivamente quanto objetivamente disponível para nós sempre que (se alguma vez) temos distintamente conhecimento humano adulto.”

aceitamos que os inteiros positivos são infinitos mesmo que não possamos percorrer todos eles.

2.3 Contra OBJ3

Segundo OBJ3, para qualquer crença p , sempre é possível encontrar uma cadeia infinita de justificação. Todavia, o infinitismo não precisa ser entendido como uma posição acerca das condições *suficientes* para que uma crença esteja justificada. A exigência de uma seqüência infinita seria apenas um dos requisitos que uma cadeia de justificação deve satisfazer. Então, se o infinitismo for assim entendido, ele não implica que qualquer seqüência infinita de fórmulas forma uma cadeia de justificação. Formular as condições suficientes para uma crença ser justificada seria um passo adicional ao infinitismo, portanto.

2.4 Contra OBJ4

Se um conjunto de sentenças não-vazio, Γ , justifica uma sentença ϕ , então Γ é justificado. Ou seja, para Γ justificar ϕ , deve-se antes garantir que Γ é justificado. A justificação de ϕ está condicionada à justificação de Γ . Como só podemos percorrer porções *finitas* de cadeias de justificação *infinitas*, não poderemos garantir que o último membro percorrido é justificado. Mas como justificação define uma relação transitiva (se a justifica b e b justifica c , então a justifica c), isso significa que nenhum membro da cadeia está justificado. Portanto, segundo OBJ4, regresso ao infinito é somente uma das estratégias possíveis de motivar o ceticismo (global).

Klein (1999) oferece a seguinte resposta:

The answer is simply that although every proposition is only *provisionally justified*, that is good enough if one does not insist that reasoning settle matters once and for all. [*meu grifo*] (p. 313)³¹

Dessa forma, a estratégia utilizada para desconectar infinitismo de ceticismo é supor que, embora não possamos afirmar que nossas crenças estejam justificadas de modo definitivo, podemos assegurar que estão, pelo menos, *provisoriamente* justificadas. Essa manobra fica mais nítida nos seguintes trechos:

Nevertheless, although I think the kind of “lifetime” guarantee that would settle things once and for all is not available, my view is that there are important, “limited” guarantees available; and there might be a limitless set of limited guarantees available. The limited guarantees are the reasons that we can find for our beliefs. We have a limited guarantee that p is true whenever we have a reason for p.
(p. 316)³²

Thus, although no *a priori* argument is available whose conclusion is that there is an infinite regress of objectively and subjectively available reasons, as we have seen there is also no such argument for the claim that there is no such set of reasons available.
(p. 316)³³

Desse modo, o ponto de vista cético diferiria do infinitismo de Klein por não admitir nem mesmo “garantias limitadas”. Entretanto, os trechos acima não são suficientes para impedir que essas “garantias provisórias” sejam apenas uma maneira

³¹ “A resposta é, simplesmente, que embora qualquer proposição é somente provisoriamente justificada, é suficiente se não insistirmos que a argumentação resolve as coisas de uma vez por todas.”

³² “Entretanto, embora eu pense que uma espécie de garantia dentro do “intervalo de tempo da vida” que resolva as coisas de uma vez por todas não esteja disponível, minha visão é que existem garantias disponíveis importantes e “limitadas”; e pode existir um conjunto sem fim de garantias limitadas disponíveis. As garantias limitadas são as razões que podemos encontrar para nossas crenças. Nós possuímos uma garantia limitada que p é verdadeiro sempre que temos uma razão a favor de p.”

³³ “Então, embora nenhum argumento *a priori* esteja disponível cuja conclusão é a de que existe um regresso infinito de razões disponíveis objetivamente e subjetivamente, nós também vimos que não existe qualquer argumento a favor da suposição de que não existe tal conjunto de razões disponível.”

alternativa de afirmar que não temos qualquer garantia de justificação no interior de uma concepção infinitista sobre justificação.

No meu ponto de vista, a resposta apresentada por Klein contra OBJ3 inviabiliza uma resposta satisfatória contra OBJ4. Tomemos o caso do coerentismo. Conforme já foi comentado, uma epistemologia coerentista deve fornecer oferecer condições necessárias e suficientes para uma crença qualquer ser coerente. Oferecer as condições necessárias para coerência distingue o coerentismo das outras opções do Trilema. Apresentar as condições suficientes é, por sua vez, um passo indispensável para assegurar que alguma de nossas crenças seja justificada. Aliás, um argumento contra o ceticismo deve assumir o seguinte formato (seja ele coerentista ou não): nossas crenças satisfazem uma lista de exigências L e, além disso, qualquer crença que satisfaça L é justificada. As exigências contidas em L variam de acordo com a epistemologia aceita como, por exemplo, “ser derivada da experiência” ou “ter sido adquirida num dia chuvoso”. Do mesmo modo, quando Klein não oferece condições suficientes para uma crença ser justificada, ele inviabiliza a possibilidade de um argumento contra o ceticismo. Portanto, o infinitismo conforme defendido por Klein não pode assegurar que suas “justificações provisórias” compõem algum tipo de justificação. Em outras palavras, Klein não possui um argumento satisfatório contra OBJ4.

Parte II:

O ceticismo com respeito ao mundo externo

Apesar das diferenças entre as posições de Bonjour e de Klein, ambas concordam que:

A Tese Justificação-Crença (JC):

A justificação de qualquer crença depende *apenas* de outras crenças.

JC não pode ser adotada por uma concepção fundacionalista sobre justificação, pois, se os estados auto-evidentes forem crenças, para toda cadeia de justificação, sempre vai existir uma crença cuja justificação não exige outra crença. Se os pontos de partida forem dados sensórios, isso significa que a justificação de qualquer crença que pertença a alguma cadeia depende de algo exterior ao domínio das crenças. JC é, portanto, um compromisso necessariamente não-fundacionalista.

Entretanto, o aceite de JC parece tornar tanto o coerentismo quanto o infinitismo vulneráveis a acusação de que nenhuma de nossas crenças empíricas está justificada em virtude do mundo. Pois, aparentemente, a justificação de crenças empíricas requer alguma evidência proveniente do mundo extra-conceptual. Todavia, o compromisso com JC impede que isso ocorra. Segundo JC, não existe nenhum outro fator responsável pela justificação de crenças empíricas a não ser outras crenças.

Aceitar que a justificação de crenças empíricas não depende de restrições externas ao domínio de crenças parece permitir que o mundo possa ser completamente distinto das nossas teorias sobre o mesmo. As nossas crenças empíricas e os estados do mundo a que elas se referem poderiam ser entendidos como variáveis independentes.

Assim, o nosso sistema de crenças e as relações estabelecidas entre seus elementos formariam uma espécie de jogo auto-contido. O mundo seria irrelevante para garantir que certa crença empírica é justificada.

Em resumo, se uma teoria sobre justificação aceita JC, então nenhuma de nossas crenças sobre o mundo estaria justificada. Como justificação é condição necessária para conhecimento, poderíamos concluir que nenhuma crença sobre o mundo é conhecimento. Ou seja, uma teoria sobre justificação que assume JC não possuiria qualquer argumento contra o ceticismo com respeito ao mundo externo.

Como versões de fundacionalismo admitem que estados mentais não-proposicionais, tais como sensações, possuam papel na justificação de crenças, parece ser possível fornecer uma explicação fundacionalista sobre como o mundo é relevante para a justificação de, pelo menos, algumas crenças. Nesse caso, os pontos de partida das cadeias de justificação comporiam uma espécie de “ponte” entre nossos estados mentais e o mundo. Por conseguinte, através de regras de inferência entre esses pontos de partida e o sistema de crenças, explicaríamos de que modo a justificação de crenças empíricas dependeriam do mundo.

Entretanto, em oposição a essa tendência, no Capítulo I será sugerido que todas as alternativas do Trilema (incluindo o fundacionalismo, portanto) não podem fornecer uma solução para o ceticismo (com respeito ao mundo externo) se aceitarem a premissa de que todas nossas crenças sobre o mundo externo *podem* não ser conhecimento ao mesmo tempo.³⁴ Ou seja, se for aceito essa premissa, qualquer alternativa do Trilema estará nas mesmas condições para responder ao ceticismo (com respeito ao mundo externo). No segundo capítulo, um argumento contra essa premissa será apresentado e, portanto, contra o ceticismo (com respeito ao mundo externo).³⁵ No capítulo seguinte, algumas conseqüências dessa posição serão exploradas.

Desse modo, se o argumento proposto a seguir é sustentável, ele oferece uma resposta ao problema mencionado acima contra o infinitismo e o coerentismo. Além

³⁴ Note que essa premissa não descreve o ceticismo com respeito ao mundo externo. Para formularmos essa versão de ceticismo, o modal “pode” deveria ser trocado pelo modal “necessariamente”.

disso, ele sustenta que as três opções do Trilema não podem resolver o problema do ceticismo (com respeito ao mundo externo) se for aceito que todas nossas crenças podem não ser conhecimento ao mesmo tempo. Mas, o argumento proposto não oferece uma resposta para a seguinte questão: que opção do Trilema é sustentável se abandonarmos essa premissa? A resposta para essa pergunta será o tema da terceira parte.

³⁵ Pois, se não é possível que p , então não é necessário que p . Então, se não é possível que estejamos massivamente errados sobre o mundo, o ceticismo com respeito ao mundo externo é falso.

Capítulo 1: O Paradoxo Cético

Não é óbvio de que modo podemos explicar que temos conhecimento sobre o mundo exterior. Apesar da diversidade de soluções oferecidas – desde Descartes, pelo menos, – é ainda uma questão de controvérsia saber se essa explicação foi, de fato, oferecida. Filósofos como Stroud (1984, 1989), por exemplo, estão dispostos a adotar uma postura totalmente pessimista com respeito a esse problema. De acordo com eles, não podemos dar qualquer garantia de que conhecemos como o mundo é. Objetividade estaria, portanto, completamente fora do nosso alcance. Dito de outro modo, o ceticismo com respeito ao mundo externo é verdadeiro. Williams (1994) resume essa postura pelo que ele chama de “Dilema do Epistemólogo”:

[W]e can either accept scepticism, or make changes in our pre-theoretical thinking about knowledge that shrink the domain, or alter the status, of what we previously thought of as knowledge of objective fact. In making such changes, however, we inevitably appear to be making very large concessions to the sceptic. Unkindly put, the epistemologist’s dilemma is that we can either agree with the sceptic directly, or in a roundabout, grudging way. (p. 22)³⁶

De acordo com esse dilema, mesmo epistemologias não-céticas deverão aceitar, mais cedo ou mais tarde, que elas não possuem um argumento definitivo contra o ceticismo. Para citar um exemplo, apesar da defesa de Bonjour de uma visão coerentista sobre justificação, ele parece aceitar que não possui um argumento

³⁶ “[N]ós podemos ou aceitar o ceticismo, ou propor mudanças na nossa maneira pré-teorética de pensar sobre o conhecimento que retrai o domínio, ou alterar o *status*, do que previamente pensávamos como conhecimento sobre um fato objetivo. Ao fazer tais mudanças, porém, inevitavelmente parece que estamos fazendo concessões muito grandes ao ceticismo. Colocado de modo franco, o dilema do epistemólogo é que nós podemos concordar com o cético diretamente, ou em círculos, de modo relutante.”

definitivo contra o ceticismo. Porque, após sustentar que sua concepção de coerência é incompleta, ele afirma que:

our intuitive grasp of this notion [coherence], though surely not ideally satisfactory, will suffice so long as the only alternative is skepticism – which itself carries, after all, a significant burden of implausibility (BonJour 1985, 95).³⁷

Em resumo, segundo o Dilema do Epistemólogo, se entrarmos nas preocupações epistemológicas acima, ceticismo é uma conclusão inescapável.³⁸

Diferentes estratégias anti-céticas podem, de modo geral, ser agrupadas em duas classes. A primeira pretende inferir conhecimento sobre o mundo externo de premissas que não possuem qualquer comprometimento sobre o mundo. Um exemplo dessa estratégia é o argumento de Descartes que procura mostrar como conhecemos o mundo externo por meio de uma demonstração da existência de um Deus bondoso.

A outra classe defende que existe alguma inconsistência na própria idéia de que todas as crenças sobre o mundo externo podem não ser conhecimento ao mesmo tempo. Conseqüentemente, o ceticismo não poderia nem mesmo ser formulado. Davidson (1986, 1991a, 1991b) e Williams (1994) podem ser eleitos como representantes dessa tradição. Então, em contraste com a primeira classe, a segunda classe de estratégias questiona as credenciais da dúvida cética. Em resumo, enquanto o primeiro tipo de estratégia aceita que toda crença sobre o mundo externo pode não ser conhecimento ao mesmo tempo, a segunda estratégia consiste em mostrar que essa possibilidade é falsa.

O objetivo desse capítulo é apresentar o que será chamado de o “Paradoxo do Cético” (PC). Em síntese, de acordo com esse paradoxo, qualquer tentativa de demonstrar a falsidade do ceticismo (com respeito ao mundo externo) que coloque em suspensão todas suas crenças sobre o mundo externo irá, inevitavelmente, fracassar. Isso significa que a primeira estratégia anti-cética referida acima não pode oferecer uma

³⁷ “Nossa compreensão intuitiva desta noção [coerência], apesar de não ser certamente idealmente satisfatória, é suficiente na medida em que a única alternativa é o ceticismo – que possui, afinal de contas, uma carga de implausibilidade.”

concepção de conhecimento que seja capaz de excluir a possibilidade de erro massivo com respeito ao mundo.

Isso vai nos permitir concluir, portanto, que não importa que concepção sobre justificação seja escolhida dentre as listadas pelo Trilema de Agrippa, se optamos pela primeira estratégia anti-cética, o Dilema do Epistemólogo será inevitável.

Então, a única alternativa ao ceticismo é atacar a plausibilidade da dúvida cética. Ou, mais precisamente, mostrar que a formulação da dúvida cética depende de premissas falsas. Essa será a estratégia proposta no segundo capítulo. Ao invés de tentar derivar conhecimento sobre o mundo externo de algo mais básico, sustento que alguém não pode concordar que todas suas crenças (sobre o mundo externo) não são conhecimento sem cair numa contradição.

1. Perspectivas anti-céticas

Segundo o Ceticismo Global (CG), todas nossas crenças (e não apenas crenças sobre o mundo) não são conhecimento. Assim, o ceticismo com respeito ao mundo externo (CE) diferencia-se de CG porque o escopo da sua dúvida é mais limitado. Portanto, para formular sua posição, CE deve separar uma parte das nossas crenças, as crenças sobre o mundo externo, do resto – isto é, das crenças sobre nossas mentes.³⁹ De outro modo, não poderíamos compreender porque CE é uma versão mais fraca de ceticismo do que CG.

Seja L a lista de todas as sentenças que podem ser formuladas a partir das letras do nosso alfabeto. Vamos assumir também que a partir de toda crença podemos escrever uma sentença que pode expressá-la da forma “a crença de A de que p ”, onde A

³⁸ Ver Williams (1994), primeiro capítulo, para uma visão geral dessa tendência pessimista em epistemologia.

³⁹ Então, está suposto que outras mentes também pertencem ao mundo externo. Portanto, CE é uma versão de ceticismo mais geral do que o ceticismo com respeito a outras mentes. Penso, entretanto, que o ponto principal do argumento que segue não mudaria se excluíssemos outras mentes do escopo de CE.

designa um agente e p é uma frase declarativa qualquer. Então, as sentenças que expressam as crenças de A pertencem a L .

A partir de L podemos definir os seguintes conjuntos:

$C = \{x; x \text{ é uma sentença que expressa uma crença de } A\}$

$M = \{x; x \text{ é uma sentença que expressa uma crença de } A \text{ sobre a mente de } A\}.$

$E = \{x; x \text{ é uma sentença que expressa uma crença de } A \text{ sobre o mundo externo}\}.$ ⁴⁰

Como esses conjuntos são compostos por sentenças, eles são extensionais.⁴¹ Por conseguinte, podemos tratá-los utilizando a notação de conjuntos.⁴²

Seja K o predicado “... é conhecimento”, CE pode ser brevemente formulado como:

(CE) $(\forall x \in E) (\sim Kx)$ ⁴³

Para provar que algum elemento de E satisfaz todas as condições necessárias para conhecimento, nós não podemos empregar premissas que contenham qualquer

⁴⁰ A distinção proposta por CE entre crenças sobre a própria mente e crenças sobre o mundo externo podem ser compreendidas, em termos da notação de conjuntos, como afirmando que $M \cap E = \emptyset$ e $M \cup E = C$.

⁴¹ Chateaubriand (2001:341-2) faz uma distinção entre “entidades extensionais” e “contextos extensionais”. Contextos extensionais são contextos em que a substituição de idênticos numa sentença não altera o seu valor de verdade como ocorre, por exemplo, no cálculo proposicional. Entidades extensionais distinguem-se porque elas obedecem ao Axioma da Extensionalidade: $\forall x \forall y (\forall z (z \in x \equiv z \in y) \supset x = y)$. Isso significa que a identidade para esse tipo de entidade é completamente determinada por seus elementos. Krause (1990, 1992) propõe, por exemplo, uma teoria de quasi-conjuntos cujas sentenças são extensionais no primeiro sentido, mas admite a existência de *Urelementos* que não satisfazem o Axioma da Extensionalidade (sobre as motivações para adotar uma teoria de conjuntos com *Urelementos*, ver Krause (2004)). Portanto, estou entendendo extensionalidade aqui aplicada a objetos, ao invés de contextos. Ver também Zalta (1988) que propõe um tratamento geral para a intensionalidade.

⁴² Note que isso só é possível porque L é um conjunto infinito e, portanto, pode servir de domínio para um modelo para ZF. O modelo mínimo para ZF tem que ser enumerável e infinito em virtude do Axioma do Infinito. Pois, segundo esse axioma, existe um número infinito de objetos.

⁴³ Usualmente, a formulação de CE requer o uso de modalidade. Isso é assim porque o ponto de vista cético não é geralmente entendido como descobrindo um fato *contingente* que pode modificar no futuro. Pelo contrário, ser completamente ignorante sobre o mundo é uma condição *necessária*. Então, minha formulação sugerida é mais fraca que a usual. Deste modo, se meu argumento contra CE se sustenta, o mesmo vale para a formulação mais forte.

sentença sobre o mundo. De outro modo, seria uma petição de princípio contra CE. Nós estaríamos fazendo o passo trivial de inferir a falsidade de CE de uma premissa que já o afirma. Portanto, conhecimento sobre o mundo externo teria que ser inferido *somente* a partir do conhecimento sobre nossas mentes. Então, qualquer argumento que vise provar que CE é falso deve seguir o seguinte padrão:

O Requisito de Não-Circularidade (RNC):

$$(\exists M' \subset M) ((\forall x \in M')(Kx)) \vdash (\exists E' \subset E) ((\forall x \in E')(Kx))$$

Porém, como argumentarei na próxima seção, RNC é um requisito que não pode ser satisfeito. Por conseguinte, nenhum argumento poderia mostrar que CE é falso.

2. Porque RNC não pode ser satisfeito

Uma crença é diferente de outras em virtude de seu conteúdo. Desse modo, o conteúdo é o que determina se alguma crença é sobre o mundo externo ou sobre a própria mente. Uma sentença “a crença de *A* de que *p*” pertence a *M* (ou a *E*) dependendo da referência que iremos atribuir a *p*. Sentenças como “eu sinto dor” e “objetos físicos são extensos” parecem ser, respectivamente, sentenças sobre a própria mente e sobre o mundo externo. Porém, existem também as *Sentenças Mistas*. Elas são sentenças como “a palestra provocou boas idéias em mim” que declara algo tanto sobre o mundo quanto sobre as ocorrências mentais do falante. Esse tipo de sentença pertence a *M* ou a *E*? As sentenças que pertencem a *E* são as sentenças questionadas por CE. Como as *Sentenças Mistas* são sobre o ambiente e sobre a própria mente, ninguém pode duvidar de cada asserção sobre o mundo externo sem também questioná-las. Então, as *Sentenças Mistas* estão sob o alvo de CE. Portanto, *as Sentenças Mistas devem pertencer a E para nossos propósitos.*

Seja E^* o conjunto das sentenças que expressam todas as crenças (sobre o mundo externo) que são conhecimento. De acordo com RNC, um argumento contra o ceticismo deve concluir que E' está contido em E^* assumindo que *somente* os elementos de M' são conhecimento. Portanto, o conjunto M' deve ser suficiente para inferir a extensão de E^* .

Para que a partir de um conjunto A se possa inferir a extensão de um outro conjunto qualquer B , deve-se antes garantir que os elementos de A estão em alguma relação com os elementos de B . Pois, sem essa relação, a extensão de B seria completamente independente da extensão de A .⁴⁴

Dessa forma, no argumento contra o ceticismo, existe pelo menos uma premissa, ω , que afirma que algum elemento de M' está em alguma relação, \mathcal{R} , com os elementos de E^* . Mas, dado RNC, ω deve ser um dos conteúdos das crenças em M' . Porém, essa premissa é, claramente, uma Sentença Mista. Aliás, ela possui o seguinte formato: “ $(\exists x \in M')(\exists y \in E^*) (\mathcal{R}_{xy})$ ”. Ou seja, deve-se identificar não só os elementos de M' mas também os de E^* para garantir que elementos desses dois conjuntos estão numa relação \mathcal{R} . Então, ao contrário do que originalmente tínhamos suposto, essa relação pertence a E . Portanto, RNC não pode ser satisfeito. Um argumento infere conhecimento sobre o mundo externo somente se suas premissas já possuem sentenças sobre o mundo.

Alguém poderia afirmar que o argumento acima apresentado não leva em consideração uma solução para CE baseado na noção de “conhecimento não-inferencial” (ou auto-evidente), conforme foi descrita na Parte I. Uma maneira geral de formular essa proposta é a seguinte: se uma crença é conhecimento não-inferencial, então nenhuma outra crença é necessária para a justificação da crença em questão. Seja Σ o conjunto das sentenças que podem expressar uma coleção de estados conhecidos não-inferencialmente. Dessa forma, os elementos de Σ seriam conhecimento sem ser

⁴⁴ Somente para ilustrar o que quero dizer, consideremos o seguinte exemplo. Um termômetro pode nos contar a temperatura real somente se existe uma teoria físico-química que relaciona o que o termômetro nos mostra com a temperatura nas suas redondezas. Os números marcados no termômetro, se considerados em isolado, não podem permitir qualquer inferência acerca da temperatura. Sem essa teoria, o indicador do termômetro e a temperatura poderiam ser compreendidas como variáveis completamente

necessário inferi-lo de sentenças que não pertençam a Σ . Então, alguém poderia demonstrar que CE é falso sem satisfazer RNC.

Todavia, sustentar a existência de estados auto-evidentes não elimina a necessidade de uma teoria que explique *porque* certas crenças são auto-evidentes. E, ao fazer isso, essa teoria deve ser capaz de fornecer um critério capaz de distinguir estados auto-evidentes de estados que não são auto-evidentes. De acordo com o argumento apresentado acima, essa teoria deve ser capaz de mostrar que os elementos de Σ estão numa relação \mathcal{R} com os elementos de E^* . Em outros termos:

(PR) $(\forall x \in \Sigma)(\exists y \in E^*)(\mathcal{R}_{xy})$.

Como já foi argumentado, PR é uma Sentença Mista e, portanto, a sentença “a crença de A de que PR” necessariamente pertence a E . Essa sentença pode ou não pertencer a Σ . Se a sentença que expressa a crença em PR pertence a Σ , o argumento derivado a partir de Σ é circular. De modo inverso, se essa sentença não pertence a Σ , a justificação dos elementos de Σ dependeria de sentenças que não pertencem a Σ . Por conseguinte, os elementos de Σ não poderiam expressar estados que são conhecimento não-inferencial. Portanto, nenhum progresso pode ser feito contra CE através da noção de conhecimento não-inferencial.

O argumento apresentado acima pode ser resumido como segue:

(P1) Qualquer argumento que mostre que CE é falso deve mostrar que RNC pode ser satisfeito.

(P2) RNC não pode ser satisfeito.

independentes. A possibilidade de mal-funcionamento do termômetro, por exemplo, não poderia ser excluída.

(C) *Portanto*, nenhum argumento pode mostrar que CE é falso.

A conclusão, C, é extremamente contra-intuitiva. De acordo com ela, ninguém poderia explicar como nosso conhecimento sobre o mundo externo é possível. Para C, as hipóteses céticas – como os cérebros numa cuba de Putnam, ou o gênio maligno de Descartes – são descrições do mundo tão razoáveis quando nossas teorias científicas usuais.⁴⁵ Então, o argumento acima pode ser entendido como apresentando um paradoxo: uma inferência válida de premissas (aparentemente) verdadeiras nos conduz a uma conclusão inaceitável. Chamemos esse paradoxo de o Paradoxo do Cético (PC).⁴⁶

Assumindo que C é falso, a única forma de rejeitar PC seria revisar suas premissas. Porém, pelas razões mencionadas acima, P1 e P2 parecem verdadeiras. Uma maneira de resolver o paradoxo expresso por PC é encontrar uma outra premissa falsa nele. Essa é a proposta que será apresentada no próximo capítulo.

⁴⁵ Claramente, se CE for entendida como negando que nenhuma de nossas crenças (sobre o mundo) é infalível, C seria muito razoável. Porém, CE pode ser interpretado de uma maneira tal que nossas crenças não são conhecimento em qualquer grau.

⁴⁶ Cf. Wong (2005) para uma abordagem mais detalhada acerca de que modo CE coloca um paradoxo.

Capítulo 2: Crenças e o Mundo Externo

Obviamente, a formulação de CE requer um critério para demarcar os conjuntos M e E . Caso contrário, não poderíamos determinar *o que* CE está colocando em questão. Nesse capítulo, será examinado quais são as condições necessárias para delimitar esses conjuntos. Ao fazer isso, espero mostrar que CE é auto-contraditório.

1. Sentenças e identidade

Como M e E são extensionais, a identidade desses conjuntos é inteiramente dependente dos seus elementos. Dessa forma, a formulação desses dois conjuntos depende do critério de identidade aceito para as sentenças que neles ocorrem. Pois, não se pode definir um conjunto contendo sentenças sem um critério de identidade para seus elementos.⁴⁷

Uma coleção de sentenças não pode individuar ela própria. Para a mesma cadeia de símbolos, existe um número indefinido de maneiras de individualá-los: em virtude do formato, da posição, da cor, etc. Dependendo do critério de identidade aceito, quaisquer duas cadeias de símbolos podem ser diferentes ou idênticas.

Então, para formular o conjunto C e seus subconjuntos M e E , deve-se assumir como verdadeira uma série de suposições que estabelecem um critério de identidade para as sentenças que pertencem a C . Em outras palavras, a formulação de CE não pode ocorrer sem que se sustentem crenças.

⁴⁷ Sobre mais detalhes sobre o debate sobre critérios de identidade ver Frege (1978), Lowe (1989; 1998), Savellos (1990) e Williamson (1986).

2. CE é auto-contraditório

Um argumento não-circular contra CE (ou CG) requer que se duvide que cada elemento de E (ou C) satisfaça cada uma das condições necessárias para conhecimento. Então, o agente A tem que colocar em suspensão todo o conjunto de crenças questionadas pelo cético. Desse modo, para argumentar dessa forma contra CE (ou CG), *A tem que entender CE (ou CG) não como uma asserção sobre suas crenças correntes, mas sobre crenças sustentadas por ela no passado.* CG afirma que nenhuma de suas crenças é corrente. CE sustenta que, enquanto os elementos de M são correntes, os membros de E não o são. Então, para servir para nossos propósitos, o conjunto C não pode conter somente as crenças correntes de A , mas também crenças sustentadas no passado.

Se a formulação de CG é sustentável, pode-se fornecer um critério de identidade para sentenças sem possuir qualquer crença corrente. De outro modo, nós enfrentaríamos uma contradição imediata: duvidaríamos do que estamos, ao mesmo tempo, tomando como verdadeiro. Porém, de acordo com a seção anterior, não podemos duvidar de todas nossas crenças sem perder a habilidade de individuar (isto é, fornecer um critério de identidade) sentenças e, em conseqüência, formular os conjuntos M e E . Então, não existe a possibilidade de erro global. Assumindo que I e C nomeiam, respectivamente, os predicados “... é individuado por A ” e “... é uma crença *corrente* de A ”, poderíamos expressar formalmente essa conclusão como:

O Requisito para Individuação de Crenças (RIC):

$$(\forall x \in C) (Ix) \vdash (\exists P \subset C) ((\forall x \in P)(Cx))$$

Desse modo, A não pode abdicar de todas as suas crenças. Algumas de suas crenças devem ser correntes.

A formulação de CE não pode exigir que se sustente qualquer crença sobre o mundo. Caso contrário, CE enfrentaria o mesmo problema de CG: duvidaria do que teria que assumir para ser inteligível. À primeira vista, a suposição de que crenças são necessárias para individuar sentenças não é suficiente para concluir que CE incorre numa contradição. Pois, CE poderia responder que o conjunto P em RIC é um subconjunto de M (e não de E). Isto é, um critério de identidade para sentenças se compromete com nada mais do que crenças sobre o que está no interior de nossas mentes. Conseqüentemente, CE depende de um ponto de vista particular sobre como sentenças são individuadas.

Como sugeri acima, a distinção entre M e E depende daquilo a que nossas crenças se referem. Então, com relação a E , todos seus elementos devem ser dirigidos ao mundo. De acordo com CE, um critério de identidade para E pode ser formulado sem supor qualquer sentença sobre o mundo. A individuação de E exigiria somente recursos “internos”. Se isso é verdade, para qualquer membro $\varphi \in E$, os seguintes enunciados são consistentes entre si:

(S₁) φ é sobre o mundo.

(S₂) φ não é conhecimento.

(S₃) CE é verdadeiro.

Claramente, S₁ e S₂ são compatíveis. Pode-se reconhecer que uma sentença, digamos, “o éter é necessário para explicar o fenômeno luminoso”, é sobre o mundo sem tomá-la como conhecimento. Porém, esse fato não é suficiente para assegurar que S₁ e S₃ não são mutuamente excludentes, porque alguém poderia aceitar que a propagação da luz não requer um meio mecânico mas, mesmo assim, nossas teorias atuais sobre luz estão corretas.

Se CE é verdadeiro, implica que nossa visão de mundo é nada mais do que um subproduto de nossas mentes. Do ponto de vista cético, é uma ilusão assumir que nossas

crenças sobre o mundo descrevem um domínio independente de nossas mentes. Assim, nossas convicções sobre o sistema Solar seriam tão fictícias quanto a sentença “Ulisses navegou para Ithaca”. Entretanto, existe uma imprecisão nessa formulação. Porque sentenças fictícias pertencem a M . Quando alguém sustenta que “o Pequeno Príncipe vive no planeta B-612”, não existe qualquer intenção de descrever como o mundo é. Pelo contrário, sentenças dessa espécie são, exclusivamente, sobre objetos mentais. Então, é errôneo formular a dúvida cética como afirmando que nossa visão de mundo é nada mais do que uma ficção. Pois, de outro modo, segue uma contradição: se os elementos de E são ficcionais, então eles não pertencem a E .

No meu ponto de vista, para traçar a linha entre E e M , é necessário adotar uma visão de mundo. Então, S_1 não é compatível com S_3 e, conseqüentemente, existe uma falha na formulação de CE. Para mostrar isso, tomemos o exemplo acima de sentença fictícia: “Ulisses navegou para Ithaca”. Esse julgamento depende de como pensamos o que o mundo é. Se tomarmos os escritos de Homero como sendo um relato histórico, por exemplo, essa sentença será uma sentença sobre o mundo. Além disso, com respeito ao enunciado “o éter é necessário para explicar o fenômeno luminoso”, a crença de que esse enunciado pertence a E tem como objetivo explicar algo no mundo: o fenômeno luminoso. É necessário fixar alguma ontologia antes de questionar se certa crença pertence em M ou E . Portanto, se S_3 é verdadeiro, o valor de verdade de S_1 não é decidível – e, conseqüentemente, S_2 . O ceticismo com respeito ao mundo externo não pode consistentemente assumir que os elementos de E referem-se ao mundo sem sustentar crenças sobre o mundo. Em outras palavras, baseado no argumento apresentado, se substituirmos C por E no antecedente, o escopo do quantificador existencial em RIC pode ser restringido:

$$(RIC^*) (\forall x \in E) (Ix) \vdash (\exists P \subset E) ((\forall x \in P)(Cx))$$

Agora, de acordo com RIC*, não podemos colocar em suspensão todas nossas crenças sobre o mundo ao mesmo tempo.⁴⁸ Caso contrário, não existe qualquer critério de identidade para sentenças sobre o mundo. Por causa disso, CE é auto-contraditório: ela nega o que deveria ser pressuposto para ser inteligível.

De acordo com RIC*, nenhum conteúdo de *E* pode ser identificado independentemente de compromissos sobre o mundo. Portanto, CE é tão insustentável quanto CG. Metaforicamente falando, RIC* implica que não podemos olhar para as crenças (sobre o mundo externo) do lado de fora. Pois, ninguém pode proporcionar um critério de identidade para *E* sem se comprometer com um punhado de crenças sobre o mundo externo. Então, o paradoxo expresso por PC não se sustenta.

⁴⁸ Adotar o holismo de Quine (Quine 1953) parece um caminho alternativo para se chegar à mesma conclusão.

Capítulo 3: Causalidade e Ceticismo

Neste capítulo serão discutidos dois temas relacionados à posição apresentada no capítulo anterior. O primeiro deles diz respeito à relação entre a posição apresentada e a de Davidson. Depois disso, tento mostrar porque as hipóteses céticas não fornecem qualquer razão para se abandonar a posição defendida acima.

1. Um *intermezzo* davidsoniano

O argumento apresentado na última seção contra CE parte de duas convicções expressas formalmente por RIC e RIC*. A primeira garante que, para alguém individuar crenças, ele deve possuir crenças. A segunda implica que, para diferenciar *E* de *M*, algumas crenças sobre o mundo devem ser colocadas fora do escopo da dúvida. Na formulação do Princípio da Caridade, Davidson chega a conclusões similares através de um caminho diverso:

The process of separating meaning and opinion invokes two key principles which must be applicable if a speaker is interpretable: the Principle of Coherence and the Principle of Correspondence. The Principle of Coherence prompts the interpreter to discover a degree of logical consistency in the thought of the speaker; the Principle of Correspondence prompts the interpreter to take the speaker to be responding to the same features of the world that he (the interpreter) would be responding under similar circumstances. Both principles can be (and have been) called principles of charity: one principle endows the speaker with a modicum of logic, the other endows him with a degree of what the interpreter takes to be true belief about the world. (Davidson 1991a, p. 211)⁴⁹

⁴⁹ “O processo de separar significado de opinião invoca dois princípios chave que devem ser aplicados se um falante é interpretável: o Princípio da Coerência e o Princípio da Correspondência. O Princípio da

Então, baseado no que foi argumentado anteriormente, poderia ser afirmado que oferecer uma justificação para o Princípio da Caridade é tudo que é necessário para impedir o desafio posto por CE. Porém, Davidson acredita que esse princípio não é suficiente. Para ele, um apelo a causas é também necessário:

What stands in the way of global skepticism of the senses is, in my view, the fact that we must, in the plainest and methodologically most basic cases, take the objects of a belief to be the causes of that belief. And what we, as interpreters, must take them to be is what they in fact are. (...) The difficulties in the way of this view are obvious, but I think they can be overcome. The method applies directly, at best, only to occasion sentences – the sentences assent to which is caused systematically by common changes in the world. Further sentences are interpreted by their conditioning to occasional sentences, and the appearance in them of words that appear also in occasion sentences. (Davidson 1986, p.151-52)⁵⁰

Esquemáticamente, no trecho acima, Davidson está propondo a seguinte condição necessária para conhecimento:

O Apelo de Davidson a Causas (ADC):

Se a crença de A de que p é conhecimento, então:

- (1) p é uma sentença de ocasião, ou
- (2) p é condicionada por sentenças de ocasião.

Coerência induz o intérprete a descobrir o grau de consistência lógica no pensamento do falante; o Princípio da Correspondência impele o intérprete a assumir que o falante está respondendo às mesmas características do mundo que ele (o intérprete) estaria respondendo em circunstâncias similares. Esses dois princípios podem ser (e têm sido) chamados princípios de caridade: um dos princípios confere ao falante com uma pequena quantidade de lógica, o outro princípio o dota com um grau do que o intérprete toma como sendo uma crença verdadeira sobre o mundo.”

⁵⁰ “O que se situa no caminho do ceticismo global sobre os sentidos é, no meu ponto de vista, o fato de que nós devemos, nos casos metodologicamente mais básicos e mais simples, tomar os objetos de uma crença como sendo as causas dessa crença. E que nós, como intérpretes, devemos tomá-los como sendo o que de fato eles são. (...) As dificuldades para essa visão são óbvias, mas penso que elas podem ser superadas. O método aplica diretamente, quando muito, somente para sentenças de ocasião – as sentenças concordam com o que é causado sistematicamente por mudanças comuns no mundo. As outras sentenças que são interpretadas por seu condicionamento a sentenças de ocasião, e o aparecimento nelas de palavras que também aparecem nas sentenças de ocasião.”

Assim, de acordo com ADC, para que a crença de que p seja conhecimento, deve existir uma conexão causal entre p e o ambiente exterior. Porém, como será argumentado a seguir, ADC não pode desempenhar qualquer papel para superar o desafio colocado por CE.

RIC* implica que se alguém duvida de todas as suas crenças sobre o mundo externo, então ele não poderá individuar qualquer elemento de E . Então, CE seria nada mais do que uma tentativa frustrada de livrar CG de contradições. Se estiver correto, em oposição ao ponto de vista de Davidson, o apelo a causas seria desnecessário. Todo o trabalho contra CE já seria feito pelo Princípio da Caridade. Mas, se estiver errado e, conseqüentemente, RIC* é falso, ADC não possui qualquer eficácia contra o ceticismo. Pois, qualquer sentença expressando uma relação causal entre nossas mentes e o ambiente externo é uma Sentença Mista e, portanto, não pode ser empregada sem cometer petição de princípio contra CE. Assumir que o mundo é causalmente ordenado já é uma tese substantiva sobre o mundo. Então, ou o uso de causas é irrelevante para rejeitar CE, ou ele comete petição de princípio contra CE.

Percepções são interações causais entre nossas mentes e os arredores. Então, se causalidade é irrelevante para argumentar contra CE, o mesmo vale para percepção. Isso não significa que percepção é irrelevante para a aquisição de conhecimento e, por conseguinte, não existe nada filosoficamente relevante para dizer sobre percepção. Meu ponto é simplesmente que qualquer teoria sobre percepção é também uma teoria sobre o mundo. Portanto, qualquer fala sobre percepção deve ser indiferente às disputas céticas com respeito a nosso conhecimento sobre o mundo.

2. O que há de errado nas hipóteses céticas?

Por um lado, CE é uma tentativa de alargar o escopo de nossas dúvidas ordinárias. Ao invés de questionar somente um subconjunto próprio de nossas crenças sobre o mundo externo, CE busca duvidar de todo o conjunto. Por outro lado, a dúvida

de CE pretende ser mais estreita do que a de CG. Portanto, CE é uma posição intermediária entre CG e as nossas práticas epistemológicas usuais.

A convicção de que CE é uma posição mais fraca que CG parte da tese, recusada por RIC*, que podemos ter crenças sem possuir qualquer crença sobre o mundo externo. Manter crenças sobre o mundo seria apenas uma questão de escolha. As hipóteses cétricas conhecidas, como os cérebros numa cuba de Putnam, parecem dar apoio a essa tese. Pois, elas nos incitam a pensar que não existe nada de contraditório na idéia de que estamos confinados em nossos próprios pensamentos, completamente ignorantes sobre o que está ocorrendo fora de nossas mentes. Porém, nenhuma hipótese cética é realmente livre de quaisquer compromissos sobre o mundo. Quando se pensa num cientista que coloca cérebros numa cuba, estamos claramente assumindo crenças sobre o mundo tais como convicções sobre como pessoas se comportam ou o que são cérebros. O mesmo pode ser dito para as outras variantes de hipóteses cétricas.

Alguém poderia insistir que, apesar do fato desses cenários céticos dependerem de crenças sobre o mundo externo, essas experiências de pensamento mostram que toda crença sobre o mundo externo pode ser falsa e, conseqüentemente, toda nossa visão de mundo. Porém, como Davidson (1991b) assinalou, essa linha de raciocínio é falaciosa:

Yet it has seemed obvious to many philosophers that if each of our beliefs about the world, taken alone, may be false, there is no reason why all such beliefs might not be false. This reasoning is fallacious. It does not follow, from the fact that any one of the bills in my pocket may have the highest serial number, that all bills in my pocket may have the highest serial number, or from the fact that anyone may be elected president, that everyone may be elected president. (p. 192)⁵¹

Então, da suposição de que cada crença pode ser falsa *em tempos diferentes* não implica que todas elas são falsas *ao mesmo tempo*. Existe uma distância imensa

⁵¹ “Ainda tem parecido óbvio para muitos filósofos que se cada uma de nossas crenças sobre o mundo, tomadas em isolado, pode ser falsa, não existe razão para pensar porque tais crenças não poderiam ser falsas. Esse raciocínio é falacioso. Não segue, do fato de que qualquer uma das notas na minha carteira pode ter o maior número de série, que todas as notas na minha carteira possuem o maior número de série,

entre ser falibilista e ser cético com respeito ao nosso conhecimento sobre o mundo externo. Conseqüentemente, as hipóteses céticas não podem levantar qualquer evidência contra RIC*.

Portanto, as paisagens céticas não podem ser concebidas. Ninguém pode entender o que significa estar radicalmente errado sobre o mundo. E como “ser concebível” é uma condição necessária para “ser possível”, não tem sentido perguntar-se se CE pode ser verdadeiro.⁵² Não podemos individuar crenças sobre o mundo externo e, depois disso, perguntar se elas são conhecimento. Objetividade não é algo que tem que ser provado e, conseqüentemente, justificado por algo mais básico. Adquirimos conhecimento sobre o mundo no momento em que aprendemos a dominar uma linguagem.

ou do fato de que qualquer um pode ser eleito presidente, que todas as pessoas podem ser eleitas presidente.”

⁵² Ver Gendler & Hawthorne (2002) para uma abordagem sobre como os predicados “ser concebível” e “ser possível” estão interrelacionados.

Parte III:

A defesa de um infinitismo moderado

Conforme foi defendido na Parte II, se for aceito que todas as crenças sobre o mundo externo podem ser colocadas em dúvida ao mesmo tempo, nenhum argumento pode ser apresentado contra o ceticismo (com respeito ao mundo externo). Isso foi chamado de Paradoxo do Cético. Na formulação desse paradoxo, nenhuma suposição foi feita acerca da arquitetura das cadeias de justificação. Por esse motivo, esse paradoxo permite um argumento geral contra todas as opções do Trilema *desde que elas assumam a tese de que é possível erro massivo com respeito ao mundo externo*.

Em virtude do Paradoxo do Cético, foi proposta uma posição que questiona uma das premissas necessárias para formular esse paradoxo. A saber, a suposição de que todas as crenças sobre o mundo externo podem não ser conhecimento ao mesmo tempo. O objetivo dessa parte é examinar que opções do Trilema são sustentáveis uma vez que aderimos à posição defendida na Parte II. Com isso, a pergunta pela arquitetura das cadeias de justificação passa a ser entendida como desvinculada do debate sobre o ceticismo. Ou seja, nessa parte estaremos preocupados em responder à seguinte pergunta: assumindo que possuímos um argumento satisfatório contra o ceticismo com respeito ao mundo externo, qual é a arquitetura das cadeias de justificação? Pois, aceitar que possuímos algum conhecimento sobre o mundo externo não é suficiente para saber qual é a arquitetura das cadeias de justificação.

Se as opções do Trilema de Agrippa não precisam ser compreendidas como uma resposta ao ceticismo global ou ao ceticismo com respeito ao mundo externo, isso significa que o Trilema pode ser formulado sem ser necessário supor qualquer

experiência de pensamento cética. Acredito que isso é possível já que podemos motivar as opções do Trilema a partir da aceitação das seguintes teses:

(T1) Existe um conjunto de nossas crenças, Σ , tal que cada membro desse conjunto é justificado *somente* por causa de outras crenças (que podem pertencer a Σ ou não).

(T2) A justificação de cada elemento α de Σ consiste num número *finito* de sentenças q_1, q_2, \dots, q_n onde cada uma delas é conteúdo de crenças, e q_n é o conteúdo de α .

(T3) Se α é justificado, então as crenças que possuem q_1, q_2, \dots, q_{n-1} como conteúdos são justificadas.

T1 garante a existência de um conjunto de crenças cuja justificação ocorre em virtude de outras crenças. Portanto, T1 exclui a possibilidade de erro massivo. T2 afirma que a justificação de seus elementos chega a um fim em algum momento. T3 impede que crenças não-justificadas possam justificar qualquer crença em Σ . Nenhuma dessas teses implica, desde que tomadas em isolado, em qualquer uma das três alternativas do Trilema de Agrippa. Aliás, Σ pode incluir somente parte de nossas crenças justificadas e não todas elas.

A conjunção das teses acima fornece uma explicação acerca de como os elementos de Σ estão justificados. Entretanto, ela não nos informa nada sobre o que justifica a lista q_1, q_2, \dots, q_{n-1} . Isto é, ela deixa sem resposta as seguintes questões: q_1, q_2, \dots, q_{n-1} são justificadas por causa de outras crenças (da mesma forma que os elementos de Σ)? Se a resposta for negativa, qual seria essa explicação alternativa? Além disso, por causa de T3, se não apresentarmos uma resposta a essas questões, incorremos numa contradição. As três alternativas que compõem o Trilema de Agrippa entram em cena exatamente para fornecer uma resposta para essas questões.

Coerentistas e infinitistas propõem tornar T1 mais forte. Para eles, *todas* as crenças justificadas pertencem a Σ . Isto é, a justificação de qualquer crença tem que ser

baseada em outras crenças. Em conjunção com T3, isso implica que a demanda por justificação nunca pára, embora justificações sejam sempre finitas (no sentido estabelecido em T2). O que os distingue é que somente coerentistas admitem que o conteúdo de α pode ser um dos membros da lista q_1, q_2, \dots, q_{n-1} . Em outras palavras, em contraste com os infinitistas, coerentistas permitem justificações circulares.

Fundacionalistas garantem que o conseqüente de T3 é verdadeiro recorrendo a um subconjunto de nossos estados mentais Γ . Conforme foi afirmado antes, na primeira parte, os elementos de Γ variam de acordo com a versão preferida de fundacionalismo. Eles podem ser idéias claras e distintas, ou estados sensórios (p. ex., sensação de vermelhidão). Chamemos os elementos de Γ *fundamentos*. Em contraste com Σ , para cada elemento de Γ , não pode existir uma demanda por justificá-lo em termos de outros estados mentais. Em virtude dessa suposição, fundacionalistas afirmam que q_1, q_2, \dots, q_{n-1} podem ser justificadas em virtude de duas razões: ou elas pertencem a Γ , ou elas estabelecem alguma relação *assimétrica* com os fundamentos. Isto é, o conjunto $\{q_1, q_2, \dots, q_{n-1}\}$ pode ser justificado por Γ , mas não o contrário. Desse modo, a categoria de estados fundantes assegura que nossas demandas por justificação necessariamente param em algum lugar. Esse compromisso é mais forte do que T2. Pois, da mesma forma que os coerentistas e os infinitistas, alguém poderia aceitar que nossas justificações são sempre finitas, mas, mesmo assim, a demanda por justificação poderia sempre surgir novamente. A aceitação do fato trivial de que alguém não pode ler todos os membros de uma lista infinita de sentenças não é suficiente para nos comprometer com o fundacionalismo.

Portanto, uma vez aceito T1-T3, parece existir somente duas maneiras de assegurar o conseqüente de T3: ou nossas justificações param em algum lugar por acaso (coerentismo e infinitismo), ou existe uma parada necessária (fundacionalismo).

Nos capítulos 1 e 2 desta parte serão apresentados argumentos contra a suposição de que *todas* as cadeias de justificação seguem um padrão coerentista (ou infinitista). Todavia, isso não exclui a possibilidade de que diferentes cadeias de justificação possuam diferentes padrões. Ou seja, alguém pode sustentar, por exemplo,

que enquanto certas cadeias de justificação possuem um padrão coerentista, outras possuem um padrão fundacionalista cujos pontos de partida são auto-evidentes.

No terceiro capítulo será defendida uma versão moderada de infinitismo. Nela, será proposto que qualquer cadeia de justificação deve ser linear. Entretanto, elas podem conter um número finito ou infinito de membros. Por fim, será apresentado um exemplo de cadeia de justificação infinita.

Capítulo 1:

O infinitismo e o coerentismo são versões de fundacionalismo

Seja c_1, c_2, \dots, c_n a lista de todos os *relata* de uma cadeia de justificação. Então, para cada alternativa do Trilema, podem ser definidas as seguintes relações:

$$\mathcal{R}_{fun}: \{(c_1, c_2), (c_2, c_3), \dots, (c_{n-1}, c_n)\}$$

$$\mathcal{R}_{coe}: \{(c_1, c_2), (c_2, c_3), \dots, (c_n, c_1)\}$$

$$\mathcal{R}_{inf}: \{(c_1, c_2), (c_2, c_3), \dots, (c_{n-1}, c_n), \dots\}$$

Nessas relações, o segundo elemento de cada par ordenado contém a crença que justifica o primeiro elemento deste par. Desse modo, as relações acima descrevem, respectivamente, o fundacionalismo, o coerentismo e o infinitismo.

As três alternativas do Trilema pretendem descrever todas nossas cadeias de justificação. Em virtude dessa generalidade, a teoria sobre justificação aceita deve poder ser justificada por uma cadeia que possui seu formato definido por uma das relações acima. Em outras palavras:

A Hipótese de Restrição Geral (RG):

Se \mathcal{R} descreve satisfatoriamente *todas* as cadeias de justificação, então existe pelo menos uma cadeia de justificação que satisfaz a relação \mathcal{R} e, além disso, contém a crença de que “ \mathcal{R} descreve toda cadeia de justificação” em algum de seus pares ordenados,

onde \mathcal{R} pode ser \mathcal{R}_{fun} , \mathcal{R}_{coe} ou \mathcal{R}_{inf} .

Chamemos a crença de que “ \mathcal{H} descreve toda cadeia de justificação” de *sentença- \mathcal{H}* e a cadeia que contém a sentença- \mathcal{H} de *cadeia- \mathcal{H}* .

Uma sentença qualquer, digamos, “existe um gato no mato”, não pode ser justificada em termos de outras sentenças se já a tomamos como justificada. Se já a consideramos como justificada, não tem sentido perguntar pela sua justificação. Então:

(P1) Se alguém justifica alguma sentença, s , através de outras sentenças, s_1, s_2, \dots, s_n , então s é considerada, em algum momento, como não sendo justificada.

Além disso, segue do modo como as três relações acima foram definidas:

(P2) Qualquer conteúdo c é justificado por outros se, e somente se, c aparece como o primeiro elemento num par ordenado.

Se assumirmos P1 (e RG), a sentença- \mathcal{H} pode aparecer como o primeiro membro num par ordenado na cadeia- \mathcal{H} ?⁵³ Isto é, a sentença- \mathcal{H} pode ser justificada por outras sentenças? Por causa de P1, se a sentença- \mathcal{H} aparece como primeiro elemento num par ordenado da cadeia- \mathcal{H} , segue que a sentença- \mathcal{H} pode ser considerada como injustificada. Mas se alguém questiona a sentença- \mathcal{H} , ele está colocando em dúvida que a cadeia- \mathcal{H} satisfaz o padrão formulado por \mathcal{H} . Mas se isso ocorre, não podemos assegurar RG. Então, não tem sentido afirmar que a sentença- \mathcal{H} é justificada por outras sentenças que pertencem a cadeia- \mathcal{H} . Quando se questiona a sentença- \mathcal{H} , está sendo colocado também em dúvida que a cadeia em que a sentença- \mathcal{H} pertence satisfaz \mathcal{H} . Portanto, a sentença- \mathcal{H} não pode ocupar o primeiro lugar em algum par ordenado da cadeia- \mathcal{H} .

Em virtude das razões apresentadas no parágrafo anterior, a sentença- \mathcal{H} possui uma relação *assimétrica* com os demais elementos da cadeia em que ela pertence: a

⁵³ \mathcal{H} designa qualquer uma das três relações do Trilema acima definidas.

sentença- \mathcal{R} desempenha um papel para justificar os outros elementos da cadeia- \mathcal{R} , mas não o inverso. Portanto, baseado na definição do fundacionalismo no capítulo anterior, se $\mathcal{R} = \mathcal{R}_{fun}$, a sentença- \mathcal{R} é um dos fundamentos da cadeia- \mathcal{R} . Mas o que podemos dizer sobre $\mathcal{R} = \mathcal{R}_{coe}$ e $\mathcal{R} = \mathcal{R}_{inf}$?

Nas relações definidas por \mathcal{R}_{coe} e \mathcal{R}_{inf} , qualquer *relata* dessas relações aparece como o primeiro elemento em algum par ordenado. Mas, conforme foi argumentado acima, isso impede que essas duas relações satisfaçam RG. Além disso, se tentarmos reescrever \mathcal{R}_{coe} e \mathcal{R}_{inf} para garantir RG, elas tornam uma versão de fundacionalismo.⁵⁴ Pois, para isso, teríamos que supor que a sentença- \mathcal{R}_{coe} e a sentença- \mathcal{R}_{inf} estão justificadas independentemente de qualquer outra sentença. Portanto, ou \mathcal{R}_{coe} e \mathcal{R}_{inf} definem teorias incompletas sobre justificação, ou elas são meras variantes de concepções fundacionalistas sobre justificação.

⁵⁴ Williams (1994) também propõe que abordagens coerentistas para justificação são versões disfarçadas de fundacionalismo: “In my view, there is no stable doctrine that deserves to be called ‘the coherence theory of justification.’ As we shall see, the price the coherence theorist pays for avoiding fatal concessions to contextualism is seeing his theory collapse into a variant form of foundationalism.” (p. 268). Cf. última seção do Capítulo 2 na primeira parte.

Capítulo 2:

O coerentismo e o infinitismo são teorias incompletas da justificação

Parece razoável sustentar que, algumas cadeias de justificação possuem certas crenças mais justificadas do que outras. Gostaríamos de afirmar que, por exemplo, nossas crenças sobre a previsão do tempo são mais incertas do que a nossa crença de que objetos materiais são extensos. Ou seja, a justificação de pelo menos algumas crenças pode ocorrer sob diferentes graus. Em outras palavras:

O Requisito de Hierarquia entre Justificações (RHJ):

Existem cadeias de justificação tais que, há pelo menos duas crenças *a* e *b* nesta cadeia na qual *a* é mais justificada que *b*.

RHJ exclui, portanto, que toda cadeia de justificação é composta por membros que estão no mesmo patamar de justificação.⁵⁵

Desse modo, espera-se que uma teoria sobre justificação seja compatível com o fato expresso por RHJ. Nas seções seguintes, será argumentado que o coerentismo e o infinitismo não podem satisfazer o requisito acima. Por esse motivo, elas não fornecem uma concepção geral o suficiente para justificação. Elas não podem descrever a arquitetura de cadeias de justificação que possuem membros com diferentes graus de justificação.

⁵⁵ RHJ é, portanto, compatível com cadeias de justificação em que todos os seus *relata* são igualmente justificados. O que RHJ impede é que *toda* cadeia de justificação seja assim.

1. O coerentismo é incompatível com RHJ

Cadeias de justificação definem relações transitivas. Ou seja, se a justifica b e b justifica c , então a justifica c . Desse modo, a justificação de qualquer membro da cadeia poder ser “transferida” para os outros elementos da cadeia.

Se \mathcal{R}_{coe} for transitiva, segue-se que \mathcal{R}_{coe} é também uma relação simétrica. Ou seja, se a justifica b , então b justifica a . Porque, para qualquer valor de i , tal que $0 < i < n+1$, segue por transitividade que os pares ordenados (c_i, c_1) e (c_1, c_{i-1}) pertencem a \mathcal{R}_{coe} . Por transitividade, mais uma vez, conclui-se que $(c_i, c_{i-1}) \in \mathcal{R}_{coe}$. Portanto, se (c_{i-1}, c_i) , então (c_i, c_{i-1}) . Ou seja, \mathcal{R}_{coe} é uma relação simétrica.

Mas, se alguma relação satisfaz RHJ, ela não pode ser simétrica. Pois, se a é mais justificada que b , não tem sentido afirmar que b justifica a . Portanto, \mathcal{R}_{coe} não é uma arquitetura possível para cadeias de justificação em que seus membros possuem diferentes graus de justificação.

2. O infinitismo é incompatível com RHJ

À primeira vista, \mathcal{R}_{inf} é compatível com RHJ porque ele possui, como no caso do fundacionalismo, uma concepção linear (em contraposição à concepção circular) sobre justificação. Todavia, conforme sugiro abaixo, para garantir que o número de membros em qualquer cadeia de justificação seja *infinito*, o infinitista deve recusar RHJ.

Numa cadeia de justificação infinita, só se pode percorrer um número finito de membros. Dessa forma, para se formular o infinitismo, deve-se garantir que a cadeia de justificação se estende além do domínio finito percorrido. Caso contrário, a afirmação de que as cadeias de justificação são infinitas seria apenas uma espécie de aposta, sem possuir qualquer razão a seu favor.

Afirmar que uma cadeia de justificação é infinita significa dizer que, dada qualquer cadeia de justificação, *sempre* podemos encontrar um novo elemento da

cadeia. Em outros termos, se uma cadeia de justificação é infinita, então existe uma função recursiva que gera um novo elemento da cadeia, dado qualquer membro dessa cadeia. Sem essa função recursiva, o infinitista não pode dar garantias de que a demanda por justificação não possui fim. Por esse motivo, ao contrário do que Klein (1999) apresentou, o infinitismo não pode se comprometer apenas com condições necessárias para justificação. Pois, é preciso apresentar uma função recursiva para que possa afirmar que cadeias de justificação possuem, de fato, uma extensão infinita.

Tomemos a função sucessor segundo a qual, se aplicada para qualquer número natural n , ela gera um outro número natural $n+1$. A justificação de cada instância particular desta função como, por exemplo, “3 é sucessor de 2”, possui o mesmo grau de justificação da função sucessor. Numa recursão, as razões existentes a favor da sua vigésima instância são as mesmas que existem a favor da milésima instância dessa recursão. Assim, o grau de justificação de cada instância de uma função recursiva é o mesmo grau de justificação da própria função. Por conseguinte, como toda cadeia de justificação infinita deve estar associada a uma recursão, cada instância particular de uma cadeia infinita possui o mesmo grau de justificação e, por isso, é incompatível com RHJ.

Capítulo 3: Uma solução infinitista mitigada

Nos dois capítulos anteriores foram propostos dois argumentos contra o coerentismo e o infinitismo. O primeiro sustenta que se o coerentismo e o infinitismo fornecem uma arquitetura para toda cadeia de justificação, então eles se tornam versões de fundacionalismo. No segundo capítulo, foi apresentado o argumento de que o coerentismo e o infinitismo não podem dar conta de cadeias de justificação cujos membros possuem diferentes graus de justificação. Elas não conseguem garantir, portanto, que justificação admite graus.

Mas esse resultado não impede que *algumas* cadeias de justificação sejam circulares ou de extensão infinita. Todavia, gostaria de sugerir, nenhuma cadeia de justificação pode admitir que algum de seus *relata* ocorra mais de uma vez na cadeia. Ou seja, nenhuma cadeia de justificação circular pode ser virtuosa. A minha razão é descrita na primeira seção. Na seção 2 apresento um exemplo de cadeia de justificação infinita. Na última seção, sugiro uma versão moderada de infinitismo.

1. Um argumento geral contra cadeias circulares

Foi defendido no Capítulo 2 desta parte que se \mathcal{R}_{coe} define uma relação transitiva, então \mathcal{R}_{coe} é também simétrica. Portanto, as seguintes afirmações podem ser feitas sobre \mathcal{R}_{coe} :

(F1) Se $(c_a, c_b) \in \mathcal{R}_{coe}$ e $(c_b, c_c) \in \mathcal{R}_{coe}$, então $(c_a, c_c) \in \mathcal{R}_{coe}$ **(Transitividade)**

(F2) Se $(c_{i-1}, c_i) \in \mathcal{R}_{coe}$, então $(c_i, c_{i-1}) \in \mathcal{R}_{coe}$ **(Simetria)**

Além disso, da transitividade e simetria de \mathcal{R}_{coe} deriva-se que \mathcal{R}_{coe} é também reflexiva.⁵⁶ Ou seja, se a pertence a uma cadeia de justificação circular e transitiva, então a justifica a . Isso significa que numa cadeia circular cada *relata* torna-se auto-evidente. Portanto, não existe qualquer cadeia de justificação que seja genuinamente coerentista.

Se aceitarmos os argumentos apresentados acima contra o coerentismo e o infinitismo, restam apenas as seguintes alternativas:

(A1) Fundacionalismo.

(A2) Fundacionalismo com infinitismo.

A1 é a posição fundacionalista usual, que afirma que cadeias de justificação não são circulares e, além disso, possuem pontos de partida auto-evidentes. A2 seria uma concepção mista sobre justificação. Mais precisamente, A2 admite a existência de cadeias de justificação como as defendidas pelo fundacionalista, mas também afirma que algumas cadeias são infinitas.

2. Um exemplo de cadeia de justificação infinita

No meu ponto de vista, existem cadeias infinitas de justificação. Um exemplo pode ser obtido a partir do modo como os conjuntos são construídos em ZF. Os conjuntos são formados em estágios de modo que um conjunto num determinado estágio só pode conter como elementos conjuntos que foram criados em estágios anteriores. Um dos axiomas de ZF, o Axioma da Existência, garante a existência de um

conjunto que não possui elementos. Com o Axioma da Extensionalidade podemos provar que esse conjunto é único.⁵⁷ Chamemos de V_n o conjunto formado no estágio n e V_0 o conjunto vazio. Em outros termos:

$$(1) V_0 = \emptyset$$

Seja $P(A)$ o conjunto das partes de A . Ou seja, $P(A) = \{B: B \subseteq A\}$. Com isso podemos definir os seguintes conjuntos a partir de (1):

$$(2) V_1 = V_0 \cup P(V_0) = \{\emptyset\},$$

$$(3) V_2 = V_1 \cup P(V_1) = \{\emptyset, \{\emptyset\}\},$$

$$(4) V_3 = V_2 \cup P(V_2) = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\},$$

e assim por diante.

Desse modo, o conjunto construído no estágio $n + 1$ contém como seus elementos todos os subconjuntos do conjunto formado no estágio n . Então:

$$(5) V_{n+1} = V_n \cup P(V_n).$$

Cada um dos conjuntos formados por (5) é finito. Consideremos então o conjunto formado pela união infinita de todos os conjuntos construídos pela regra acima. Esse conjunto é o conjunto V_ω que é infinito:

$$(6) V_\omega = V_0 \cup V_1 \cup V_2 \cup V_3 \cup \dots$$

⁵⁶ Note que essa conclusão só é possível porque \mathfrak{R}_{coe} é também circular.

⁵⁷ Cf. Hrbacek & Jech (1984) e George & Valleman (2002).

A afirmação (5) define, portanto, a função recursiva que garante que esse processo é infinito. Com base nessa construção cumulativa de conjuntos em ZF podemos formular uma cadeia de justificação infinita do seguinte tipo:

(CI) Se existe um conjunto V_ω , então existe o conjunto V_0 , então existe o conjunto V_1 , então existe o conjunto V_2 , e assim por diante.⁵⁸

Essa cadeia de justificação obedece aos seguintes padrões:

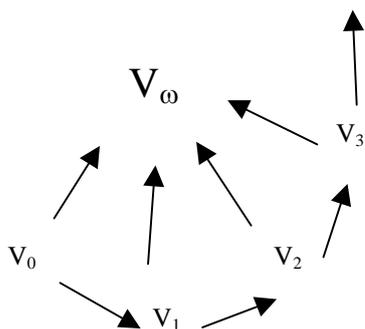


Figura 1



Figura 2

em que “ $A \rightarrow B$ ” significa “ A justifica B ”.

Uma crítica que pode ser apresentada contra CI é que, apesar dessa cadeia conter um número infinito de membros, ela não é uma cadeia de justificações, mas uma cadeia de definições. Ou seja, CI estaria definindo conjuntos ao invés de justificar a

⁵⁸ Note que não podemos gerar uma cadeia de justificação infinita se o início dessa cadeia for V_i , na qual $0 \leq i < \omega$. Se i não for igual a ω , teríamos uma cadeia do seguinte tipo:

$$V_i \leftarrow V_{i-1} \leftarrow \dots \leftarrow V_1 \leftarrow V_0$$

que é, claramente, finita.

existência dos mesmos. Todavia, cada instância particular da recursão apresentada por (5) é uma prova. Pois, ela satisfaz a seguinte definição:

(7) Uma *prova* de que Φ é uma seqüência finita de fórmulas f_1, f_2, \dots, f_n na qual cada f_i ($1 \leq i \leq n$) é:

1. um axioma;
2. vem de regras anteriores por regras de inferência (como, por exemplo, *modus ponens*);
3. $f_n = \Phi$.⁵⁹

Cada instância da recursão formulada por (5) são obtidas por regras de inferência aplicadas aos axiomas de ZF tais como o Axioma do Conjunto Potência, o Axioma do Infinito, o Axioma da Extensionalidade e o Axioma de Existência.⁶⁰ E, como provas em matemática são casos paradigmáticos de justificação, CI é uma cadeia de justificação. Além disso, a cadeia apresentada por CI não é trivial como seria o caso da cadeia $p, (q \supset p) \& q, (r \supset (q \supset p) \& q) \& r, \dots$. Pois, se for aplicado *modus ponens* aos membros dessa última cadeia, teremos o mesmo elemento p que já estava dado desde o início. Isso claramente não ocorre com CI.⁶¹

Para formular o exemplo acima de uma cadeia de justificação infinita, foi necessário: (i) apresentar uma função recursiva; e (ii) mostrar que as instâncias dessa função recursiva determinam cadeias de justificação (ao invés de cadeias de definição, por exemplo). Para assegurar (ii), foi salientado que as instâncias da recursão são provas formais como qualquer outra que ocorre em matemática. Mas será que podemos

⁵⁹ Cf. Mendelson (1987).

⁶⁰ Dito de modo geral, o Axioma do Conjunto Potência garante que a coleção de todos os subconjuntos de um conjunto qualquer também é um conjunto. O Axioma do Infinito assegura a existência de um conjunto infinito.

⁶¹ O Lema de Lindenbaum necessário na prova da completude do cálculo de predicados de primeira ordem, na formulação de Henkin, é um outro exemplo de uma cadeia de justificação infinita. A existência de um conjunto maximal consistente só é possível quando também se exhibe uma cadeia de justificação infinita. Ver Mendelson (1987), p. 68.

encontrar outros exemplos de cadeias de justificação infinita fora da matemática? Como, por exemplo, um caso de justificação empírica?

Apesar de não apresentar aqui um exemplo de uma cadeia de justificação infinita e empírica, gostaria de discutir os desafios que a formulação de um exemplo desse tipo enfrenta. Exemplos de recursão sobre o mundo externo não são difíceis de serem encontrados. Um caso seria a seguinte cadeia: um sujeito S acredita que hoje é domingo, S acredita que S acredita que hoje é domingo e assim por diante. Então, o item (i) acima, satisfeito pelo nosso exemplo retirado de ZF, pode ser igualmente satisfeito para crenças sobre o mundo.

Do meu ponto de vista, o maior desafio para formular uma cadeia de justificação empírica e infinita é conseguir garantir que a cadeia em questão é uma cadeia de justificação. Pois, os elementos dessa cadeia podem formar uma cadeia de definição ou, simplesmente, serem completamente independentes entre si. No exemplo formulado acima, essa possibilidade é excluída porque foi garantido que cada instância da recursão é uma prova. Isso permite mostrar que CI não é uma cadeia de definições e que, além disso, cada passo da recursão está conectado com os passos anteriores em virtude das regras de inferência.

Além disso, os exemplos retirados da matemática possuem uma liberdade que não encontramos na justificação empírica. Em matemática, podemos falar num número *infinito* de objetos. No exemplo apresentado, cada instância da recursão dada por (5) gera um conjunto diferente dos demais. Assim, a menos que se opte por uma ontologia que assuma a existência de um número infinito de objetos físicos, uma cadeia de justificação infinita e empírica deverá ser capturada por uma recursão que, diferentemente de (5), possui compromisso com um número *finito* de objetos.

Um exemplo de cadeia de justificação empírica e infinita deve, portanto, conseguir garantir que os *outputs* da recursão formem uma cadeia de justificação. Como a noção de prova só vale para linguagens formalizadas, ela não pode ser empregada para o caso de justificação empírica. Deve-se encontrar, portanto, uma espécie de substituto para a noção de prova. Todavia, a recursão formulada para descrever a justificação

empírica deve possuir um número infinito de instâncias, mas não pode, para isso, exigir a existência de um número infinito de objetos. Isso é uma restrição que não ocorre para a matemática. O caso de cadeia de justificação infinita descrita por CI, por exemplo, não seria possível se não pudéssemos falar de um número infinito de conjuntos. Dessa forma, se existe uma cadeia de justificação empírica, ela deve envolver uma recursão de um número infinito de predicados.

3. Um infinitismo moderado

Na primeira seção deste capítulo foi afirmado que, com os argumentos contra o coerentismo, restavam duas alternativas: o fundacionalismo ou o fundacionalismo com infinitismo. Com o exemplo de uma cadeia infinita de justificação apresentado na seção anterior, é falso que todas as cadeias de justificação seguem uma arquitetura fundacionalista. Portanto, aparentemente, um ponto de vista satisfatório sobre justificação deve ser uma combinação de fundacionalismo com infinitismo.

Como foi comentado no início dessa parte, o fundacionalismo é uma tese mais forte do que simplesmente afirmar que a nossa capacidade de apresentar justificações pára em algum ponto. De acordo com o fundacionalista, existem certos pontos de partida cuja parada é *necessária*. Para garantir essa tese, o fundacionalista deve apresentar uma teoria convincente sobre como um estado pode ser auto-evidente.

Uma das motivações para adotar a noção de auto-evidência é oferecer uma explicação sobre o modo como *inputs* causados pelo ambiente são relevantes para a justificação de, pelo menos, algumas cadeias de justificação. Foi proposto na Parte II, entretanto, um argumento a favor da idéia de que o mundo é relevante para nossas justificações sem adotar a noção de auto-evidência. Assim, aceitar que algumas cadeias de justificação são apenas lineares e finitas não torna a posição aqui proposta sujeita à crítica de que nenhuma de nossas crenças é justificada em virtude do mundo.

Assim, acredito que se aceitarmos a solução para o problema do ceticismo apresentado na Parte II, podemos enfraquecer a posição fundacionalista de modo que a idéia de auto-evidência possa ser abandonada. Ou seja, mantemos a posição de que algumas cadeias de justificação são lineares e finitas, sem atribuir qualquer papel distintivo para os pontos de partida. Se essa manobra é sustentável, isso significa que podemos ter uma posição distinta de uma combinação entre fundacionalismo e infinitismo, mas consistente com as críticas apresentadas até então.

Em síntese, o fundacionalismo com infinitismo está comprometido com as seguintes teses:

- (I) Todas as cadeias de justificação são lineares.
- (II) Cadeias de justificação podem conter um número finito ou infinito de membros.
- (III) No caso das cadeias lineares e finitas, os pontos de partida são auto-evidentes.

A posição proposta está comprometida com (I) e com (II), mas não com (III). Portanto, a única diferença entre a posição aqui defendida e a combinação entre o fundacionalismo e o infinitismo é que ela não se compromete com a existência de estados auto-evidentes. Por esse motivo, gostaria de chamá-la de “infinitismo moderado”.

Entretanto, talvez alguém esteja disposto a oferecer outro argumento a favor da existência de estados auto-evidentes do que a necessidade de explicar como possuímos conhecimento sobre o mundo externo. Como os argumentos apresentados contra auto-evidência na Parte I são argumentos restritos às posições de Price e de Chisholm, não ofereço nenhum argumento geral contra a auto-evidência. Todavia, o meu ponto é simplesmente insistir que podemos adotar uma posição com menos compromissos que o fundacionalismo. Assim, qualquer posição que se comprometa com a existência de estados auto-evidentes é compatível com a posição aqui proposta.

Portanto, segundo a posição aqui defendida, todas as cadeias de justificação devem ser lineares. Entretanto, algumas delas tais como CI são infinitas. Além disso,

como minha posição não se compromete com a noção de auto-evidência, isso significa que ela não assume a existência de pontos de partida cuja parada é necessária. Algumas cadeias de justificação simplesmente páram em algum lugar. Se podemos continuar a cadeia de justificação a partir desse ponto é uma possibilidade que a minha posição não exclui.

Referências

Albert, H.: 1976, *Tratado da Razão Crítica*, I. Silva, E. Gudde, M. Monteiro (tr.), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Austin, J.: 1959, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford.

Bennett, J.: 2002, “What Events Are”, em R. Gale (ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Blackwell, Oxford, pp. 43-65.

Bernecker, S. & Dretske, F. (eds): 2000, *Knowledge: readings in contemporary epistemology*, Oxford University Press, Oxford.

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

Chateaubriand, O.: 2001, *Logical Forms Part I – Truth and Description*, Coleção CLE, Campinas, São Paulo.

Chisholm, R.: 1977, “The directly evident”, reimpresso em S. Bernecker & F. Dretske (2000), p. 245-59.

Chisholm, R.: 1996, *A realist theory of categories: an essay on ontology*, Cambridge University Press, New York.

Cross, T.: 2005, "What is a disposition?", *Synthese*, **144**, 321-41.

Davidson, D.: 1974, "Belief and the Basis of Meaning", reimpresso em D. Davidson, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1984, pp. 141-54.

Davidson, D.: 1986, 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', em E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, pp. 307-19.

Davidson, D.: 1991a, 'Three Varieties of Knowledge', em A. Griffiths (ed.), *A. J. Ayer: Memorial Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 153-66.

Davidson, D.: 1991b, 'Epistemology Externalized', *Dialectica* **45**, 191-202.

Frege, G.: 1978, *The Foundations of Arithmetic*, J. L. Austin (tr.), Northwestern Illinois Press, Evanston.

Fumerton, R.: "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2006 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/justep-foundational/>>.

Gendler, T. and Hawthorne, J. (eds.): 2002, *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford.

George, A. & Valleman, D.: 2002, *Philosophies of Mathematics*, Blackwell, Malden.

Gettier, E.: 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, **23**, 121-3.

Goldman, A.: 1976, "What Is Justified Belief?", em G. S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, D. Reidel, Dordrecht, pp. 1-23.

Goldman, A.: 1986, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge.

Goldman, A.: 1994, "Naturalistic Epistemology and Reliabilism", em: *Midwest Studies in Philosophy*, **XIX**, pp. 301-20.

Grego, J., Sosa, E.: 1999, *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, Malden.

Hrbacek, K. & Jech, T.: 1984, *Introduction to Set Theory*, Marcel Dekker, Nova Iorque.

Klein, P.: 1998, "Foundationalism and the Infinite Regress of Reasons", *Philosophy and Phenomenological Research*, **58** : 919-25.

Klein, P.: 1999, "Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons", *Philosophical Perspectives*, **13**: 297-325

Krause, D.: 1990, "A 'dialeção' da Teoria Tradicional da Identidade", *Boletim da Sociedade Paranaense de Matemática*, **10**, 159-75.

Krause, D.: 1992, "On a Quasi-Set Theory", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, **33**, 402-11.

Krause, D.: 2004, "A Metafísica dos Quanta: Implicações Lógicas", em F. Sautter & H. Feitosa (orgs), *Lógica: Teorias, Aplicações e Reflexões*, Coleção CLE, Campinas, São Paulo.

Laêrtios, D.: 1988, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, Trad. Mário da Gama Kury, Editora da UnB, Brasília.

Lowe, E.: 1989, “What is a Criterion of Identity?”, *Philosophical Quarterly*, **45**, 1-21.

Lowe, E.: 1998, *The Possibility of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

Mendelson, E.: 1987, *Introduction to Mathematical Logic*, 3a. edição, Wadsworth & Brooks, Pacific Grove.

Price, H.: 1950, “The given”, reimpresso em S. Benecker & F. Dretske (2000), pp. 235-44.

Quine, W.: 1953, “Two Dogmas of Empiricism”, in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 20-46.

Savellos, E.: 1990, “On Defining Identity”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, **31**, 476-84.

Sellars, W.: 1956, ‘Empiricism and the Philosophy of Mind’, reimpresso em *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 127-96.

Stroud, B.: 1984, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford.

Stroud, B.: 1989, ‘Understanding Human Knowledge in General’, reimpresso em B. Stroud, *Understanding Human Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 99-121.

Williams, J.: 1981, "Justified Belief and the Infinite Regress Argument," *American Philosophical Quarterly*, XVIII, pp. 85-88.

Williams, M.: 1996, *Unnatural Doubts*, Princeton University Press, Princeton.

Williams, M.: 1999, "Skepticism", in Grego & Sosa, pp. 35-69.

Williamson, T.: 1986, "Criteria of Identity and the Axiom of Choice", *The Journal of Philosophy* **83**, 380-94.

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

Wong, W.: 2005, 'The Skeptical Paradox and the Indispensability of Knowledge-Beliefs', *Synthese* **143**, 273-290.

Zalta, E.: 1988, *Intensional Logics and the Metaphysics of Intensionality*, The MIT Press/Bradford Books, Cambridge.