

Epistemologia Analítica

Tiegue Vieira Rodrigues
(Org.)

Debates
Contemporâneos

Volume 1



O presente volume se trata de uma coletânea de artigos que reúne alguns dos trabalhos propostos para o evento “III International Colloquium of Analytic Epistemology and VII Conference of Social Epistemology”, realizado entre os dias 27 e 30 de Novembro de 2018, na Universidade Federal de Santa Maria. O “III International Colloquium of Analytic Epistemology and VII Conference of Social Epistemology” é um dos principais eventos de Epistemologia analítica da América Latina e reúne especialistas do Brasil e do exterior para promover debates de alto nível sobre temas que fazem parte da agenda contemporânea no que se refere ao debate analítico contemporâneo acerca da Epistemologia.



Epistemología Analítica

Comitê Editorial

Alexandre Meyer Luz

Waldomiro José da Silva Filho

José Leonardo A. Ruivo

Tito Flores

Felipe de Matos Müller

Luis Rosa

Felipe Santos

César Schirmer dos Santos

Epistemologia Analítica

Volume 1

Debates contemporâneos

Organizador:

Tiegue Vieira Rodrigues



Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Lucas Margoni
Arte de Capa: César Schirmer dos Santos

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



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



Associação Brasileira de Editores Científicos

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RODRIGUES, Tiegue Vieira (Orgs.)

Epistemologia Analítica, Vol .1: debates contemporâneos [recurso eletrônico] / Tiegue Vieira Rodrigues (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

169 p.

ISBN - 978-85-5696-665-0

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

1. Filosofia; 2. Epistemologia; 3. Epistemologia Analítica; 4. UFSM; 5. Ceticismo; I. Título.

CDD: 120

Índices para catálogo sistemático:

1. Epistemologia 120

Sumário

Apresentação	9
Tiegue Vieira Rodrigues	
1	11
Comentários sobre “Confiança epistêmica e testemunho feminino”, de Patrícia Ketzer	
Breno Ricardo Guimarães Santos	
2	19
Aparências e justificação fundacional	
Carlos Augusto Sartori	
3	29
Logical Omnipotence and Two notions of Implicit Belief	
Danilo Fraga Dantas	
4	47
Humean cum Counterfactual Skepticism and Epistemic Deontologism	
Frode Alfson Bjørdal	
5	55
The Limits of Antiskeptical Infallibilism	
Gregory Stoutenburg	
6	73
O conhecimento como meta das escolas: algumas consequências epistêmicas para a educação	
José Leonardo Ruivo	
7	95
Skeptical theism, radical skepticism and moral myopia	
Nicola Claudio Salvatore	
8	107
Confiança epistêmica e testemunho feminino: uma análise a partir da injustiça epistêmica	
Patricia Ketzer	
9	135
Conhecimento, contexto e ceticismo: uma abordagem contextualista	
Tiegue Vieira Rodrigues	

Apresentação

Tiegue Vieira Rodrigues

O presente volume se trata de uma coletânea de artigos que reúne alguns dos trabalhos propostos para o evento “III International Colloquium of Analytic Epistemology and VII Conference of Social Epistemology”, realizado entre os dias 27 e 30 de Novembro de 2018, na Universidade Federal de Santa Maria.

O “III International Colloquium of Analytic Epistemology and VII Conference of Social Epistemology” é um dos principais eventos de Epistemologia analítica da América Latina e reúne especialistas do Brasil e do exterior para promover debates de alto nível sobre temas que fazem parte da agenda contemporânea no que se refere ao debate analítico contemporâneo acerca da Epistemologia.

Pretende-se com esta publicação incentivar a produção filosófica dos pesquisadores proporcionando o debate sobre as principais questões que desafiam o empreendimento epistemológico contemporâneo, bem como abordar questões que estão além daquelas consideradas pela epistemologia tradicional, particularmente questões associadas à dimensão social do conhecimento, visando: (a) não somente às questões epistemológicas teóricas, mas também às questões aplicadas; (b) manter um contato interdisciplinar com o intuito de construir um quadro unificado e uma agenda mais detalhada para o debate; e (c) divulgar as pesquisas realizadas pelos GPs (CNPq) de Epistemologia Analítica e de Epistemologia Social. Pretende-se também oferecer ao público uma obra de referência, com acesso em língua portuguesa, à discussão contemporânea sobre Epistemologia, beneficiando professores e estudantes da graduação e da pós-graduação.

Dezembro de 2018

Comentários sobre “Confiança epistêmica e testemunho feminino”, de Patrícia Ketzer

Breno Ricardo Guimarães Santos

Em seu artigo “Confiança epistêmica e testemunho feminino”, Patrícia Ketzer se propõe a duas tarefas centrais. Em primeiro lugar, ela pretende caracterizar as noções interpessoais de testemunho e de confiança epistêmica defendidas por Benjamin McMyler (2011). A partir disso, então, ela sugere que a proposta de McMyler pode ser útil para a compreensão de casos malsucedidos de testemunho, em particular casos de testemunho de violência sexual. Me interessa, aqui, em grande medida, avaliar se a aproximação sugerida é capaz de esclarecer a natureza epistemológica dos problemas que parecem estar associados às práticas de rejeitar total ou parcialmente testemunho de violência sexual e de gênero.

Ketzer supõe, seguindo McMyler, que em casos de testemunho de agressão sexual, alguns critérios centrais devem ser levados em conta para que esse testemunho seja transmitido e recebido adequadamente – segundo uma abordagem interpessoal de testemunho e de confiança. É fundamental que haja um compartilhamento da responsabilidade epistêmica pela troca testemunhal, entre a parte testemunhante, que chamaremos aqui de “A FALANTE”, e a parte que recebe o testemunho, que chamaremos aqui de “O OUVINTE”. Essa responsabilidade consiste em, da parte da falante, assumir uma autoridade epistêmica sobre ‘p’ ao se colocar em posição de responder aos possíveis desafios lançados ao ouvinte no que diz respeito à verdade de ‘p’. O ouvinte, por sua vez, deve

receber o testemunho de boa fé e reconhecer essa autoridade epistêmica, submetendo-se, conseqüentemente, a tal autoridade, abrindo mão de parte da sua autonomia epistêmica – ainda que não de forma cega, mas guiado por uma responsividade à sua capacidade de identificar em quem e quando confiar. Assim, o ouvinte assume a responsabilidade de atestar pela fidedignidade e pela competência da falante e conquista, ao mesmo tempo, o direito de conceder à falante o ônus de responder aos desafios lançados a ‘p’.

De acordo com essa proposta, então, ao testemunhar sobre um caso de violência sexual, a falante deve se colocar como estando em posição de autoridade, sendo capaz de responder aos desafios lançados à denúncia (à necessidade, por exemplo, de preencher lacunas evidenciais que se mostrem aparentes). E ao receber o testemunho, o ouvinte deve confiar na disposição da falante para a verdade que, por sua vez, será o veículo de reconhecimento de competência e fidedignidade do agente, abrindo assim o caminho conversacional necessário para que crença e conhecimento testemunhal sejam possíveis. Com base nisso, a pergunta que Ketzer faz no seu trabalho é a seguinte: como explicar, com base nessa noção interpessoal de testemunho, as falhas na recepção de testemunhos de violência sexual?

Em um segundo momento do seu trabalho, Ketzer parece apontar para a ideia de que a abordagem interpessoal de McMyler precisa ser complementada para poder dar essa explicação. A proposta de McMyler tenta fugir de posições mais marcadas em epistemologia do testemunho, como as posições reducionistas e antirreducionistas, reconhecendo limitações dessas posições – sobre as quais não temos espaço para tratar aqui. O trabalho de Ketzer parece reconhecer essa fuga de McMyler ao identificar uma lacuna explicativa importante nessa proposta, que diz respeito a como, enquanto ouvintes, reconhecemos a autoridade epistêmica de falantes – e como esse reconhecimento pode estar marcado por fatores sociais e políticos, algo que McMyler não explora diretamente em seu trabalho. Ketzer se engaja, então, com o

trabalho de Miranda Fricker (1998) para preencher essa lacuna e tentar, com base na noção de testemunho interpessoal de McMyler, explicar as falhas na recepção de testemunhos traumáticos, como são os testemunhos de violência sexual.

Um caso típico de rejeição de testemunho traumático envolveria, segundo essa abordagem não a incompetência ou não-fidedignidade da falante em testemunhar, mas uma falha por parte do ouvinte em reconhecer essa competência e essa fidedignidade por conta de algum preconceito de identidade. Os testemunhos das mulheres sobre violência sexual são, em larga medida, mal recebidos porque elas são mulheres. De acordo com a proposta de Fricker, ao testemunharem verdadeiramente sobre casos de violência sexual (mas não apenas sobre esses casos), a autoridade epistêmica das mulheres pode negligenciada através de uma atribuição deficitária de credibilidade por parte de um interlocutor. O interlocutor não enxerga a pessoa que testemunha como sendo uma boa informante sobre o assunto em questão. Se essa falha em reconhecer a autoridade epistêmica de alguém se deve a um afeto negativo de identidade por parte do ouvinte, então a falante sofre o que Fricker chama de uma injustiça testemunhal.

Para Ketzer, casos de má recepção de testemunhos de violência sexual seriam casos de injustiça epistêmica. Eles demonstrariam não uma incapacidade subjetiva por parte da falante em transmitir a informação relevante, mas uma incapacidade por parte do ouvinte em reconhecer adequadamente a competência e a fidedignidade dela. Desse modo, uma maneira de preencher o vão que a caracterização de McMyler possui para explicar casos malsucedidos de troca testemunhal, Ketzer sugere, é entendendo sua proposta interpessoal de responsabilidade mútua complementada pela explicação de Fricker acerca dos casos de injustiça epistêmica, em particular de injustiça testemunhal.

No que segue, eu gostaria de propor duas coisas. Em primeiro lugar, eu gostaria de sugerir que a proposta de McMyler não só é insuficiente para explicar as falhas na recepção adequada

de testemunhos traumáticos – que é o que Ketzer aponta –, mas parece ser também inadequada, de um modo geral, para explicar o papel da falante nessa troca testemunhal. Em segundo lugar, com base nisso, eu gostaria de sugerir que a proposta de Fricker não apenas é capaz de explicar satisfatoriamente por que alguns testemunhos são recebidos de forma inadequada, mas o faz ao mesmo tempo em que não coloca qualquer ônus evidencial ou explicativo excessivo sobre a falante.

Vejamos, então, a primeira sugestão.

Lembremos que na abordagem interpessoal de testemunho proposta por McMyler, para que um testemunho seja transmitido adequadamente é preciso que a falante, ao transmitir a informação, assuma uma autoridade epistêmica sobre a verdade de ‘p’, ou seja, que ela seja sincera no sentido em que, ao testemunhar, ela reconheça o significado da atividade e se coloque em posição de responder aos desafios lançados a ‘p’. No caso de violência sexual, a falante precisaria estar em posição de, por exemplo, preencher os vãos evidenciais que se apresentarem, de esclarecer pontos da fala que não parecem tão claros, etc. Por outro lado, o ouvinte precisa reconhecer essa autoridade. Desse modo, na visão interpessoal de testemunho, uma troca testemunhal seria malsucedida se i) a falante não se apresentasse como capaz de dar conta do ônus epistêmico de responder pela verdade de ‘p’, ou ii) se o ouvinte não reconhecesse essa capacidade. Penso que essa seja uma conclusão indesejada, especialmente para casos de testemunhos traumáticos.

Considere, por exemplo, casos em que alguém testemunha que sofreu uma agressão sexual, mas que, por conta do trauma recente, essa pessoa é incapaz de se engajar epistemicamente com os desafios que são lançados a ela. Um caso, por exemplo, de alguém que começa a ser questionada de forma inquisitiva pelo delegado acerca dos detalhes da denúncia, para que algumas lacunas explicativas sejam preenchidas. Podemos supor que, em uma situação de trauma, será muito difícil para uma falante atender às demandas epistêmicas impostas pelo delegado. Ela pode simplesmente chegar à delegacia,

testemunhar o ocorrido e depois desabar em lágrimas, ficando incapaz de responder aos desafios lançados pelo delegado. Nesse caso, se seguirmos a proposta de McMyler, a troca testemunhal já começa mal sucedida, não porque há necessariamente qualquer incapacidade por parte do ouvinte de reconhecer a competência da falante, mas porque há, por parte da falante, uma incapacidade de cumprir as demandas explicativas e evidenciais que a abordagem de McMyler supõe serem fundamentais para que a transmissão de um testemunho seja adequada.

Então, por mais que tentemos explicar as falhas testemunhais em termos de déficits de credibilidade, parece importante notar também que testemunhos de violência sexual se comportam de uma maneira diferenciada da maneira que McMyler concebe testemunhos de um modo geral. Parece implausível, por exemplo, dizer que a falante, mesmo em situação de trauma, não testemunhou sobre a violência que sofreu. Desse modo, a proposta de McMyler não parece dar conta de explicar o caráter especial de testemunhos de violência sexual. Se ele não é capaz de explicar o caráter especial desses testemunhos e também não for capaz de explicar por que recepções de testemunhos desse tipo podem ser inadequadas, como o faz Fricker, então talvez seja razoável abandonar a proposta de McMyler para explicar casos de testemunho traumático.

Ketzer vai buscar no trabalho de Fricker uma explicação satisfatória para casos em que relatos de violência sexual têm sua recepção prejudicada. Minha segunda sugestão é que não só busquemos na proposta de Fricker essa explicação, mas que entendamos a natureza das trocas testemunhais da maneira que Fricker as entende, de modo que expliquemos por que testemunhos falham em ser recebidos adequadamente, mas também que eximamos a parte falante de um ônus epistêmico excessivo.

Em *Epistemic Injustice* (2007), Fricker adota uma posição que, assim como a de McMyler, não é robustamente reducionista, tampouco é antirreducionista. Fricker reconhece as limitações das

duas posições e propõe que entendamos a justificação testemunhal como envolvendo o treinamento de uma sensibilidade testemunhal. Segundo ela, um agente é epistemicamente justo se ele for capaz de adequar sua sensibilidade testemunhal às evidências disponíveis. Para Fricker, todos nós somos socialmente treinados para reconhecer bons e maus informantes. No entanto, esse treinamento é vulnerável à influência de poder político e social, que pode fazer com que autoridades epistêmicas sejam enxergadas onde elas não existem, e credibilidades epistêmicas sejam alocadas de modo inadequado. Em uma sociedade racista, por exemplo, pessoas negras podem ser vistas, quase que automaticamente, como sendo menos capazes do ponto de vista epistêmico. E o treinamento testemunhal nessa sociedade vai, segundo Fricker, refletir isso. Como resultado, teremos uma série de juízos inadequados de credibilidade, que não reconhecem a competência, ou a autoridade epistêmica ou a fidedignidade de um grupo de pessoas que podem ser plenamente capazes de testemunhar adequadamente, inclusive podendo responder pela verdade de 'p', como parece ser exigido por McMyler.

Assim, para Fricker, ser epistemicamente justo é efetivamente, e à despeito do treinamento enviesado de uma sensibilidade testemunhal, ser capaz de readequar sua norma de credibilidade às evidências disponíveis. Se voltarmos, então, à pergunta central de Ketzer, e tentarmos estabelecer onde uma troca testemunhal traumática particular deu errado, podemos seguir Fricker e afirmar que ela deu errado por conta de um preconceito de identidade. Um preconceito estrutural de identidade, na forma de um afeto negativo de identidade contra mulheres, que faz com que mulheres sejam vistas como menos competentes para testemunhar sobre alguns assuntos. No caso em questão, elas são vistas como menos credíveis quando testemunham sobre experiências de violência sexual. Mas essa explicação de por que a recepção do testemunho falha já está, obviamente, contemplada pelo trabalho de Ketzer. O que não está contemplada é uma explicação frickeriana da natureza da

responsabilidade da falante nessas instâncias de testemunho. Bom, Fricker não é uma defensora de um interpersonalismo do tipo defendido por McMyler. Por isso, ela não está necessariamente preocupada com o trabalho epistêmico e o ônus epistêmico atrelados ao ato de fala testemunhal da falante. Fricker pensa que o *locus* da responsabilidade epistêmica está no ouvinte e não na falante.

E isso é interessante, para a presente proposta, por conta de pelo menos um motivo particular. Se entendermos a responsabilidade epistêmica como sendo algo cuja avaliação é direcionada ao ouvinte, isso nos possibilita reduzir um ônus desnecessário que a proposta de McMyler parece impor sobre falantes, que talvez seja um ônus mais difícil de dar conta em casos de testemunhos traumáticos. Em casos de testemunho de algo traumático parece pouco razoável exigir uma posição explicativa robusta por parte da falante vítima do trauma. Parece, no mínimo, infrutífero esperar que uma vítima de trauma recente possa sustentar todas as suas afirmações de modo organizado e evidencialmente orientado. Isso não significa que essa pessoa não seja capaz de oferecer um testemunho, ou que ela não esteja de fato testemunhando, e que o ouvinte de fato não possa crer justificadamente no conteúdo daquele testemunho traumático. A proposta de McMyler parece rejeitar essa conclusão. Se a falante não se coloca em posição de responder sobre aos desafios explicativos ou evidenciais, ela não estaria, segundo essa abordagem, testemunhando adequadamente – e seu ato de fala não seria capaz de conceder justificção para a crença do ouvinte de que o trauma de fato ocorreu. Essa parece uma conclusão indesejada. Afinal, testemunhos de trauma ou, ainda, testemunhos que envolvem algum tipo especial de exasperação, são corriqueiros. Pense, por exemplo, em testemunhos de assaltos, de acidentes, e, obviamente, de violência sexual. Não os cansarei com números aqui, mas não é difícil encontrar números razoavelmente altos desse tipo de testemunho ocorrendo cotidianamente – e números assustadoramente altos de relatos de violência sexual sendo recebidos de modo inadequado.

Em suma, a proposta de Fricker parece ter duas vantagens centrais contra a de McMyler. Uma delas diz respeito a uma explicação mais profunda de por que alguns casos de testemunho são malsucedidos, mesmo quando há a suposição da confiança como proposta pela posição interpessoal. A outra diz respeito à retirada de um ônus epistêmico (que tem consequências práticas) que parece ser imposto à falante em casos de testemunhos traumáticos. Se isso estiver certo, parece interessante para a proposta de Ketzer abraçar de modo mais amplo uma explicação frickeriana de casos de testemunhos de violência sexual. Obviamente isso não significa abandonar por completo a proposta de McMyler, significa apenas mostrar as limitações de uma proposta interpessoal que, por um lado, não se engaja diretamente com os aspectos políticos das nossas práticas de conhecimento. E, por outro, coloca um ônus excessivo sobre falantes quando, muitas vezes, tal ônus não pode ser encarado.

Eu gostaria de concluir parabenizando Ketzer pelo trabalho e por tentar preencher essa lacuna política do trabalho de McMyler e tentar aproximar a discussão mais tradicional em epistemologia do testemunho a desenvolvimentos recentes em epistemologia aplicada, que parecem apontar para soluções mais informadas para casos defeituosos de testemunho.

Referências

- FRICKER, Miranda. "Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19 (2): 159–177, 1998.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press, 2007.
- MCMYLER, B. *Testimony, Trust and Authority*. Oxford University Press: Oxford, 2011.

Aparências e justificação fundacional

*Carlos Augusto Sartori*¹

Considerando uma estrutura linear de justificação epistêmica e admitindo-se que somente crenças podem justificar crenças, enfrenta-se o desafio cético proposto pelo trilema de Agripa. A teoria fundacionista da justificação epistêmica é uma resposta (talvez a única plausível) a esse trilema. O fundacionista, mesmo admitindo a estrutura linear, nega que somente crenças possam justificar crenças e postula, portanto, uma categoria de crenças cuja justificação não depende de outras crenças: as crenças básicas. Essas crenças básicas obtêm justificação a partir das próprias fontes que as causam. Em outras palavras, as crenças básicas são justificadas pelas próprias experiências do sujeito.

Tome-se como exemplo a formação de uma crença perceptual: *S*, um sujeito de conhecimento, olha através da janela de sua sala e vê um carro preto no estacionamento. A experiência visual de *S* de um carro preto no estacionamento, autoriza *S* a formar a crença de que há um carro preto no estacionamento. Esse acesso de *S* ao mundo exterior é permeado de vários elementos. Primeiramente, há um sujeito, que está num certo estado mental cujo conteúdo *representa* a realidade (perceber, crer,...). Depois, há um objeto que satisfaz o conteúdo desse estado mental: um objeto *proposicional*. Acompanhando Audi (2011, p. 24-25), podemos distinguir percepções simples, percepções objetuais e percepções

¹ Professor no Departamento de Filosofia da UFSM. carlos.augusto.sartori@gmail.com.

proposicionais. A percepção simples consiste no fato de *S* ser afetado por um estado de coisas, e isso ocorre de maneira irresistível. Assim, *S* poderia estar vendo um carro preto no estacionamento e não saber que se trata de um carro preto no estacionamento, já que *S* poderia não dispor dos conceitos envolvidos (*S* não estaria em condições, nesse caso, de produzir a crença de que há um carro preto no estacionamento). A percepção objetual consiste na captação das propriedades dos objetos, ou seja, *S* poderia ver que algo é preto sem saber que se trata de um carro. Isso poderia permitir a *S* formar a crença de que há algo preto no estacionamento, mas *S* não estaria habilitado a formar a crença de que há um carro preto no estacionamento. Enfim, a percepção proposicional capta a integralidade do estado de coisas ou o fato *de que* há um carro preto no estacionamento. A conexão adequada entre o objeto e o estado mental, que é também elemento essencial para o acesso ao mundo exterior, é estabelecida justamente por essa proposicionalidade, de modo que o estado mental é verídico de maneira não acidental. Assim, *S* tem a base para a formação de sua crença de que há um carro preto no estacionamento (a experiência perceptual) que é também a base da justificação da crença de que há um carro preto no estacionamento.

Percepção, memória, introspecção, intuição² (para restringir às fontes individuais) normalmente produzem crenças e fornecem justificação para crenças derivadas dessas fontes e essas crenças constituem a base da cadeia justificatória estabelecida pelas teorias fundacionistas. Uma teoria fundacionista moderada, entretanto, considerará que essa justificação é *prima facie* ou anulável.

Se *S* claramente vê que há um carro preto no estacionamento, essa clareza indica que a possibilidade de engano está afastada e que a fonte da crença produziu uma crença verdadeira: a percepção é *factível*. Por outro lado, a racionalidade e

² Intuição, aqui, é sinônima de intelecção pura, isto é, uma faculdade cognitiva que consiste na apreensão da verdade de uma proposição através do puro entendimento que dela se tem. Trata-se, por exemplo, do acesso cognitivo às proposições da matemática.

a justificação não o são. Observe-se que *S* poderia estar sob efeito de um alucinógeno (*S* vê um carro preto no estacionamento, mas não o vê *claramente*, já que não há nada para ver lá), mas se *S* não está ciente do efeito alucinógeno, ele pode estar justificado em crer que há um carro preto no estacionamento, ainda que essa crença seja falsa. E o mesmo ocorre com as crenças causadas pela memória, pela introspecção e pela intuição.³

Assim, pode-se estabelecer um princípio geral para o fundacionismo moderado:

(FM): Se *S* forma a crença de que *p* com base na experiência (perceptual, ou mnemônica, ou introspectiva ou intuitiva), então, na ausência de anuladores, *S* está justificado em crer que *p*.

Uma leitura possível desse princípio indica que todas as crenças de *S* formadas conforme (FM) carregam uma presunção de veracidade. Isso permite concluir que as crenças são inocentes até prova em contrário, ou seja, que todas as crenças de *S* formadas conforme (FM) têm uma presunção de veracidade. Audi (2013) escreve que “em pelo menos grande parte dos casos em que consideramos uma proposição na qual cremos, ela *parece verdadeira* para nós: ela apresenta uma aparência de verdade” (p. 182). A essa posição epistêmica Audi deu o nome de *inocência doxástica* ou “liberalismo fenomênico”, sugerindo, também, que as experiências fornecem “apoio *prima facie*” ou “apoio racional” (e não justificação *prima facie*).⁴ Assim, se não há anuladores, a formação da crença por *S* é consonante com a razão e pode-se dizer que as crenças que *S* forma a partir das aparências perceptuais, memoriais, introspectivas e intelectuais (e outras tantas) são racionais.

Essa interpretação, contudo, parece ser permissiva demais e muito próxima do conservadorismo epistêmico. Matthias Steup (2004) trata o conservadorismo epistêmico como conservadorismo

³ Ver SARTORI (2017). Ali, apresenta-se uma explicação da percepção como fonte de justificação similar a esta.

⁴ Audi faz distinção “racionalidade” e “justificação”, conforme se esclarecerá mais adiante.

da crença (*Belief Conservatism* – BECON), segundo o qual não é necessário que *S* tenha evidências em favor da crença, mas simplesmente que *S* não tenha evidência contrária à crença. Steup indica um conservadorismo mais forte, o conservadorismo sobre as experiências sensoriais (*Conservatism about Sense Experience* – SECON) e o expressa em termo de confiabilidade: “As experiências sensoriais de um sujeito são uma fonte de justificação para ele se e somente se ele não tem memórias de fracasso perceptual” (p. 411).⁵ Convém notar que o conservadorismo epistêmico é diferente do *Ipsa Factismo*:

IPFAC: uma experiência sensorial de que *p* é, *ipso facto*, uma fonte de justificação para crer que *p* (p. 409).

IPFAC, como esclarece Steup, implica que se *S* tem uma experiência sensorial, então ele já está justificado em crer que *p*, não havendo necessidade de satisfazer nenhuma outra condição. As dificuldades em se aceitar essa visão não serão tratadas agora, mas é importante para o nosso propósito fazer notar que IPFAC estabelece que o fato de experiências sensoriais serem uma fonte de justificação não é um problema contingente, quando nos parece claro, como coloca Steup, que “se [a experiência sensorial] é ou não é fonte de justificação num dado mundo depende do que está acontecendo naquele mundo” (p. 410) .

Ao considerar que o conservadorismo epistêmico estabelece como cláusula que “[*S*] não tem memórias de fracasso perceptual”, há que se considerar uma diferença entre *certificação* (*certified faculties*) e *não-anulabilidade* (*undefeated faculties*). Uma faculdade é *certificada* se e somente se ela *parece confiável*. Uma faculdade é *não-anulada* se e somente se ela *não parece inconfiável*. Para o IPFAC, as experiências sensoriais de *S* não precisam nem ser confiáveis, nem certificadas, nem não-anuladas. Elas serão fonte de justificação em qualquer caso. Para o SECON, elas não precisam ser nem confiáveis e nem certificadas, mas precisam ser não-anuladas. Isso vai contrastar

⁵ Todas as traduções são do autor deste *paper*.

com a tese proposta por Steup, que ele chama *Confiabilismo Internalista* – INREL: “As experiências sensoriais de um sujeito são uma fonte de justificação para ele se e somente se ele tem uma impressão memorial de um rastreamento tanto da fonte perceptual como da fonte memorial” (p. 408), sendo que INREL não precisa ser confiável, mas precisa ser certificado.

Huemer (2001) apresentou um outro princípio que dá conta da tese fundacionista: o princípio do Conservadorismo Fenomênico (Phenomenal Conservatism, em inglês, e por isso PC daqui em diante):

(PC) Se parece a S como se P, então, por isso mesmo, S tem pelo menos justificação *prima facie* para crer que P. (p. 99)

A ideia é que aparências podem dar justificação para crer naquilo que elas apresentam ao sujeito. Assim, o PC estabelece a posição epistemológica padrão: crer naquilo que parece ser o caso: “a posição epistemológica padrão é aceitar as coisas como elas aparecem. Presume-se que as aparências sejam verdadeiras, até que se prove que sejam falsas. Isso significa que quando algo parece como se fosse P e nenhuma evidência contrária a P se apresenta, é razoável aceitar que P” (Huemer, 2001, p. 100).

Na defesa do PC, Huemer aponta que, considerando que se trata de justificação internalista (proposições que são justificadas a partir do ponto de vista do sujeito) e epistêmica (tem o objetivo de alcançar a verdade e evitar o erro), então, a falsidade de *p* não teria qualquer papel na justificação de *p* caso *p* fosse falsa e S não tivesse condições para perceber a falsidade de *p*. Além disso, se a racionalidade tem a ver com o que se pode (aparentemente) fazer para alcançar o objetivo epistêmico, então é racional aceitar que *p* se *p* parece verdadeira e não houver contraevidências para *p*. Nesse caso, aceitar *p* satisfaz o objetivo epistêmico mais do que negar *p* ou suspender o juízo em relação a *p*. Sendo assim, a negação do PC é autocontraditória.

A rejeição do PC depende de como as coisas parecem: o PC não *parece* correto para aquele que o nega (ou é incompatível com outras coisas que lhe *parecem* corretas). Aquele que rejeita o PC está seguindo o padrão de formação de crenças estabelecido pelo próprio PC. O único fator relevante envolvido no processo de formação de crenças é o modo como as coisas *parecem*, ou seja, as aparências me levam a formar crenças naquilo que me *parece* ser o caso, e não naquilo que me parece falso.

Além disso, a crença de *S* só estará justificada se a crença é formada com base na fonte de justificação para crer que *p*, de modo que aquilo que fornece justificação adequada para a crença e as condições que constituem justificação adequada para a crença são determinantes para que a crença seja mantida. Dessa forma, uma crença é justificada somente se *S* tem justificação para crer que *p* em virtude daquilo que lhe *parece* ser o caso: a razão para crer que *p* é que *p* parece ser verdadeira para *S*. Portanto, se não se aceitar que aparências fornecem pelo menos justificação anulável, então, dado que as aparências de que as proposições são verdadeiras são normalmente as bases das crenças de *S*, segue-se que *S* não teria crenças justificadas e, portanto, a rejeitar o PC seria injustificado.

De acordo com Steup, O PC não é plausível, dada a sua semelhança com o *Ipsa Factism*. Mas não apenas em mundos onde os habitantes possam duvidar da confiabilidade de suas percepções, mas também no nosso mundo real, as aparências não são sempre fontes de justificação. A aparência de verdade poderia derivar de desejos intensos, *daydreamings*, etc. Assim, o PC deveria acrescentar uma cláusula de que *S* não tem evidências de que suas aparências não sejam confiáveis:

PC* Se *S* tem um tipo de aparência *K* de que *P* e *S* não tem evidência para crer que aparências do tipo *K* são inconfiáveis, então *S* tem justificação para crer que *P* (p. 415).

Mas essa cláusula, transformaria o PC em SECON. Steup está ciente de que a defesa do PC proposta por Huemer diz respeito ao ideal epistêmico de atingir a verdade e evitar o erro e, para tal, no caso de parecer a S que p e não havendo evidências contrárias a p , faz sentido aceitar que p porque isso satisfaria mais o objetivo epistêmico do que negar p ou suspender o juízo. Mas, aponta Steup, “[a] psicologia humana é tal que às vezes as coisas parecem verdadeiras para as pessoas pelas razões mais estranhas” (p. 416) e, portanto, não há razão muito forte para pensar que é razoável aceitar crenças com base em sua aparência de verdade. Esse ataque, porém, não faz jus a Huemer, se entendermos que razoabilidade indica a satisfação da meta epistêmica. “Parecer verdadeiro por razões muito estranhas” pode padecer de fácil anulabilidade para um agente epistêmico racional. Por “aparências”, como colocadas pelo PC, não se deve entender “qualquer tipo de aparências”, mas sim deve abarcar somente aquelas que “descreve[m] um tipo de atitude proposicional, diferente de crença, do qual experiência sensorial, memória aparente, intuição e consciência introspectiva aparente são espécies” (Huemer, 2007, p. 30). Numa resposta a Tooley, Huemer reforça a ideia de que são esses tipos de aparência que ele adota na sua teoria.

Mais tarde, Huemer modificou seu PC, adotando a seguinte redação:

PC: Se parece a S que P , então, por isso mesmo, na ausência de anuladores, S tem pelo menos algum grau de justificação para crer que P . (cf. 2007, p. 30).

À primeira vista, esta nova redação tornou as coisas ainda piores para Huemer. “Algum grau de justificação” parece uma exigência fraca demais para permitir que crenças derivadas de aparências sejam justificadas. Isso é o que Audi pretendia ao falar sobre a racionalidade das crenças. Audi distingue “racionalidade” e “justificação”, em que “racionalidade” significa “consonância com a

razão”. Tem um sentido de aprovação, mas, embora implique algum grau de justificação, não implica justificação adequada. A racionalidade é muito mais permissiva do que a justificação. Mas Huemer esclarece que o acréscimo da expressão “pelo menos algum grau de justificação” mostra que não é necessário que S tenha justificação total. Entretanto, “pelo menos algum grau de justificação” deve indicar justificação suficiente para tornar razoável a aceitação de p , caso contrário, parece, o PC não conseguirá sustentar uma teoria fundacionista.

Huemer não apresenta uma definição sofisticada de “aparência”, mas é suficiente, para compreender o alcance do PC, que as aparências sejam compreendidas como atitudes proposicionais, algo como “eu estou tendo a experiência sensorial de que...”, “eu estou tendo a lembrança de que...”, de modo que isso representa o mundo como ele é. Assim, aparências são “representações mentais assertivas”, estados mentais produzidos pela percepção, memória, introspecção ou intuição e “[e]sse tipo de estado mental fornece justificação para crer no seu conteúdo e, sob circunstâncias normais, dispõe o sujeito a crer no seu conteúdo” (Huemer, 2013, p. 330). Sendo assim, não se faz necessário, para o propósito de Huemer, ir além disso. “Preciso apenas chamar atenção do leitor para esses estados mentais familiares (...) citando exemplos e discutindo alguns dos traços desses estados mentais e como eles diferem de outros estados mentais (como a crença) com os quais eles podem ser confundidos” (p.329).

Já em 2001 Huemer iniciou a resposta à acusação de excessivo liberalismo: O PC não implica que todas as crenças são justificadas, sem que haja necessidade de mais nada. Há várias maneiras de ser irracional: bases para duvidar de p e que S simplesmente desconsidera; a crença é formada por razões alheias ao que parece ser o caso (autoengano, golpes de fé), de modo que S ignora as evidências; e falha do método de formação a crença. Lycan (2013) explica que aceitar o PC não implica que o agente

esteja na posição epistêmica adequada e “pode seguir livremente agindo com base nas crenças em questão sem sentir-se compungido” (p. 301). Quer parecer, então, que, quando Huemer diz que “aparências são estados mentais causados pela percepção, memória, introspecção e intuição” ele está reforçando a idéia de conexão adequada entre a fonte da crença e a aparência suscitada, de modo que as aparências conferem status normativo (racionalidade ou justificação para crer) porque estão conectadas com a fonte da aparência. E, com isso, pode-se estabelecer uma base adequada para a justificação e promover a defesa do fundacionismo como pretende Huemer.

Referências

AUDI, Robert. Doxastic Innocence: Phenomenal Conservatism and Grounds of Justification. in: TUCKER, Chris (ed.) *Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*. New York: Oxford University Press, 2013. p. 181-201.

HUEMER, Michael. *Skepticism and the veil of perception*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.

_____. Compassionate phenomenal conservatism. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. 74 (1): 30-55. 2007.

_____. Phenomenal Conservatism Über Alles. In: TUCKER, Chris (ed.) *Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*. New York: Oxford University Press, 2013. p. 328-350.

LITTLEJOHN, Clayton. Defeating Phenomenal Conservatism. in: *Analytic philosophy* 52(1) : 35-48. 2011.

LYCAN, William G. Phenomenal conservatism and the Principle of Credulity. in: TUCKER, Chris (ed.) *Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*. New York: Oxford University Press, 2013. p. 293-305.

SARTORI, Carlos A. “Percepção como fonte de crenças justificadas”. In: *Intuitio*, vol. 10, nº 1, pp. 04-14, 2017.

STEUP, Matthias. Internalist Reliabilism. In: *Philosophical Issues*, 14, Epistemology, 2004:403-425.

_____ Does Phenomenal Conservatism solve Internalism’s Dilemma? In: TUCKER, Chris (ed.) *Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*. New York: Oxford University Press, 2013. p. 135-153.

TOOLEY, Michael. Michael Huemer and the Principle of Phenomenal Conservatism. in: TUCKER, Chris (ed.) *Seeming and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*. New York: Oxford University Press, 2013. p. 306-327.

Logical Omnipotence and Two notions of Implicit Belief

*Danilo Fraga Dantas*¹

The most widespread models of rational reasoners are Hintikka's model (Hintikka, 1962) and the Bayesian model (de Finetti, 1937; Ramsey, 1926). Hintikka's model is based on modal epistemic logic. In this model, a reasoner is a set of possible worlds and an accessibility relation. The reasoner believes the propositions that are true in all accessible possible worlds². The Bayesian model is based on probability theory. In this model, a reasoner is a probability function ranging over a set of propositions. The reasoner has a degree of belief x in a proposition ϕ iff the probability function returns x for ϕ .

Both Hintikka's and the Bayesian models exhibit the problem of logical omniscience. Reasoners are said to be logically omniscient when they believe all the logical consequences of their beliefs, believe all the logical tautologies³, etc (see Jago, 2006, p. 327, for seven different characterizations of logical omniscience). The problem of logical omniscience is characterized as follows:

¹ UFSM. Email: dfdantas@ucdavis.edu

² Hintikka's model may be interpreted in terms of knowledge or belief (Hintikka, 1962, develops both options). I want to sidestep the discussion about how exactly knowledge differs from belief. I will usually talk about belief, but most of my considerations will also apply to knowledge because (presumably) knowledge implies belief.

³ In this paper, I will use "tautology" in the wide sense of logical (usually, classical) truth.

Definition 1 (Problem of logical omniscience). A model of rational reasoners exhibits the problem of logical omniscience iff all reasoners described in the model are logically omniscient.

All reasoners described in Hintikka's model are logically omniscient. These reasoners believe all propositions that are true in all accessible possible worlds. Possible worlds are usually construed as maximally specific and consistent truth assignments to all propositions (see Menzel, 2016). If all propositions in some set of propositions are true in all accessible possible worlds, then so are all their logical consequences. All reasoners described in the Bayesian model are also logically omniscient. These reasoners are described as probability functions. Probability theory requires probability functions to assign maximum probability to all tautologies (Kolmogorov, 1950). Then Bayesian reasoners have maximum degree of belief in all tautologies (see Garber, 1983, for a discussion on Bayesian logical omniscience). In the following, I will focus on Hintikka's model.

What makes the problem of logical omniscience relevant to epistemology is the fact that, at first, real reasoners cannot be logically omniscient (see fn. 9). The most common strategy for avoiding this problem is to interpret the models as describing the explicit beliefs of ideal reasoners, but only the implicit beliefs of real reasoners, for some notion of implicit belief. For example, sometimes real reasoners are said to implicitly believe the logical consequences of their explicit beliefs (e.g. Hintikka, 1962, p. 38)⁴. Ideal reasoners are often construed as logically omnipotent reasoners⁵, i.e. as reasoners without cognitive limitations (e.g.

⁴ “We study the logic of the closely related notions obtained by reading ‘Kap’ as follows: ‘It follows from what a knows that p’”.

⁵ See (Kaneko and Suzuki, 2011, p. 14) for a similar use of ‘logical omnipotence’.

Pollock, 1987, p. 504)⁶. Real reasoners (e.g. humans) are finite reasoners, i.e. as reasoners with cognitive limitations⁷.

But why model ideal instead of real reasoners? The answer to this question usually involves normative considerations. Hintikka, for example⁸, claims that the reasoners described in his model are ideal in the sense of being immune to the criticism of being irrational for not believing something that is a logical consequence of their beliefs⁹. But if not believing something that is a logical consequence of your beliefs may render criticisms of irrationality, then there must be some normative parameter of rationality requiring reasoners to believe the logical consequences of their beliefs. The (logically omniscient) reasoners described in the model would “instantiate” this parameter of rationality (they would be “maximally rational”), serving as a “model” of rationality for real reasoners. This move exploits an ambiguity in “model of reasoners”: “model” as a schematic representation of reasoners (Frigg, 2006, p. 49) and “model” as a parameter of rationality (in this case, logical omniscience would be a “normative idealization”, see Colyvan, 2013, p. 1339). In the following, I employ ‘model’ for the first use and “parameter of rationality” for the second.

⁶ “An ideal reasoner is unconstrained by a finite memory or processing capacity”. Other examples are Chalmers (2010, p. 143) and Menzies (1998, p. 268-269).

⁷ Informally, a finite reasoner has cognitive limitations such as finite perceptual input (perception transmits only a finite amount of information), finite memory (memory is able to store only a finite amount of information), and finite inferential power (reasoning is able to execute only finitely many inferential steps in a finite time interval), where an inferential step is the application of an inferential rule to a group of sentences (see Def. 4).

⁸ The answer is also normative in the Bayesian case. Reasoners described in the Bayesian model would be ideal in the sense of not being vulnerable to Dutch books (see Ramsey, 1926, p. 182).

⁹ This is the kind of criticism that Hintikka is talking about: “Suppose that someone says to you “I know that p but I don’t know whether q” and suppose that p can be shown to entail logically q ... Then you can point out to him that what he says he does not know is already implicit in what he claims he knows. If your argument is valid, it is irrational for our man to persist in saying that he does not know whether q is the case” (Hintikka, 1962, p. 31).

It is not always reasonable to use reasoners without cognitive limitations as parameters of rationality for finite reasoners. Some patterns of inference that are optimal for reasoners without cognitive limitations are not minimally functional for finite reasoners. For example, if there is a procedure for checking guesses, a reasoner that is able to execute inferences instantaneously can solve any problem (instantaneously) simply by generating and checking successive random guesses. This pattern of inference is not remotely functional for finite reasoners because it trades (and depends) on the logical omnipotence of reasoners without cognitive limitations. This is the problem of logical omnipotence:

Definition 2 (Problem of logical omnipotence). A parameter of rationality exhibits the problem of logical omnipotence iff it requires logical omnipotence.

The notion of logical omniscience is relative to a logic and a notion of belief. Under some interpretations, logical omniscience entails logical omnipotence. If logical omniscience is interpreted in terms of explicit beliefs, then all logically omniscient reasoners must be logically omnipotent¹⁰. Under other interpretations, however, logical omniscience does not entail logical omnipotence. For example, if logical omniscience is interpreted in terms of implicit beliefs and reasoners implicitly believe all the logical consequences of their explicit beliefs, then finite reasoners can be logically omniscient. Finally, logical omnipotence usually does not entail logical omniscience. If the set of explicit beliefs of a reasoner is closed under conjunction introduction (but not under other logical

¹⁰ Supposing that the adoption of each explicit belief demands some amount of space in memory, finite reasoners cannot explicitly believe infinitely many tautologies because they have only a finite amount of space in memory (finite memory). Supposing that the adoption of each explicit belief demands the execution of some number of inferential steps, finite reasoners cannot explicitly believe infinitely many tautologies because they are able to execute only finitely many inferential steps in a finite time interval (finite inferential power).

rules), then the reasoner is logically omnipotent, but not omniscient (given some notions of logical omniscience).

Where logical omniscience and logical omnipotence diverge, logical omnipotence is the relevant problem. (Human) epistemology is especially concerned with human rationality and it seems to be an essential feature of human rationality that humans have finite amounts of cognitive resources; that humans are finite reasoners. For this reason, epistemology is (should be!) specially concerned with parameters of rationality that do not exhibit the problem of logical omnipotence. The avoidance of the problem of logical omniscience is not as central. In fact, parameters of rationality that exhibit logical omniscience, but not omnipotence seem to be especially relevant to epistemology. For example, it is a common contention that a parameter of rationality should exhibit some sort of logical closure of beliefs, given some notion of closure and belief (see Hintikka, 1962, p. 31). Then it seems to be a goal of epistemology to investigate notions of belief that generate logically omniscient, but not omnipotent parameters of rationality¹¹.

In this paper, I survey two developments of the most common strategy applied to the problem of logical omnipotence. The first strategy is to interpret the parameter of rationality in terms of accessible beliefs (notion inspired by Konolige, 1986, p. 19). The second strategy is to interpret the parameter of rationality in terms of stable beliefs (notion inspired by Pollock, 1995, p. 133). In section 1, I introduce a model of reasoners that is free from normative presuppositions. Then I define a finite reasoner and the general form of the parameter of rationality using this model. In section 2, I describe the two strategies using the model introduced in section 1 and show that both succeed in avoiding the problem of logical omnipotence in classical settings.

¹¹ The problem of logical omnipotence has interesting features of its own. For example, whereas there are several notions of logical omniscience (all of them relative to a logic and to a notion of belief), the notion of logical omnipotence is fixed, what suggests some sort of fundamentality.

1. The Model

The evaluation of whether parameters of rationality based on models such as Hintikka's exhibit the problem of logical omnipotence is impaired due to the normative import of those models: all reasoners described in Hintikka's model, for example, trivially meet the corresponding parameter of rationality. In investigating the problem of logical omnipotence, it is important to keep aside descriptive and normative considerations about reasoners (the model of reasoners and the parameter of rationality, respectively). Syntactic models of reasoners (e.g. Konolige, 1986) are often criticized for not providing insights about the normative structure of knowledge (see Fagin et al., 2003, p. 339). For this reason, the model of reasoners presented in this paper is fully syntactic. The parameter of rationality, on the other hand, is described in semantic terms.

The model of reasoners is the following:

Definition 3 (Reasoner (R)). A reasoner $R = \langle L; \text{INPUT}; \text{KB}; \pi \rangle$ is a 4-tuple, where L is a formal language, INPUT and KB are sets of sentences in L , and π is a function $\pi: 2^L \times 2^L \times Z^+ \rightarrow 2^L$.

The first element (L) is a language that models the concepts available for the reasoner. The second element (INPUT) is a set of sentences in L that models the reasoner's perception. The third element (KB , from “knowledge base”) is another set of sentences in L that models the reasoner's memory. The final element (π , from “pattern of inference”) is a function for updating KB from INPUT and KB that models the reasoner's ability for reasoning. A fact about patterns of inference is that reasoners can execute different inferences from the same premises¹². This fact is expressed in the

¹² For example, given premises $(p1) \phi \rightarrow \psi$ and $(p2) \neg\psi$, a reasoner can infer that ϕ from $p1$ and $p2$ (modus tollens), infer that $\neg\phi$ (although not an interesting conclusion) from $p2$ alone (disjunction introduction), etc.

model using a function π that has a numeric input (positive integer) in addition to INPUT and KB: $\pi(\text{INPUT}; \text{KB}; 1)$ models inference 1 from INPUT and KB, $\pi(\text{INPUT}; \text{KB}; 2)$ models inference 2, etc.

In the model, the notion of a finite reasoner is the following:

Definition 4 (Finite reasoner). A reasoner $R = \langle L; \text{INPUT}; \text{KB}; \pi \rangle$ is finite iff L is recursively enumerable, INPUT and KB contain finitely many sentences, and π is a recursive function, where a function is recursive iff there exists an algorithm that can do the job of the function (Boolos et al., 2007, p. 63) and a set is recursively enumerable (r.e.) iff it is the range of a recursive function on the positive integers (Boolos et al., 2007, p. 96)¹³.

That L is r.e. is a requirement for L being learnable by a finite reasoner¹⁴. If L is r.e., then L is finitary, i.e. all sentences in L have finite length. INPUT being finite models finite perceptual input. KB being finite models finite memory. Function π being recursive is related to finite inferential power. If π is recursive, then every belief of the reasoner is generated executing at most finitely many basic operations, what models the reasoner being able to execute only finitely many inferential steps in a finite time interval. In the following, I will usually investigate a priori reasoners, i.e. reasoners with $R = \langle \text{KB}; \pi \rangle$, (initial) $\text{KB} = \emptyset$, and $\pi: 2^L \times Z^+ \rightarrow 2^L$ ¹⁵.

¹³ A set is decidable if both the set and its complement are r.e. (Boolos et al., 2007, p. 96).

¹⁴ Here, I am following Davidson's contention that a finite reasoner can only learn a language if it is constructive, in the sense of having compositional syntax and semantics (Davidson, 1965, p. 387). Davidson himself requires those languages to contain finitely many terms, sentences, etc but, (Haack, 1978) gives reasons to require only that they are r.e..

¹⁵ A priori reasoners don't reason from perceptual information. This is modeled with $\text{INPUT} = \emptyset$, but, for simplicity, I will suppress INPUT from the model and make $\pi: 2^L \times Z^+ \rightarrow 2^L$. Since the initial KB may store perceptual information, I will make $\text{KB} = \emptyset$. Finally, I will suppress L from the model. Since I always talk about reasoners in the context of a logic, I will presuppose that L is a r.e. arbitrary language for that logic.

This is a first approximation to the parameter of rationality: maximally rational reasoners believe all the logical consequences of their epistemic situation and have nontrivial sets of beliefs, where the epistemic situation of a reasoner is the information that the reasoner has available for reasoning ($KB \cup INPUT$). In discussing the surprise test paradox, (Binkley, 1968) proposes a notion of an ideal reasoner with these requirements (also do Duc, 1995; E. Giunchiglia and F. Giunchiglia, 2001; Grim, 1988; Halpern and Moses, 1985; Stalnaker, 2006)¹⁶. This notion is not an adequate parameter of rationality because a reasoner with these features may still have all sorts of random beliefs¹⁷. This problem may be avoided implementing formally the following informal definition of the parameter of rationality:

Definition 5 (Maximum rationality – Informal). A reasoner R is maximally rational iff:

(r1) R believes all and only the logical consequences of the current epistemic situation;

(r2) R has a nontrivial set of beliefs.

The notion of maximum rationality is relative to a logic and to a notion of belief. Maximum rationality is relative to a logic because it is defined in terms of logical consequence and triviality, which are relative to a logic. The choice of a logic provides the

¹⁶ In the literature, the second requirement is usually expressed as ‘R has a consistent set of beliefs’. A set of beliefs is consistent iff it does not entail a contradiction. A set of beliefs is nontrivial iff it does not entail every sentence in the language. If the logic is explosive (see section 3), these requirements coincide. (Duc, 1995; E. Giunchiglia and F. Giunchiglia, 2001; Grim, 1988) drop the second requirement. However, this requirement is important for blocking a fully credulous reasoner, a reasoner that believes all sentences in the language, from being maximally rational.

¹⁷ As long as those beliefs do not contradict the second requirement. The existence of this phenomenon depends on the notion of belief used, but it holds for accessible and stable beliefs (see sec. 2)

normative content of the parameter of rationality. For example, the discussion about whether it is always irrational to have inconsistent beliefs is equivalent to the question about whether the relevant logic is consistent or paraconsistent. In the following, I will always talk about maximum rationality given a logic. The notion of maximum rationality is also relative to a notion of belief because the term “belief” used in Def. 5 is ambiguous among explicit belief, implicit belief, etc. In the following, ‘maximally rational^x_y’ denotes the parameter of rationality given a logic x and a notion of belief y (belief _{y}).

Most results of logical omnipotence are generated using supraclassical logics and the notion of explicit belief (e.g. Hintikka, 1962). For example, the parameter of rationality in Def. 5 exhibits the problem of logical omnipotence when it is interpreted using classical logic and explicit beliefs (in this paper, ‘classical logic’ always refers to first-order logic). Informally, reasoners explicitly believe ϕ iff a representation with that content is inscribed in their “belief box” (see Schwitzgebel, 2015, sec. 2.2.1). Consider the notion of explicit belief (belief_{ex}) in the model:

Definition 6 (Belief_{ex}). A reasoner $R = \langle KB; \pi \rangle$ believes_{ex} ϕ iff $\phi \in KB$.

This is the parameter of rationality given (a logic x with consequence relation) \models^x , defined in terms of beliefs_{ex}:

Definition 7 (Maximum rationality^x_{ex}). A reasoner $R = \langle KB; \pi \rangle$ is maximally rational^x_{ex} iff:

- (r1^x_{ex}) $KB \models^x \phi$ iff $\phi \in KB$;
- (r2^x_{ex}) $(\Sigma\phi) KB \not\models^x \phi$,

where Σ is the meta-linguistic “for some” (the meta-linguistic “for all” is often omitted, as in r1^x_{ex}). The parameter of rationality, when interpreted in terms of \models^c (the consequence relation of

classical logic) and beliefs_{ex}, exhibits the problem of logical omnipotence. This is the case because maximally rational^c_{ex} reasoners believe_{ex} all tautologies^c ($r1^c_{ex}$). There are infinitely many tautologies^c. Believing_{ex} infinitely many tautologies^c requires having infinitely many sentences in KB (Def. 6), but a finite reasoner cannot have infinitely many sentences in KB (Def. 4, finite memory).

2. Two strategies

The problem of logical omnipotence may be avoided by interpreting the parameter of rationality using a notion of belief different from belief_{ex}, as, for example, implicit belief. In general, reasoners implicitly believe ϕ when they believe ϕ independently of having a representation with that content inscribed in their belief box (Schwitzgebel, 2015, sec. 2.2.1). There are several developments of the notion of implicit belief in the literature. Here, ‘implicit belief’ denotes the crudest of these developments: reasoners implicitly believe the logical consequences of their beliefs_{ex} (Fagin et al., 2003, p. 363). Consider the notion of implicit belief (belief_{im}) in the model:

Denition 8 (Belief_{im}). A reasoner $R = \langle KB; \pi \rangle$ believes_{im} ϕ iff $KB \models^x \phi$.

This is the parameter of rationality given \models^x , defined in terms of belief_{im}:

Denition 9 (Maximum rationality^x_{im}). A reasoner $R = \langle KB; \pi \rangle$ is maximally rational^x_{im} iff:
 $(r1^x_{im})$ $KB \models^x \phi$ iff $KB \models^x \phi$;
 $(r2^x_{im})$ $(\Sigma\phi) KB \not\models^x \phi$.

The parameter of rationality, when interpreted in terms of \models^c and beliefs_{im} , does not exhibit the problem of logical omnipotence. But avoiding this problem comes with the price of ‘trivializing’ the parameter of rationality: requirement $r1^x_{im}$ is obviously trivial. In this interpretation, all reasoners with nontrivial KBs meet the parameter of rationality (a reasoner with $KB = \emptyset$ is maximally rational^x im given any \models^x). In fact, what a reasoner believes_{im} depends mostly on the parameter of rationality (and not on the reasoner's epistemic situation). This feature of the notion of belief_{im} defeats the purpose of keeping aside descriptive and normative considerations about reasoners.

I survey two strategies for avoiding the problem of logical omnipotence. The first strategy is to interpret the parameter of rationality in terms of accessible beliefs. Informally, the belief that ϕ is accessible to a reasoner when the reasoner is able to infer ϕ from the available information¹⁸. Consider the notion of accessible belief (belief_{ac}) in the model:

Definition 10 (Beliefs_{ac}). A reasoner $R = \langle KB; \pi \rangle$ believes_{ac} ϕ iff $\phi \in \pi(KB)$.

The set of beliefs_{ac}, $\pi(KB)$, is the union of the outputs of function π for KB and every positive integer i . Formally, $\pi(KB) = \bigcup_i \pi(KB; i)$.

This is the parameter of rationality given \models^x , defined in terms of beliefs_{ac}:

Definition 11 (Maximum rationality^x_{ac}). A reasoner $R = \langle KB; \pi \rangle$ is maximally rational^x_{ac} iff:

¹⁸ This is the definition of “belief” in (Konolige, 1986, p. 19): “A formula ϕ is said to be believed by an agent i , which we write $B_i\phi$ if it is either in the agent's initial knowledge base or else is derivable from the knowledge base by applying the agent's deduction rules.”

- (r1^{x_{ac}}) $KB \models^x \phi$ iff $\phi \in \pi(KB)$;
 (r2^{x_{ac}}) $(\Sigma\phi) \pi(KB) \not\models^x \phi$.

The parameter of rationality, when interpreted in terms of \models^c and beliefs_{ac}, does not exhibit the problem of logical omnipotence. Consider a reasoner $R_{ac}^c = \langle KB; \pi \rangle$ and an axiomatization of classical logic (e.g. Smullyan, 1995, ch. 8). Let $KB = \emptyset$. For each axiom schema in the axiomatization, consider an inferential schema with no premises and with the axiom schema as conclusion. For each rule in the axiomatization, consider an inferential schema with the same premises and conclusion. Consider an ordering for the terms and sentences in L (L is r.e.). Then the execution of function π for KB and some positive integer i may be (roughly) defined as follows: for $j = 1$ to $j = i$, (i) execute all inferential schema without premises instantiated to all possible combinations of the terms and sentences with positions $\leq j$ and (ii) execute all inferential schema with premises instantiated for all possible combinations of sentences in KB before step ii and terms with positions $\leq j$ ¹⁹.

Function π generates all and only the theorems of classical logic for $KB = \emptyset$. The loop generates all theorems of classical logic because it executes all rules of classical logic for all possible combinations of sentences in L and the axiomatization is complete (Smullyan, 1995, ch. 8). The loop generates only the theorems of classical logic because the axiomatization is sound (Smullyan, 1995, ch. 8). Also, classical logic is consistent. Then R_{ac}^c is maximally rational_{ac}^c.

Since $KB = \emptyset$, KB is finite. Function π is recursive because the number of operations executed by π for KB and an arbitrary integer i is finite. For $i = 1$, the number of operations executed by π is a product of the number of inferential schema without premises, the number of inferential schema with premises, and the number

¹⁹ The existence of such a function is a consequence of classical logic being r.e. (see Boolos et al., 2007, sec. 11).

of sentences in KB before step ii. Since the number of inferential schema is nite, this number is nite. For $i = n + 1$, the number of executed operations is the number of operations for $i = n$ plus the number of operations for $i = n + 1$. Those two numbers are finite for the same reasons as for $i = 1$. Then R_{ac}^c is finite.

The second strategy is to interpret the parameter of rationality in terms of stable beliefs. Informally, a reasoner has the stable belief that ϕ iff the reasoner could reason indefinitely from the available information, then there would be a moment such that the reasoner would believe_{ex} ϕ at every moment after that. Consider the notion of stable belief (belief_ω) in the model:

Definition 12 (Belief_ω). A reasoner $R = \langle KB; \pi \rangle$ believes_ω ϕ iff $\phi \in KB_{\omega}$.

Function π defines a reasoning sequence $KB_0, KB_1, \dots; KB_i, \dots$, where KB_0 is the initial KB of the reasoner and $KB_{i+1} = \pi(KB_i; i + 1)^{20}$. In this context, KB_{ω} , the set of beliefs_ω of a reasoner with reasoning sequence $KB_0, KB_1, \dots, KB_i, \dots$ is composed of the ϕ for which there is an i such that, for all $j \geq i$, $\phi \in KB_j$. Formally, $KB_{\omega} = \bigcup_i \bigcap_{j \geq i} KB_j$.²¹

This is the parameter of rationality given \models^x , defined in terms of beliefs_ω:

Definition 13 (Maximum rationality_ω^x). A reasoner $R = \langle KB; \pi \rangle$ is maximally rational_ω^x iff:

(r1_ω^x) $KB \models^x \phi$ iff $\phi \in KB_{\omega}$;

(r2_ω^x) $(\Sigma\phi) KB_{\omega} \not\models^x \phi$.

²⁰ In this case, for all i , $\pi(KB_i; i + 1)$ must designate how the reasoner would reason from KB_i . This adds additional structure to the model, but I think that this addition pays off.

²¹ The notion of belief_ω is related to defeasible enumeration (Pollock, 1995, p. 143), identification in the limit (Kelly, 1990), limiting recursion (Gold, 1965), trial and error predicate (Putnam, 1965), and defeasible consequence (Antonelli, 2005, p. 87).

The parameter of rationality, when interpreted in terms of \models^c and beliefs $_{\omega}$, does not exhibit the problem of logical omnipotence. R_{ac}^c is not only maximally rational $_{ac}^c$ but also maximally rational $_{\omega}^c$. This is the case because function π of R_{ac}^c is such that, for every i , $\pi(KB; i) \subseteq \pi(KB; i + 1)$. Then $\pi(KB) = KB_{\omega}$. Let $R_{\omega}^c = R_{ac}^c$. Then R_{ω}^c is maximally rational $_{\omega}^c$ for the same reasons that R_{ac}^c is maximally rational $_{ac}^c$. All KB output by π are finite because $KB_0 = \emptyset$ and each execution of function π has finitely many loops that add finitely many sentences to KB. The limiting knowledge base KB_{ω} has infinitely many sentences, but KB_{ω} is not an output of π . The function π of R_{ω}^c is recursive for the same reasons of that of R_{ac}^c . Then R_{ω}^c is finite.

3. Conclusions

Both strategies avoid the problem of logical omnipotence in classical settings, but they differ in an essential feature: whereas the notion of belief $_w$ is sensitive to the order of inferences, the notion of belief $_{ac}$ is not. As a consequence, the beliefs $_{ac}$ and beliefs $_{\omega}$ of a reasoner do not always coincide. This distinction doesn't show up in classical settings because maximally rational $_{\omega}^c$ reasoners do not need rules for deleting sentences. However, the notion of belief $_{ac}$ and the notion of belief $_{\omega}$ yield different parameters of rationality in nonmonotonic settings, where maximally rational reasoners need rules for deleting sentences. In those settings, it is easy to construct cases in which a reasoner believes $_{ac} \phi$, but does not believe $_{\omega} \phi$. For example, suppose that $R = \langle KB; \pi \rangle$ is such that $\phi \in KB$, $\pi(KB; 1)$ deletes ϕ and adds to KB, and $\pi(KB; i)$ does nothing for every $i > 1$. In this case, R believes $_{ac} \phi$ because $\phi \in \pi(KB; 2)$ but R does not believe $_w \phi$ because $\phi \notin KB_i$ for every $i > 1$ (see Pollock, 1995, p. 132, for a similar case).

Bibliography

- Antonelli, A. (2005). Grounded Consequence for Defeasible Logic.
- Baltag, A., Bezhanishvili, N., Özgün, A., & Smets, S. (2013). The topology of belief, belief revision and defeasible knowledge. In D. Grossi, O. Roy, & H. Huang (Eds.), *Logic, rationality, and interaction* (pp. 27).
- Berto, F. (2017). Impossible Worlds and the Logic of Imagination. *Erkenntnis*, 82(6), 1277-1297.
- Binkley, R. (1968). The Surprise Examination in Modal Logic. *Journal of Philosophy*, 65(5), 127-136.
- Blackburn, P., de Rijke, M., & Venema, Y. (2001). *Modal Logic*.
- Böerger, E., Grädel, E., & Gurevich, Y. (1997). The Classical Decision Problem.
- Boolos, G., Burgess, J., & Jerrey, R. (2007). *Computability and Logic*.
- Boyd, K. (2018). Environment luck and the structure of understanding. *Episteme*, 115.
- Chalmers, D. (2010). The Character of Consciousness.
- Church, A. (1936). A Note on the Entscheidungsproblem. *Journal of Symbolic Logic*, 1, 40-41.
- Colyvan, M. (2013). Idealisations in Normative Model. *Synthese*, 190, 1337-1350.
- Davidson, D. (1965). Theories of Meaning and Learnable Languages. In Y. Bar-Hillel (Ed.), *Proceedings of the International Congress for Logic, Methodology, and Philosophy of Science* (pp. 317).
- de Finetti, B. (1937). La Prévision: Ses Lois Logiques, Ses Sources Subjectives. *Annales de l'institut Henri Poincaré*, 7(1), 168.
- Duc, H. N. (1995). Logical Omniscience vs. Logical Ignorance on a Dilemma of Epistemic Logic. In *Proceedings of the 7th Portuguese Conference on Artificial Intelligence: Progress in Artificial Intelligence* (pp. 237-248). EPIA '95.
- Fagin, R., Halpern, J. Y., Moses, Y., & Vardi, M. Y. (2003). *Reasoning About Knowledge*. The MIT Press paperback series.

- Frigg, R. (2006). Scientific Representation and the Semantic View of Theories. *Theoria*, 55, 49-65.
- Garber, D. (1983). Old Evidence and Logical Omniscience in Bayesian Confirmation Theory. In *Testing Scientific Theories* (Vol. 10, pp. 99-131). Minnesota Studies in the Philosophy of Science. University of Minnesota Press.
- Giunchiglia, E., & Giunchiglia, F. (2001). Ideal and Real Belief About Belief. *J. Logic Computat*, 11, 157-192.
- Gold, E. M. (1965). Limiting Recursion. *The Journal of Symbolic Logic*, 30, 28-48.
- Grim, P. (1988). Logic and Limits of Knowledge and Truth. *Noûs*, 22(3), 341-367.
- Haack, R. J. (1978). Davidson on learnable languages. *Mind*, 87(346), 230-249.
- Halpern, J. Y., & Moses, Y. (1985). Towards a Theory of Knowledge and Ignorance: Preliminary Report. In *Logics and Models of Concurrent Systems* (pp. 459-476).
- Harman, G. (1986). *Change in View: Principles of Reasoned Revision*.
- Hintikka, J. (1962). Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions.
- Jago, M. (2006). Hintikka and Cresswell on Logical Omniscience. *Logic and Logical Philosophy*, 15(4), 325-354.
- Jarvis, B. (2013). Knowledge, cognitive achievement, and environmental luck. *Pacific Philosophical Quarterly*, 94(4), 529-551.
- Kaneko, M., & Suzuki, N. (2011). A Measure of Logical Inference and Its Game Theoretical Applications. In *LORI* (Vol. 6953, pp. 139-150). Lecture Notes in Computer Science.
- Kelly, K. (1990). Learning Theory and Descriptive Set Theory. Department of Philosophy. Paper 464. <http://repository.cmu.edu/philosophy/464/>.
- Klein, P. D. (1992). Certainty. In J. Dancy & E. Sosa (Eds.), *A companion to epistemology* (pp. 61-64). Oxford: Blackwell.

- Kolmogorov, A. (1950). *Foundations of Probability* (2nd Edition).
- Konolige, K. (1986). *A Deduction Model of Belief*. San Francisco, CA, USA: Morgan Kaufmann Publishers Inc.
- Konolige, K. (1991). *Quantification In Autoepistemic Logic* (tech. rep. No. 510). AI Center, SRI International.
- Kraus, S., Lehman, D., & Magidor, M. (1990). Nonmonotonic Reasoning, Preferential Models and Cumulative Logics. *Artificial Intelligence*, 44(1-2), 167-207.
- Makinson, D. (1994). General Patterns in Nonmonotonic Reasoning. In D. Gabbay, C. Hogger, & J. Robinson (Eds.), *Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming*, volume 3 (Chap. General Patterns in Nonmonotonic Reasoning, pp. 35-110). Oxford and New York: Oxford University Press.
- McCarthy, J. (1980). Circumscription - A Form of Non-Monotonic Reasoning. *Artificial Intelligence*, 13, 27-39.
- Menzel, C. (2016). Possible Worlds. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016).
- Menzies, P. (1998). Possibility and Conceivability: A Response-Dependent Account of Their Connections. In R. Casati (Ed.), *European review of philosophy*, volume 3: Response-dependence: (pp. 255-277). Stanford.
- Moore, R. C. (1985). Semantic Considerations on Nonmonotonic Logic. *Artificial Intelligence*, 25, 759-4.
- Nute, D., & Cross, C. (2002). Conditional Logic. In D. M. Gabbay & F. Guenther (Eds.), *Handbook of Philosophical Logic* (pp. 198).
- Pollock, J. (1987). Defeasible Reasoning. *Cognitive Science*, 11(4), 481-518.
- Pollock, J. (1990). *Nomic Probability and the Foundations of Induction*.
- Pollock, J. (1995). *Cognitive Carpentry: a Blueprint for How to Build a Person*. The MIT Press.
- Putnam, H. (1965). Trial and Error Predicates and the Solution to a Problem of Mostowski. *The Journal of Symbolic Logic*, 30(1), 49-57.

- Ramsey, F. (1926). Truth and probability. In R. Braithwaite (Ed.), *The foundations of mathematics and other logical essays* (Chap. 7, pp. 156-198).
- Reed, B. (2011). Certainty. In E. N. Zalta (Ed.), *The stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2011). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Reiter, R. (1980). A logic for default reasoning. *Artificial Intelligence*, 13(1-2), 81-132.
- Schlipf, J. S. (1986). How Uncomputable is General Circumscription? In *LICS* (pp. 92-95).
- Schwitzgebel, E. (2015). Belief. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Shin, H. S., & Williamson, T. (1994). Representing the Knowledge of Turing Machines. *Theory and Decision*, 37(1), 125-146.
- Smullyan, R. M. (1995). *First-order Logic*. Dover books on advanced mathematics. Dover.
- Stalnaker, R. (1991). The Problem of Logical Omniscience, I. *Synthese*, 89(3), 425-440.
- Stalnaker, R. (1994). Nonmonotonic Consequence Relations. *Fundamenta Informaticæ*, 21, 721.
- Stalnaker, R. (2006). On Logics of Knowledge and Belief. *Philosophical Studies*, 128(1), 169-199.
- Stanley, J. (2008). Knowledge and Certainty. *Philosophical Issues*, 18(1), 35-57.
- Unger, P. (1975). Ignorance: A case for scepticism.

Humean cum Counterfactual Skepticism and Epistemic Deontology

Frode Alfson Bjørdal

§1 Abstract

We present a strategy to avoid versions of Humean and counterfactual skepticism based upon a deontologist theory of justification, a partial guideline for how to side step Gettier problems for certain statements and the assumption that certain statements are compelling. As an upshot the threats of Humean skeptical arguments disappear for some subjects and classes of statements.

§2 Humean Skepticism

David Hume in effect pointed out that inductive arguments are not valid, and argued that our inductively grounded prognoses for the future are only certain in as far as we can be certain about some uniformity principles which would themselves be as much in need of justification as the prognoses considered to begin with. Humean skepticism may e.g. question particular statements concerning causality holding between events and some statements concerning the future.

§3 Counterfactual Skepticism

Statements like *If I had jumped unequipped from here I would have fallen quickly downwards* as uttered by someone on the top of Matterhorn fall under the spell of Humean-like skepticism, for such statements go beyond what we can observe with our senses or establish by ratiocination. We call this form of skepticism *counterfactual skepticism* because the statement in doubt has a counterfactual form.

§4 The Occasional Irrelevancy of the Future

An advantage with expressing exemplifications of Humean like skepticism with counterfactuals as in §3 is that such expressions do not invoke future states of the world. As a consequence we do not in such cases need to fend off or preoccupy ourselves with such temporal delicacies as the truth values of future contingents, and so we do not need special metaphysical assumptions concerning the reality of the future.

§5 Gettier Resistency

We say that a statement q is *Gettier resistant* just if q is known by the subject if, and only if q is true and the subject believes q and the subject is justified in believing q . The definition of classes of Gettier resistant statements may be sensitive e.g. to what subject it is for, but we will here concentrate upon just one imagined subject and context so variations in extension will largely be avoided.

§6 Private Interferential Counterfactual Statements

We take a statement of the form *If I had done p , then q would have happened* to be a private interferential counterfactual

statement; it is *private* because it invokes the first person as subject, and *interferential* because it invokes the subject as an agent.

§7 Immediate Private Interferential Counterfactual Statements

We take *immediate* private interferential counterfactual statements to be private interferential counterfactual statements with the additional requirement that p and q are concerned with the subject's spatiotemporal vicinity so that the subject can promptly observe whether q if the subject does p and the subject is moreover able to deliberate clearly as to whether to do p or not to do p . An *outlook* is an immediate private interferential counterfactual statement.

§8 Outlooks and their Gettier Resistancy

We assume that outlooks are Gettier resistant. This means as per §5 that an outlook is known by the subject just if it is justified, true and believed.

§9 Futuristic statements and their Gettier Resistancy

A statement of the form *It will always be the case that p* is a futuristic statement, and a statement is a futuristic statement if it is the negation of a futuristic statement or a disjunction of two futuristic statements. We will assume that futuristic statements are Gettier resistant.

§10 Epistemological Deontology

We presuppose a theory of justification known as *epistemological deontology* which takes a subject to be *justified*

in believing something just if it is *epistemologically permitted* that the subject believes it.

§11 Kant's Law

Kant's Law is the idea that '*ought*' implies '*can*', i.e. that if it ought to be the case that a certain state of affairs obtains then it is also physically possible for that state of affairs to obtain. We assume that Kant's Law is true, and also as regards the epistemic notion of duty correlated with epistemic permissions by the interdefinability that believing *q* is epistemologically permitted for a subject just if it is not the case that believing *not-q* is an epistemological duty for the subject. So we have that a subject epistemically ought to believe a proposition just if the subject has an epistemic duty to

believe the proposition. Kant's Law in epistemic contexts is that if a subject has an epistemic duty to believe a proposition *q* then it is physically possible for the subject to believe the proposition *q*.

§12 Epistemic Deontology and Doxastic Voluntarism

Epistemic deontology has come under attack on account of the supposition that doxastic attitudes are not under voluntary control. Given the assumption that beliefs are not under voluntary control, it is then assumed that epistemological deontology does not make sense on account of Kant's Law as per §11. I disagree with the tenet that no beliefs are under voluntary control, and e.g. think that persons who chose to climb Matterhorn thereby also chose to believe that they are climbing Matterhorn. There are more interesting cases of voluntary control over beliefs related to for example stereotypes and ideology, and we occasionally do expect and hope of others that they educate themselves to abandon extremist views such as e.g. with anti vaccination attitudes. Often

changes of opinion do occur as a result of deliberation, as when persons do jury duty. Of course, many beliefs are not under voluntary control. Nevertheless, the adoption of Kant's Law as per §11 together with epistemic deontology does not logically require or entail that the subject on occasions may believe a proposition and also may believe the negation of the proposition.

§13 Physical Necessity and Compelling Propositions

A state of affairs q is physically necessary if, and only if the state of affairs $not-q$ is not physically possible. A proposition q is *compelling* for a subject S if, and only if it is physically necessary for S to believe that q . We do not presuppose any particular semantics for physical necessity, and the intended meaning of *it is physically necessary that S believes q* may also be captured by saying that *S is not able to not believe that q* .

§14 Compelling Propositions are Justified

Suppose proposition q is compelling for subject S in the situation, so that it is physically necessary in the situation that S believes q . By interdefinability it follows that it in the situation is not physically possible for S to not believe q . By a doxastic application of *Kant's Law* it follows that if it ought to be that it is not the case that S believes q then it is physically possible that it is not the case that S believes q . As we suppose q is compelling, it follows by modus tollens that it is not the case that it ought to be the case that it is not the case that S believes q . By the mutual inter definability of obligation and permission it follows that it is permitted that S believes q . Consequently, by the theory of justification set out in §10 it follows that S is justified in believing q . It thus follows that compelling propositions are justified. Notice that this is a quite general result which holds for all kinds of propositions that are compelling to a subject. Observe that one odd

and seemingly unacceptable feature of our theory of justification is that even crazy beliefs are justified if compelling; but this is not such a high cost, and our theory does not have as a consequence that the adduced crazy belief is true.

§15 Compelling Outlooks

We assume that some outlooks are compelling, i.e. that some immediate private interferential counterfactual statements are such that the subject is not able to refrain from believing in them. The statement *If I had jumped unequipped from here I would have fallen quickly downwards* in §3 uttered by someone on the top of Matterhorn is an example of an outlook which is compelling for the utterer, whose name is *Matterson*.

§16 The Compelling and Justified Matterhorn Outlook

We have assumed that Matterson's outlook to the effect that he or she would have fallen quickly downwards if jumping unequipped from Matterhorn is a compelling statement for Matterson while upon Matterhorn. The example we use is dramatic in order to underline the extent to which propositions can be experienced as compelling. By §14 it follows that Matterson is justified in believing that he or she would have fallen quickly downwards if he or she had jumped unequipped from Matterhorn.

§17 Believing the Matterhorn Outlook

We assume that Matterson while on the top of Matterhorn indeed does believe that he or she would have fallen quickly downwards if jumping unequipped from Matterhorn. The reasonable skeptic does not doubt that Matterson so believes.

§18 The Veracity of the Matterhorn Outlook

We assume that it is indeed true that Matterson would have fallen quickly downwards if he or she had jumped unequipped from Matterhorn. Again, reasonable people agree.

§19 The knowledge of the Matterhorn Outlooks

Given our assumption in §8 that outlooks are Gettier resistant, and given §§14-18, it follows that Matterson knows that if he or she had jumped unequipped from the top of Matterhorn then he or she would have fallen quickly downwards.

§20 A skepticism à la Hume, and its resolution

Consider the statement *There will be daylight again* as uttered and considered during the darkness of night by Marta. The statement Marta considers is threatened by traditional style Humean skepticisms, without the need for counterfactual machinery.

§21 On why Marta Knows there will be daylight again

By §9, Marta's statement *There will be daylight again* is futuristic and so Gettier resistant and known just if justified and true and believed. Further, the proposition *There will be daylight again* is compelling for Marta, as per §13, so Marta is justified in believing that there will be daylight again. Further, not even the skeptic thinks that Marta does not believe that there will be daylight again or that there will not be day light again; so we can claim that Marta believes the proposition that there will be daylight again and that it is true that there will be daylight again. Taking stock, by invoking §5 and §9 it follows that Marta knows that there will be daylight again.

§22 Conclusion

We have considered two statements which give information that go beyond what we can directly perceive or establish by ratiocination and so beyond the type of knowledge sanctioned by skeptical philosophers as David Hume. Our result is that the subjects thinking about the statements we put forth, and which are prone to fall prey to Humean like skepticism, indeed do know the statements. These anti skeptical results readily generalize to related skepticisms by adapting the methods and assumptions we invoked. So we may e.g. develop anti Cartesian strategies or strategies to counter skepticisms with respect to the existence of the past or the external world or other minds and more.

Universitetet i Oslo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

The Limits of Antiskeptical Infallibilism

Gregory Stoutenburg ¹

Fallibilism, Infallibilism, and a *Reductio* Argument

Infallibilism about knowledge—the view that a necessary condition of knowing that a proposition is true is that one’s basis for believing the proposition is sufficient for the proposition’s truth—has enjoyed a slight renaissance over the past two decades due (probably) to the influence of Williamson’s *Knowledge and Its Limits* (2000), which espoused an antiskeptical infallibilism.² At least since Gettier, epistemologists have commonly accepted a version of fallibilism.³ The skeptical threat of infallibilism is easy to spot: if knowing requires having a basis for belief so secure that it is *impossible* that one’s belief is false given one’s basis for belief, and if furthermore, as is plausible, we rarely or never have such excellent grounds for belief, then there is little or nothing that we know. The appeal of fallibilism as the view to take on pain of widespread

¹ Visiting Assistant Professor of Philosophy at York College of Pennsylvania. gstoutenburg@ycp.edu

² The definition of “infallibilism” is itself a matter of dispute. It has been defined as the thesis that when one knows that *p*, one’s basis for belief ‘entails’ that *p*; that when one knows that *p*, $\Pr(P) = 1.0$; and that when one knows that *p*, it is impossible that one’s belief is false relative to one’s basis for belief (Dodd 2011, Dutant 2016, Reed 2002). I prefer my gloss in terms of a basis for belief that is sufficient for truth because it avoids concerns about knowledge of necessary truths and does not presuppose that all evidence is propositional. The language of a basis for belief ‘guaranteeing’ the truth of the belief has similar advantages.

³ Dutant (2015) argues (to me, convincingly) that a kind of internalist infallibilist view about knowledge is historically the dominant view, and that only after Gettier (1963) that fallibilism became popular.

skepticism is obvious. But if a plausible *non-skeptical* version of infallibilism is tenable, then this advantage of fallibilism is illusory.

And that is a good thing, because fallibilism struggles mightily to accommodate several strong intuitions about knowledge, among them: that concessive knowledge attributions are self-contradictory (Dodd 2010, Dougherty and Rysiew 2009, 2011, Lewis 1996, Stanley 2005), that knowledge is closed under known entailment (Carter 2011, Feldman 1995, Sharon and Spectre 2012, Stine 1976), and that knowledge is incompatible with luck (Pritchard 2005, 2010, Stoutenburg 2015, 2018). But the argument that I will use to motivate infallibilism in this paper focuses on two ideas that I think are ultimately contradictory. The first is that when one knows that p it is impossible for one that not- p . The other is that one often knows that p when the connection between knowing that p and one's support for p is insufficient for the truth of p . It is easy to show that those two claims are contradictory, which is bad news for fallibilism.

Here are those claims again:

- 1: One can come to know that p without one's basis for belief guaranteeing that p .
- 2: If S knows that p , then not- p is epistemically impossible for S .

(1) and (2) jointly imply a contradiction. It might be easy for you to see the contradiction. (1) implies that one can know when it is possible that one's belief is false. (2) says that whenever one knows, it is not possible that one's belief is false. I think the contradiction is obvious, but it can be spelled out in more detail:

Assume for *reductio* that (1) S can come to know that p without S 's basis for belief guaranteeing that p and (2) that if S knows that p , then not- p is epistemically impossible for S . Suppose that S 's true belief that p is very highly probable, for S , relative to S 's basis for belief. Perhaps S believes that p because S trusts a very reliable source that claims that p , or S calculated that the odds of p are extraordinarily high. Still, that does not *eliminate* the possibility that p is false, relative to S 's basis for belief. So, p is

possibly false (for S, and relative to S's basis for belief). Yet most epistemologists would grant that the bases for belief just indicated are regularly used to acquire knowledge. So, let us grant, in accordance with (1), that S knows that p. If so, then according to (2), it is not possible for S that p is false. But we said a moment ago that it is possible for S that p is false. Contradiction.

Fallibilists are clearly committed to (1). So, they must give up (2). But (2) is plausible, which tells against fallibilism.

Perhaps a particular example will help with finding the contradiction. Here is one:

I believe that I had eggs for breakfast, several hours ago. I believe this based on memory, as I am now at work and there are no eggs in sight. I may take myself, and ordinarily would, to know that I had eggs for breakfast: if I were asked, "Do you know what you had for breakfast?" I would reply, "Yes: eggs." If later, I were offered either a donut or eggs, I might reason, "I can take the donut without guilt, because I already had some protein today when I ate eggs..." and so on. So, since I take myself to know that I had eggs, I take it that the possibility that I actually did not have eggs is no possibility at all.

Of course, I also know that memory is fallible. We misremember and confabulate. My belief that I had eggs for breakfast is based on memory. So, I am forced to conclude that it is possible that I merely seem to remember having eggs when I had something else for breakfast or no breakfast at all. Perhaps I had eggs yesterday and mistakenly regarded that memory as a memory of this morning instead of yesterday morning. In any case, I admit that it is possible that I did not have eggs for breakfast.

When I take myself to know something based on memory, I think of that belief as not possibly false. When I consider that my basis for belief is fallible, I think of that belief as possibly false. One of these must go. That is the point of the *reductio* argument.⁴

⁴ I am not the first to notice that fallibilism is in tension with the idea that knowing implies that one's belief is not possibly false (DeRose 1991, Reed 2013, Weatherson and Egan 2011). However, I

Antiskeptical Infallibilism: E=K and Safety

Timothy Williamson is sometimes thought of as an infallibilist because of his commitment to the thesis that knowledge and evidence are identical (“E=K”) (2000). If my evidence includes p , then I know p ; and if I know p , then my evidence includes p . Trivially, then, all known propositions have a probability of 1.0 on one’s evidence, because the probability of anything given itself is of course 1.0. This kind of infallibilist view is subject to the *reductio* argument that I just gave. Suppose that I form the belief that I ate eggs for breakfast based on my apparent memory, and further suppose that I really did have eggs and that there are no other oddities in the background (e.g. no Gettier stuff is going on). Then most would grant that I know that I had eggs for breakfast. According to E=K, *that I had eggs for breakfast* is a part of my evidence. So, the probability that I had eggs for breakfast is 1.0. But I also recognize that it is possible that my memory has failed me, as it sometimes does. And if it is possible for me that p , then the probability for me that p must be above 0.⁵ So, the probability that I did *not* have eggs for breakfast is greater than 0. So, the probability that p is 1.0 and the probability that not- p is greater than 0. Contradiction.⁶

I think the mistake here is to claim that one can assign probability 1.0 to propositions that one comes to believe inductively (cf. Littlejohn 2011). There are two possible implications of this. One is that fallibilism is true after all, so we

offer this as an argument against fallibilism and as a constraint on plausible versions of infallibilism. An implicit assumption that I will not defend in this paper is that epistemic invariantism is true.

⁵ This is an attempt at glossing possibility-language as probability-language, but nothing very substantial rides on it. Dodd (2011) defines infallibilism probabilistically. The issue is tricky, though, since one might combine a safety theory of knowledge with an infallibilist view, and some safety theorists deny that probable alternatives are close alternatives. See Rabinowitz (2018).

⁶ Similar arguments against specifically Williamson’s views about evidence and knowledge feature in Dodd (2007), Littlejohn (2011), and Dunn (2014).

should not assign a probability of 1.0 to all that many propositions, and that is fine because we still get to call those propositions knowledge. The alternative is that we do not know propositions like “I had eggs for breakfast”. Neither option is satisfying for one interested in non-skeptical infallibilism.

Is there a better option? Intuitively one has *infallible* knowledge of having had eggs for breakfast only if it is *impossible* that one did not eat eggs, relative to one’s basis for believing that breakfast included eggs. Whatever exactly eliminating a possibility amounts to, the no-eggs possibility is no possibility at all if one has infallible knowledge of having had eggs for breakfast. It is not plausible that inferentially-supported beliefs could meet that standard.

A more plausible candidate for an antiskeptical version of infallibilism is Julien Dutant’s (2016) safety-based view. His safety theory has a few components. The first is the safety condition on knowledge itself: “S knows that p...only if S’s belief that p...is *sufficiently epistemically unlike* any false belief” (150). A belief counts as knowledge only if (note that the claim as phrased is only a *necessary* condition) that belief is, epistemically speaking, not like any false belief. Safety, phrased in this way, implies infallibilism so long as *being sufficiently unlike* is absolute: one’s true belief that p is knowledge only if it is *completely* epistemically unlike any false belief.

The second important feature is the concept of ‘epistemic likeness’ that features in the definition of generic safety. Crucially, the concept of epistemic likeness is eventually replaced with the concept of epistemic *peerhood*, as the relation that interests Dutant must be asymmetric for reasons discussed below.⁷ More important than whether the relation is symmetrical or asymmetrical, though, is the character of the relation itself. Dutant recognizes that an

⁷ As far as semantic concerns go, “peerhood” sounds like it expresses a symmetrical relation, just as “likeness” does.

account of epistemic peerhood given in terms of internal indistinguishability would allow that ordinary subjects and subjects deceived by a Cartesian demon have beliefs that are epistemically alike, and that, combined with safety, would imply that the ordinary believer lacks ordinary knowledge.⁸ So, some account of the epistemic peerhood relation is needed other than internal indistinguishability. In attempting motivate his account of the relation, Dutant offers some intuitions about knowledge. The first is that if one holds a single ticket in a fair lottery with 1,040,000 tickets and a single guaranteed winner, one does *not* know that one's ticket will lose. Even if one formed the true belief that a particular ticket (*de re*) is the winner, one would believe similarly of any other ticket. Beliefs about individual tickets being the winning ticket are epistemic peers in this way. One's true belief that one's ticket will lose is not knowledge, for even if the ticket does lose, the belief *my ticket will lose* has as its peers many false beliefs, namely every belief that one would have had about the other, losing tickets, had one held one of *those* tickets instead of *this* one. So, in keeping with intuition, one cannot know that one's ticket will lose in a lottery with this sort of setup. (Presumably, the result will generalize to a fair lottery with a guaranteed winner and as many tickets as you like, since any true belief about a particular ticket being a winner will have many false peers.)

The other motivating intuition about knowledge that Dutant uses to flesh out an account of epistemic likeness is the intuition that one *can* know that throwing twenty fair coins will *not* result in all twenty coming up heads. There is some intuitive pull here, as we often say that we do know such things. Personally, I do not feel the intuition for that verdict very strongly, as the coin flip case no less than the lottery case plainly leaves open the *possibility* of false belief, but perhaps I am too much of a committed infallibilist.

⁸ In that case both subjects would lack knowledge, but only the deceived believer would lack knowledge on account of *false* beliefs.

Nevertheless, Dutant points out that those who think knowledge in lottery cases is impossible but who also think we can know ordinary propositions about the world need some account of the distinct verdicts. As he argues, if we cannot know in the coin toss case, then we cannot know much about the world, because the occurrence of many common physical processes is about as improbable as twenty coins coming up heads in a row, but we think we know in such ordinary cases. Dutant uses the examples of the 1,040,000 ticket lottery and twenty fair coins all landing heads because the probabilities are almost the same. So, the question is: What makes lottery ticket beliefs peers and coin toss beliefs non-peers, such that one lacks knowledge in the former case, but has it in the latter case?

Dutant's answer is that while all beliefs about particular lottery tickets being losers are epistemic *peers* of each other, not all beliefs about coin tosses are each other's peers. That is why mere similarity between true beliefs and false beliefs is not the belief-destroying property respected by the safety condition: true lottery beliefs are similar to false lottery beliefs, just as true coin toss beliefs are similar to false coin toss beliefs. But since Dutant thinks that we can have advance knowledge about coin flips but not about lottery outcomes, there must be some *asymmetric* relation that obtains in coin cases but not in lottery cases. Remember, a true belief is knowledge only if it is *peerless*.

The suggestion is that beliefs about the outcomes of coin flips are similar only to other beliefs about outcomes of coin flips *that are formed in circumstances with similar actual frequencies of outcomes of the same kind*. (Suppose that) in the history of coin flips, heads come up about half of the time.⁹ So, peers of my belief

⁹ Externalists often make unjustified assumptions about the truth-values of contingent propositions. In assuming that we know that not all twenty coins will land heads, Dutant is assuming that heads and tails come up with roughly equal frequency. No one knows if that is the case. Similarly, externalists who think that we know truths about the external world assume that our belief-forming mechanisms typically result in true belief: but again, there is no additional reason offered as to why we should believe this.

that not all will come up heads are only those beliefs that are formed in circumstances that are *at least as normal* as the circumstances that I am now in. Thus, I can know that not all twenty coins will come up heads because that possibility is *highly* dissimilar to the actual scenario, dissimilar enough that the beliefs *that not all twenty come up heads* and *that half come up heads* are *not* peers. Dutant compares the role played by actual outcomes in his account with the role played by the environment in some accounts of knowledge. As he puts it, “the all-heads scenario belief differs from the half-heads scenario one like a fake barns scenario belief differs from an ordinary-barns scenario one” (159). In both pairs of cases, one’s knowledge depends upon the structure of the world that one is in.

Thus whether or not one can know that some run of tosses will result in a particular outcome has nothing to do with how many ways the results *could* turn out and everything to do with how close the predicted result is to how similar runs *actually* turn out.¹⁰ So, if the actual heads result of flipping twenty coins is 0.5, and the belief one had formed was that half of the coins would come up heads, then that belief’s peers *should* include the belief that eleven coins will come up heads and that nine come up heads, since 11/20 coming up heads is very similar to 10/20 coming up heads, and as 9/20 coming up heads is also similar to 10/20 coming up heads.

But that account of peerhood implies that we can have knowledge of all sorts of things that we intuitively cannot know. Assuming Dutant’s account of belief-peerhood, it should be possible to know, prior to flipping twenty coins, that *about half* of the flips will come up heads. I stipulate “about half” to cover the

¹⁰ In spelling this example out, Dutant says: “Let p be the proposition that not all coins will fall heads. Suppose in the actual outcome the frequency of heads is exactly heads. Then the belief in p I actually form is very similar to the beliefs in p I would form if the outcome had a frequency of heads of 1 above or below half. It is slightly less similar to the beliefs I would form if the outcome had a frequency of 2 above or below half...[T]he outcome plays a role analogous to that of the ‘circumstances’ or ‘environment’ in the Gettier literature...” (158-9).

range of outcomes that count as peers of the belief that *exactly half* are heads.¹¹ Then there will be no false peers of the ‘about half’ belief because all beliefs that are outside of the ‘about half’ range will be normal only in circumstances that are sufficiently distant from the actual circumstances, wherein half of coin tosses come up heads. So, given Dutant’s account, one can know in advance of flipping twenty coins that about half of them will come up heads. But obviously it is *possible* relative to everything the subject reasonably believes that the result will not be about half-heads, given the equal probability of any particular outcome. So, Dutant’s account does not provide a satisfactory way out of the *reductio*.

One interested in defending this kind of infallibilist view should note further implausible consequences. It is not only beliefs about the results of future coin tosses that can be known. Once the principles used to generate that knowledge are understood, it turns out that we can have *infallible* knowledge of all kinds of facts that intuitively we just cannot know. Using this account, we can know that there are zebras in the pen rather than cleverly-disguised mules, because in the actual world zoos put zebras, and not cleverly-disguised mules, in pens, so there are no false peers of the belief that *there are zebras and not cleverly-disguised mules in the pen*. We can come to know that local circumstances of perception are normal, because there are no false peers of the belief that *local circumstances of perception are normal*. We can come to know that we are not brains in vats because the belief that *I am not a brain in a vat* has no false peers. A crucial motivation behind Dutant’s account of epistemic peerhood is resisting the skepticism that is normally thought to accompany an *internalist* version of

¹¹ In correspondence, Dutant notes (correctly, I think) that “about half” is vague: it could mean within 1 heads result of 0.5 distribution, or it could mean 2, or it could mean 3. The boundaries of “about half” are just not sharp. But I do not think that undermines my argument. Intuitively, we can have beliefs with contents that say ‘approximately such-and-such’ without the content of that belief being equivalent to any more precise number.

infallibilism, but as we see here, this *externalist* infallibilist view makes “infallible” knowledge far too easy to have.

There are a few replies available to Dutant. One is to deny that beliefs that involve circumstances that are *less* normal than the actual circumstances are really peers. Let us stipulate for the sake of argument that by “about half” we mean “within 1 of half”. So, about half ranges from $9/20$ - $11/20$ heads. But, if epistemic peerhood only extends to beliefs that are *at least as normal* as the target belief, then my belief that within 1 of half of the flips come up heads *will not* have as a peer the belief that $8/20$ or $12/20$ come up heads. That proposal is *ad hoc*, as it is hard to see what would motivate putting the margin between knowledge and non-knowledge in *exactly* that spot aside from a desire to protect a favored theory.

Another reply is to claim that a belief’s peers include those that are not *significantly* less normal than the belief. This would allow us to avoid the consequence that the belief that $8/20$ come up heads is *not* a peer of the belief that $9/20$ come up heads. But with that revision, the account is now a kind of *fallibilism*: one can know that p when one’s belief that p *does* have some false peers: for example, I could know that about half of coins will come up heads even though I would believe similarly if $8/20$ or $12/20$ came up heads. To really call a view infallibilist requires at least, it seems to me, that one’s basis for belief is *sufficient* for the truth of the belief. With this reply, however, one gives up sufficiency, for it would be possible to be highly justified in believing that my coin will land ‘about’ heads (between $9/20$ - $11/20$ heads) when it just *might* land $15/20$ heads, even though the belief that the coin would land $15/20$ heads is supposedly not to be considered a peer. Combining that with closure allows one to argue thus:

1. I know that my coin will land about half heads.
2. If (1), then I can know that my belief will not land $15/20$ heads.
3. Therefore, I can know that my coin will not land $15/20$ heads.

I went from a claim about my advance knowledge of coin flips to a conclusion that, intuitively, is false, for I lack any basis for believing that my coin will not delivery *precisely* that result.

Similarly, bracketing some technicalities just raised, I should be able to argue this way:

1. I know that my coin will land about half heads.
2. If (1), then I can know that coins in my environment usually land heads, or near enough to half-heads.
3. Therefore, I can know that coins in my environment usually land heads, or near enough to half-heads.

Is the threat of skepticism really so great that we should allow that one can infer facts about one's environment based on one's allegedly infallible knowledge about future outcomes? But the point remains: it is very hard to accept the idea that one can have infallible knowledge that *p* when a necessary condition of knowing that *p* is that certain truths hold about the circumstances of belief-formation, when one has no *prior* knowledge that those truths do indeed hold: knowledge that, intuitively, is constitutive of one's knowing that *p* (cf. Wright 2007).

In concluding this section I will reply to an objection that sometimes comes up when discussing this argument. The objection is that perhaps a relevant alternatives account of knowledge could navigate through the dilemma I posed in the *reductio* argument, by allowing that one can have ordinary knowledge by discarding 'irrelevant' possibilities of error *and* by claiming that when one knows that *p* in such a way then one's belief that *p* is not possibly false. But a not-*p* possibility, even one that is allegedly irrelevant, remains a possibility, and so long as it does it is false to say that my belief that *p* is not possibly false when the 'irrelevant' not-*p* possibility remains uneliminated.¹² To see

¹² It is for this reason that a relevant alternatives view is a kind of fallibilism. Nevertheless, this objection surfaces from time to time.

this requires no more than repeating the argument I gave above. Suppose that I know that I have hands and that one irrelevant possibility is that I am a handless brain in a vat stimulated in such a way as to make it appear to me as though I have hands. Then I can reason thus:

1. I know that I have hands.
2. If (1), then I can know that I am not a handless brain in a vat.
3. Therefore, I can know that I am not a handless brain in a vat.

We can add an alternative conclusion by supplementing this argument with the further claim that all infallibilists should make about knowledge, namely that when one knows that p it is impossible for the subject that not- p . By doing so, we can arrive at this further conclusion:

4. It is impossible that I am a handless brain in a vat.

That is clearly just too easy a refutation of skepticism.

Infallibilism Antiskeptical and Skeptical

What I hope to have shown thus far is that there are significant obstacles in the way of an antiskeptical version of infallibilism. Such a view is open to technical objections and unintuitive consequences concerning the range of propositions that can be known if the theory is true. To my mind, there is no better version of non-skeptical infallibilism out there. But what is the alternative? Well, there are no alternatives to be excited about, as any version of infallibilism that will avoid the objections I have given will likely turn out to imply a widespread form of skepticism.

We can define an internalist infallibilist view that avoids making infallible knowledge too easy to have and that avoids the technical problems given above, in this way:

Internalist Infallibilism: one knows that *p* if and only if one believes that *p*, and one does so on a basis that *guarantees* that *p* is true, and one is aware of this connection between the truth of *p* and the basis for *p*.

For a subject to be aware of the connection between the basis for belief that *p* and the truth of *p* will trivially entail that there are no uneliminated possibilities of error with respect to *p*, and that there will be no instances wherein a subject knows that *p* and yet the epistemic status of the subject's belief that *p* constitutively depends upon the subject knowing some other proposition that the subject could not possibly know. In short, the internalist infallibilist view just mentioned is a kind of Cartesianism about knowledge.

Where does that leave us? The initial motivation for an infallibilist view of knowledge has first and foremost to do with the implausibility of a fallibilist conception of knowledge. We do not need to take seriously the idea that one can really know that a proposition is true when it is possible that the proposition is false, or that one can really know that a proposition is true by inferring it from even very excellent statistical grounds. That just does not count as *knowledge* the way we ordinarily think of it. Within the infallibilist camp, then, one must make choices: should we prefer a version of infallibilism that leads to skepticism, or a version of infallibilism that suffers from technical objections and makes 'infallible' knowledge very easy to have? While I think the choice is not terribly easy—especially if one holds out hope that a particularly sharp epistemologist will come along and address some of those technical objections (though I lack such a hope)—the force of the objection to a skeptical version of infallibilism could be largely absorbed by a principled account of how our knowledge-talk serves us well in ordinary discourse even if our knowledge claims are often false.

I will not argue in detail for such an account here. I have suggested in other places that the best account of our knowledge-

attributing behavior ultimately supports the view that ordinary subjects accept very demanding standards for knowledge (Stoutenburg 2016, 2017a, b). Here I will very briefly sketch some key ideas that support an infallibilist, skeptical account of knowledge talk.

We must first observe that some of the terms that we use as predicates do not strictly apply in ordinary cases. Take “square”. We call an object—say, a building, or a parking lot, or a desk—“square” when it is in at least some respects close to being a square. But being close to being a square is not the same as being a square. Real squares have several properties: their sides are all (perfectly) straight and intersect at ninety-degree angles (ninety: no more, no less, not even a little), and a line drawn across opposite angles traces the hypotenuse of two right triangles. The “square” in the parking lot has *none* of those properties. So, it is not a square. Nonetheless, it may be useful for ordinary purposes to call it a square. This is just one example. Similar remarks apply for nearly all quantity-words and geometric-property-words, among others.

The next main step is to provide a pragmatics of the appropriateness of false speech. This part is much more difficult: it is one thing to recognize that much of what we say is strictly-speaking false; it is quite another to show that that is perfectly all right. Indeed, error theorists about epistemic terms typically want to show that it is *not* perfectly all right to go on using epistemic vocabulary in familiar ways (Stoutenburg 2017b, Streumer 2017, Unger 1975). I think the view can be made to work in a Gricean framework. First, grant that speakers and hearers at least roughly accept infallibilist standards for knowledge. (This may sound shocking and implausible, but it should not: how else are we to make sense of our unwillingness to attribute lucky knowledge, to deny that one can know that *p* when it is possible that not-*p*, and so on? The very act of responding to thought experiments with intuitive judgments makes no sense if we do not *in some sense*

accept some views about the matters at hand. *All* philosophers defending a view—at least, from the armchair—should claim that ordinary subjects accept the view being proposed.) Second, when a person claims that someone knows something, hearers should take that claim to violate the maxim of Quality, which says to assert only what is true: since per hypothesis knowledge claims are thought of as false, hearers will calculate to an implicature that satisfies all of the other maxims, too, including Relation. So, when a person makes a knowledge-claim, hearers will look for a nearby claim that strikes them as true and that serves the relevant purposes at hand.

That is only a sketch of a view, but I think that when sufficiently filled out, it will show that a skeptical, Cartesian version of infallibilism might just be the best account of knowledge we can have.¹³

References

- Carter, J. A. (2011). "Radical Skepticism, Closure, and Robust Knowledge." *Journal of Philosophical Research* **36**: 115-133.
- DeRose, K. (1991). "Epistemic Possibilities." *The Philosophical Review* **100**(4): 581-605.
- Dodd, D. (2007). "Why Williamson Should Be a Sceptic." *The Philosophical Quarterly (1950-)* **57**(229): 635-649.
- Dodd, D. (2010). "Confusion about Concessive Knowledge Attributions." *Synthese* **172**(3): 381-396.
- Dodd, D. (2011). "Against Fallibilism." *Australasian Journal of Philosophy* **89**(4): 665-685.

¹³ The argument of this paper was greatly improved by feedback from the many UFSM philosophy faculty members and graduate students who attended my presentation at the conference. Thomas Grundmann and Matthew McGrath deserve special thanks for their incisive comments during the discussion period. Most of all, though, thanks go Julien Dutant for his very helpful correspondence about these issues.

- Dougherty, T. and P. Rysiew (2009). "Fallibilism, Epistemic Possibility, and Concessive Knowledge Attributions." Philosophy and Phenomenological Research **78**(1): 123-132.
- Dougherty, T. and P. Rysiew (2011). "Clarity about Concessive Knowledge Attributions: Reply to Dodd." Synthese **181**(3): 395-403.
- Dunn, J. (2014). "Inferential Evidence." American Philosophical Quarterly **51**(3): 203-213.
- Dutant, J. (2015). "The Legend of the Justified True Belief Analysis." Philosophical Perspectives **29**(1): 95-145.
- Dutant, J. (2016). "How to be an Infallibilist." Philosophical Issues **26**(1): 148-171.
- Feldman, R. (1995). "In Defence of Closure." The Philosophical Quarterly **45**(181): 487-494.
- Gettier, E. L. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" Analysis **23**(6): 121-123.
- Lewis, D. (1996). "Elusive Knowledge." Australasian Journal of Philosophy **74**(4): 549-567.
- Littlejohn, C. (2011). "Evidence and Knowledge." Erkenntnis **74**(2): 241-262.
- Pritchard, D. (2005). Epistemic Luck. New York, Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2010). Contextualism, Skepticism, and Warranted Assertibility Maneuvers. Knowledge and Skepticism. J. K. Campbell, M. O'Rourke and H. S. Silverstein. Cambridge, MIT Press.
- Rabinowitz, D. (2018). The Safety Condition for Knowledge. The Internet Encyclopedia of Philosophy. J. Fieser and B. Dowden. <https://www.iep.utm.edu>.
- Reed, B. (2002). "How to Think about Fallibilism." Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition **107**(2): 143-157.

- Reed, B. (2013). "Fallibilism, Epistemic Possibility, and Epistemic Agency." Philosophical Issues **23**(1): 40-69.
- Sharon, A. and L. Spectre (2012). "Epistemic closure under deductive inference: what is it and can we afford it?" Synthese **190**(14): 2731-2748.
- Stanley, J. (2005). "Fallibilism and Concessive Knowledge Attributions." Analysis **65**(286): 126-131.
- Stine, G. (1976). "Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure." Philosophical Studies **29**(4): 249-261.
- Stoutenburg, G. (2015). "The Epistemic Analysis of Luck." Episteme **12**(03): 319-334.
- Stoutenburg, G. (2016). "Principles of Interpretive Charity and the Semantics of Knowledge Attributions." Acta Analytica **31**(2): 153-168.
- Stoutenburg, G. (2017a). "Strict Moderate Invariantism and Knowledge-Denials." Philosophical Studies **174**(8): 2029-2044.
- Stoutenburg, G. (2017b). "Unger's Argument from Absolute Terms." Philosophical Papers: 1-19.
- Stoutenburg, G. (2018). "In Defense of an Epistemic Probability Account of Luck." Synthese.
- Streumer, B. (2017). Unbelievable Errors: An Error Theory about All Normative Judgments. New York, Oxford University Press.
- Unger, P. (1975). Ignorance: A Case for Scepticism. New York, Oxford University Press.
- Weatherson, B. and A. Egan (2011). Introduction: Epistemic Modals and Epistemic Modality. Epistemic Modality. A. Egan and B. Weatherson. New York, Oxford University Press: 1-19.
- Williamson, T. (2000). Knowledge and its Limits. New York, Oxford University Press.

O conhecimento como meta das escolas: algumas consequências epistêmicas para a educação ¹

José Leonardo Ruivo ²

Introdução: a necessidade de um novo olhar sobre a filosofia da educação

Em um recente livro que pretende ser um manual introdutório de filosofia da educação, Paulo Ghiraldelli Jr. inicia dizendo: “Este livro de filosofia da educação é diferente dos outros. Ele é dirigido a um leitor especial. (...) Aquele que está cansado de ser tratado sem o carinho que um leitor interessado em filosofia e em educação merece”. (GHIRALDELLI JR, 2006, p. 9). Em que pese a retórica provocativa, cabe perguntar: o que está ausente nos livros de filosofia da educação a ponto de produzir um cansaço nos leitores de filosofia e de educação? Ghiraldelli Jr. elenca alguns problemas que podem ser sintetizados no seguinte: não há uma reflexão filosófica propriamente dita. Isso porque, diz o autor, ora a investigação filosófica tratada como se fosse didática ou pedagogia; ora os livros se resumem a apresentar excertos do que filósofos disseram a respeito de pedagogia ou educação, sem uma análise filosófica propriamente dita; ou mesmo, alguns autores tratam a história da pedagogia como se fosse filosofia da educação.

¹ O presente trabalho é uma versão ampliada do texto “O lugar do conhecimento nas escolas: uma abordagem epistêmica da educação” apresentado e no prelo para publicação da Coleção XVIII Encontro ANPOF.

² Professor adjunto da Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: jleonardo.ruivo@gmail.com

Um diagnóstico similar é apresentado por Pedro Pagni (2014) ao mapear as principais correntes da filosofia da educação no Brasil de 1990 até 2014. O autor mostra que até a década de 1990 a disciplina buscava, ora fundamentar a pedagogia, ora discutir politicamente o estado da educação brasileira. Após esse período há uma especialização na área, entre 1990 e 2000, e é marcada pelo comentário textual, cujo ônus em relação ao período anterior é o abandono de problemas da prática educativa e da realidade sociocultural brasileira. Sílvio Gallo (2007) reitera tal diagnóstico, problematizando esse tipo de especialização da filosofia da educação brasileira.

Uma crítica dessa forma de se fazer filosofia que não parece ter sido feita até então surge quando refletimos sobre a concepção de filosofia que ela supõe. Porque ao centrar a atividade filosófica no comentário textual a história da filosofia parece ocupar o centro, como defendeu Franklin Leopoldo e Silva:

[a] filosofia como saber é tão imanente à sua própria história que não podemos sequer chegar a determinar, com alguma esperança de rigor, uma direção formadora de um corpo teórico, que representasse a filosofia num determinado momento de seu desenvolvimento. (...) não havendo uma situação atual da filosofia, o recurso à história ganha uma dimensão muito mais significativa: a filosofia é, de alguma maneira, a sua história, na medida em que os conceitos forjados numa determinada época, herdados e transfigurados pela posteridade, (...) podem ser entendidos como (...) sucessivas retomadas, que somente podem ser compreendidas se devidamente contextualizadas em cada sistema ou em cada autor. (LEOPOLDO E SILVA, 1986, p. 153)

Essa linha de raciocínio conduz Leopoldo e Silva a tese paradoxal de que a atividade filosófica é e não é historicamente situada. Ela é historicamente situada porque foi produzida dentro de um contexto e, portanto, marcada pela sua data de origem. Mas não é historicamente situada porque é uma “sucessiva retomada”, como se o pensamento filosófico fosse tão somente uma nova

tentativa de responder a problemas que seriam, por definição, insolúveis; mas ainda assim pertinentes porque persistentes. Aplicando tais ideias a um problema filosófico teríamos o seguinte: a pergunta “existe um ser que criou os seres humanos e toda a realidade que nos cerca?” seria filosófica porque é persistente – todas as culturas se fizeram essa pergunta e os filósofos buscaram respondê-la. E é insolúvel porque não há como formular uma resposta definitiva. Compreendemos que essa interpretação que fazemos de Leopoldo e Silva explica sua conclusão, de que: “os sistemas filosóficos são insuperáveis, se tomados cada um em si e na sua lógica interna” (1986, p. 154).

Se essa é a melhor defesa de que fazer filosofia é fazer história da filosofia, precisamos considerar algumas críticas. Em primeiro lugar é importante notar que, nessa linha argumentativa, a tese de que não existe filosofia sem história da filosofia parece ter se perdido. Afinal, não fica exatamente claro o que se quer dizer por história da filosofia. É a necessidade de que se estudem autores clássicos da filosofia? Mas o que é exatamente um autor clássico da filosofia? Tal ideia, é em si mesma questionável quando observamos que não há um critério objetivo para tal demarcação. Isso ficou extremamente evidente para a área com as críticas feministas que apontam que a inexistência de filósofas dentro dos principais escritos de filosofia é arbitrária (cf. PACHECO, 2015, 2016 ou PUGLIESE, 2019)³. Em suma, se não podemos apelar para períodos históricos (Filosofia antiga, medieval, moderna ou contemporânea) para determinar o que é um autor representativo, então não fica clara a necessidade da história da filosofia nos estudos filosóficos.

³ Não iremos expor o argumento na sua forma completa aqui, mas apontar qual é a ideia subjacente em tais críticas. Elas apontam que ao longo da história da filosofia as filósofas tiveram um espaço menor, ainda que, em muitos casos, tenham uma reflexão igual ou mesmo melhor (em termos de clareza, complexidade, originalidade) que filósofos que lhes eram contemporâneos. Assim, o fato de dificilmente constar em currículos ou manuais de filosofia a presença de filósofas é algo inteiramente arbitrário. O que melhor explica tal arbitrariedade é um viés de gênero. Isso é suficiente para questionar a objetividade de uma série de critérios em selecionar autores representativos de uma determinada ideia ou período da história da filosofia.

Ou seja, se não podemos apelar para períodos históricos para determinar o que é um autor representativo, então não fica clara a necessidade da história da filosofia nos estudos filosóficos.

Talvez a melhor via para interpretar tal ideal seja a de que só pode existir filosofia quando estão presentes textos de filósofos. Mas isso é muito mais fraco do que os defensores de tal ideal gostariam, afinal, é trivial dizer que só se pode fazer filosofia lendo filosofia.

Além disso, dizer que só existe filosofia a partir da história da filosofia é estranho na medida em que não parece que se definiu critérios do que seja filosofia. Nesse sentido alguns autores, da chamada tradição analítica, defenderam que o traço distintivo da atividade filosófica não é sua história, mas ideais como clareza, precisão, o desenvolvimento de bons argumentos e de teses. Isso nos permite distinguir com maior rigor filosofia da história e filosofia: enquanto que o historiador está preocupado com repercussões e contextos históricos, ou com a exegese dos textos, a atividade propriamente filosófica seria a apreciação crítica dos problemas, das teorias e dos argumentos filosóficos. (Cf. MURCHO, 2002).

Essa tradição analítica também esclarece o que é uma apreciação crítica dos problemas filosóficos. A atividade de crítica é tida como análise de argumentos, ou seja, o desenvolvimento de habilidades e competências de identificar, construir e avaliar argumentos. Tal tradição é muito bem exemplificada por Walter Carnielli e Richard Epstein, no livro *Pensamento crítico: o poder da lógica e da argumentação* (2011). Esse tipo de abordagem, como diz António Costa:

Mais do que saber se e quem defendeu certas ideias ou quando, deve ser dado todo o relevo à análise crítica dessas mesmas ideias; mais do que cultivar o discurso grandiloquente, deve cultivar-se a sobriedade e a inteligibilidade; mais do que dar atenção aos contextos meramente históricos, deve discutir-se o produto filosófico desses contextos; não ignorando ou negando o patrimônio histórico-filosófico, devemos posicionar-nos criticamente perante

ele, sendo esta a única forma de lhe rendermos a homenagem intelectual devida. (COSTA, 2003, p. 74)

E, cabe notar, esse tipo de abordagem é muito diferente das duas tradições que se tornaram majoritárias após os anos 2000:

[u]ma delas mais associada à filosofia acadêmica, com um recorte fundamentador nos termos em que podemos encontrar num determinado projeto da modernidade. Outra mais associada a uma tradição mais antiga, relacionada à filosofia como modo de vida e a um *ethos* filosófico, que foi abandonada pela modernidade e que vem sendo, não diria recuperada, mas indicada como um contraponto a esta última, dando o que pensar ao seu discurso filosófico atual. (COSTA, 2003, p. 74)

Como vemos no diagnóstico de Pagni, ou a filosofia da educação no Brasil se constitui como uma busca pelos ideais modernos (como autonomia e liberdade), ou se constitui como um modo de vida. Desse modo fica claro que ainda não foi explorada, na filosofia da educação brasileira, uma abordagem próxima da filosofia analítica tal como estamos propondo. Tal abordagem analítica identifica os eixos da atividade filosófica como: (i) os problemas filosóficos, (ii) as teorias como respostas a esses problemas e (iii) os argumentos como aquilo que estrutura e constitui as teorias.

Desse modo podemos retornar à filosofia da educação realizando algumas considerações importantes. Em primeiro lugar, confirmamos que a crítica de Ghiraldelli Jr. é bem colocada pois, se há confusão entre história da filosofia e filosofia, fica claro o que há de propriamente filosófico na filosofia da educação. Por outro lado, a crítica volta-se contra abordagens que insistem em uma ênfase histórica, porque não conseguem se desvencilhar dos períodos históricos ou de uma suposta lista de “principais filósofos” como modo de apresentação da filosofia da educação.

Assim, os eixos da atividade filosófica seriam: (i) os problemas filosóficos, (ii) as teorias como respostas a esses problemas e (iii) os argumentos como aquilo que estrutura e

compõe as teorias. Desse modo podemos retornar à filosofia da educação realizando algumas considerações importantes. Em primeiro lugar, notemos que a crítica de Ghiraldelli Jr. é bem colocada pois, se há confusão entre história da filosofia e filosofia, não há como ficar claro o que há de propriamente filosófico na filosofia da educação. Por outro lado, a crítica volta-se contra ele, do mesmo modo que se volta contra outros livros que vão insistem em uma ênfase histórica (como o de Pedro Pagni e Divino da Silva (2007)), porque não conseguem se desvencilhar dos períodos históricos ou de uma suposta lista de “principais filósofos” como modo de apresentação da filosofia da educação.

Epistemologia da Educação

A epistemologia da educação pode ser considerada um campo relativamente novo. Ela se dá como um ramo advindo de duas tradições mais ou menos distintas. A primeira influência, de uma abordagem analítica da educação que, conforme Curren *et al* (2003), tem seu auge na década de 1950-1960. Ali destacam-se os trabalhos seminais de Israel Scheffler (1965) e Paul Hirst e Richard Peters (1970). A intuição inicial no período seria a de incorporar as ferramentas de análise conceitual, primeiro com o uso da lógica simbólica, depois a partir de uma abordagem da filosofia da linguagem ordinária, dos termos centrais da educação. A segunda influência ocorre bem mais tarde, onde destacam-se as tentativas de sistematização dos principais problemas epistemológicos da educação por Alvin Goldman (1999, 2001), Harvey Siegel (2004) e Carter e Kotzee (2015). A intuição aqui é adotar conceitos epistêmicos tradicionais, como conhecimento proposicional ou crença justificada a fim de aplicá-los no contexto educacional. Além desses conceitos tradicionais a área também adotou elementos da

epistemologia social⁴, como as discussões sobre desacordo, testemunho, confiança/dependência, expertise/autoridade –, grupos, instituições e sistemas. Tais tradições são incorporadas em discussões acerca de conceitos propriamente educacionais, como os de aprendizado, currículo, doutrinação, educação, ensino.

Uma das discussões que se destaca é na área é a que versa sobre as metas epistêmicas da educação. Intuitivamente, soa estranho negar que pelo menos uma das finalidades dos processos educacionais mais diversos nada tenha a ver com conceitos epistêmicos. Nessa discussão destacam-se a posição de Goldman (1999, 2001) defendendo o conhecimento proposicional como a meta epistêmica da educação. Siegel (2004), ao invés, defendeu que a educação deve promover ferramentas que desenvolvam a formação de crenças racionais (ou boas razões para crer em algo). Elgin (1999), por sua vez, apresentou argumentos em defesa da promoção do entendimento nos processos educacionais. Em outra linha, Baher (2013) defendeu que a educação deve promover virtudes intelectuais.

O objetivo deste ensaio será o de relacionar a proposta de Goldman, de que a finalidade da educação é promover o conhecimento proposicional, aplicando-a a discussão sobre a finalidade epistêmica das escolas. Nesse sentido iremos cotejar a referida proposta com o trabalho de Michael Young (2007).

Goldman diz:

A principal meta da educação, assim como da ciência, é promover o conhecimento. Enquanto a ciência busca conhecimento inovador para a humanidade, a educação busca o conhecimento que é novo para aprendizes individuais. (...) Notoriamente, conhecimento e habilidades dedicadas ao conhecimento não são os únicos objetivos educacionais. Educação em um estúdio de arte ou performance música, por exemplo, não estão primariamente preocupados com conhecimento proposicional ou com habilidades para adquiri-lo. Mas o conhecimento proposicional é,

⁴ Um breve histórico da epistemologia social pode ser encontrado em Blanchard e Goldman (2016) e Ruivo (2018).

ainda assim, o objetivo educacional mais característico e difundido. (GOLDMAN, 1999, p. 349, *grifo nosso*)

Cabe notar que Goldman está a se referir a conhecimento proposicional, que se distingue de, pelo menos, outros dois tipos de conhecimento. Podemos falar do conhecimento que se refere à competência de um sujeito em articular habilidades a fim de desempenhar uma ação competente como, por exemplo, na sentença “Felipe sabe nadar”. Também podemos possuir conhecimento por familiaridade com pessoas, lugares ou cidades, como quando dizemos “Teresa conhece a praia do Cassino” – porque ela costuma passar seus verões à beira dessa praia. Há, contudo, um uso distinto da palavra conhecimento que se refere ao conhecimento de verdades – por vezes chamado de conhecimento proposicional ou saber que.

A epistemologia privilegia esse último uso por várias razões. Uma delas é que seres humanos são naturalmente curiosos e, portanto, buscam verdades a despeito de supostos fins práticos (independentemente se tal conhecimento é aplicável ou não, ou se ele irá resolver ou não problemas práticos). Outra delas é que o conhecimento de verdades é útil, principalmente em situações de risco (quando, por exemplo, precisamos encontrar o hospital mais próximo). Para fins de simplicidade, exceto indicação contrária, utilizaremos o termo conhecimento como se referindo a esse último tipo de conhecimento.

É matéria de constante debate dentro da epistemologia contemporânea quais são as condições de verdade das sentenças que atribuem o estado cognitivo de conhecer (e seus cognatos). O ensaio seminal de Edmund Gettier (1963) representou um divisor de águas, uma vez que questionou um modo de conceber a análise do conhecimento.⁵ Essa diz que é legítimo dizer que “S sabe que *p*” quando:

⁵ É muito comum lermos nos textos de referência da área que Gettier teria refutado a definição tradicional do conhecimento. De acordo com essa interpretação a definição merece o adjetivo

Análise do conhecimento(a) S crê que p (b) p

(c) Há uma conexão não acidental entre (a) e (b)

A análise do conhecimento aponta, na primeira cláusula, para uma condição de crença. Assim, se “S sabe que p ” então é necessário que S creia que p , sob o risco de inferências paradoxais da forma “S sabe que p , mas não crê que p ”. A segunda cláusula é uma condição de factividade. De acordo com ela é possível que “S creia que p ” e que, contudo, S esteja errado; S, em tal cenário, teria somente uma crença falsa, e não conhecimento de p . Isso traz a consequência de que não existe conhecimento de falsidades: não faz sentido dizer que alguém sabe uma falsidade, o que não pode ser confundido com dizer que alguém sabe que p é falso. Ou seja, se é verdadeiro que a terra não é plana, não faz sentido dizer que “Alice sabe que a terra é plana, mas isso é falso”, embora não tenha nada de absurdo dizer que “Alice sabe que é falso que a terra é plana”.

A última cláusula da análise é certamente a mais disputada e difícil de estabelecer. É comum compreendermos que a análise do conhecimento aponta a posse de razões como suficiente para satisfazer (c). Desse modo, se “S sabe que p ” é porque S dispõe de razões fortes que conectam sua crença de que p com a factividade de p . Não obstante, os contra-exemplos de Gettier foram importantes para mostrar que a simples posse de razões, ainda que muito boas, não basta: ou é necessário adicionar alguma nova condição, ou então reformar a condição da posse de razões. Não precisamos entrar no mérito do debate de como é possível escapar desses contra-exemplos; mesmo assim, cabe notar que uma série

tradicional pois teria sido largamente endossada desde Platão. Essa interpretação tem sido dita como problemática por, pelo menos, duas razões. A primeira é que há dúvidas se Platão defendeu algo próximo da análise do conhecimento (cf. Chappell, 2013). E, ainda que o tivesse, há dúvidas se a maioria dos filósofos da tradição ocidental tenham defendido algo como a análise do conhecimento (cf. Dutant, 2015). Por essas razões optamos por falar em análise do conhecimento, evitando assim problemas de como interpretar a história da epistemologia.

de alternativas foi proposta. Para nossos propósitos, o importante é sublinhar que todas as alternativas parecem buscar algo como o que está expresso em (c)⁶.

Em suma, ainda que seja matéria de disputa quais são, exatamente, os componentes do conhecimento proposicional, Goldman está a apontar que a meta epistêmica da educação é a busca por proposições verdadeiras. E tal meta, diz Goldman, engloba a busca por crenças justificadas uma vez que:

O objetivo do oferecimento de razões, no sentido de argumentação apropriada, então, tem seu fundamento no objetivo de produzir crenças verdadeiras e de evitar o erro. (...) Assim, a prática de oferecer razões, como considerada, não é um objetivo distinto da verdade, mas um meio para este fim. (GOLDMAN, 2001, p. 66)

Além disso, ainda que se disputasse que alguma área da educação não tenha como meta a verdade, Goldman aponta que, mesmo nesses casos, seriam necessários juízos verdadeiros, do tipo: “O comentador C diz que a obra X expressa a verdade V”. Esses tipos de juízos, secundários, precisam ser verdadeiros, ainda que uma possível área não busque a verdade de juízos primários – juízos do tipo “A obra X expressa a verdade V”.

Na próxima seção mostraremos os aspectos de outra abordagem que defende o conhecimento como meta epistêmica da educação.

O valor social das escolas

Em um texto bastante instigante, Michael Young se propõe a responder a seguinte questão: “para que servem as escolas?”. E a

⁶ Algumas das principais alternativas são: as bases pelas quais um sujeito vem a crer são verdadeiras; não há qualquer crença que anule a justificação para crer; a crença de um sujeito está causalmente conectada de forma apropriada aos fatos; a crença foi formada através de um processo confiável; se a crença fosse falsa, o sujeito não a teria formado, dentre outras. Apresentações dessas teorias encontram-se em bons textos introdutórios à epistemologia como Audi (2011) e Feldman (2003).

resposta de Young é, grosso modo: as escolas servem para transmitir conhecimento. Young chega a esse diagnóstico após realizar uma série de considerações. A primeira parte do veredito do autor sobre o campo das discussões em educação. Realizando de forma bastante esquemática uma espécie de história das ideias Young pontua 4 momentos ou tendências.

A primeira dessas tendências tem herança marxista e teria sido predominante no período entre 1970 e 1980. Ali, de acordo com Young, as discussões sobre a função das escolas giraram em torno de uma visão negativa sobre ela, pois esses autores consideravam que “o papel primordial das escolas nas sociedades capitalistas era o de ensinar à classe trabalhadora qual era o seu lugar” (YOUNG, 2007, p. 1289). Dessa visão negativa, diz o autor, poucas propostas positivas foram apresentadas, em geral idealizando escolas em uma sociedade socialista, não patriarcal e não racista. Ele também indica o nome de Ivan Illich que defendia a ideia radical de que as instituições educacionais servem unicamente para reproduzir a ideologia capitalista e que, por essa razão, elas deveriam ser abolidas.

Mas essa tendência perde força considerável no período entre 1980 e 1990, por razões teóricas (o avanço do pós-modernismo e do pós-estruturalismo) e históricas (a crise do comunismo, marxismo e outras narrativas que profetizavam o colapso do capitalismo). Em um tom de “mudaram as estações, mas nada mudou”, Young defende que o espírito excessivamente crítico permaneceu, mudando somente em estilo. O marco teórico desse período foi a obra *Vigiar e punir* de Michel Foucault, onde não haveria diferença significativa entre escolas, hospitais, prisões e asilos, todas: “instituições de vigilância e controle, que disciplinavam alunos e normatizavam o conhecimento em forma de disciplinas escolares” (YOUNG, 2007, p. 1290). Se, por um lado, rejeitavam a teleologia marxista, por outro lado, não era possível apresentar qualquer saída: a escola seria, necessariamente, uma

instituição de dominação social, doutrinação dos corpos e reprodução da ideologia dominante.

Young aponta duas críticas contra esse tipo de abordagem. A primeira é que o diálogo sobre a escola fica fechado entre especialistas, normalmente acadêmicos da área educacional. Outra consequência nefasta é a impossibilidade de se ver o papel da escola na resolução de problemas muito concretos. Ou seja, é como se a escola não tivesse qualquer papel na erradicação da pobreza, promoção da igualdade de gênero, desenvolvimento de hábitos ecologicamente sustentáveis, promoção da cultura de paz, etc. Longe de se defender que a escola é o principal motor para a resolução desses problemas, ainda assim é bastante *intuitivo* (para não dizer óbvio) que as instituições escolares podem ter um papel importante no caminho das sociedades que buscam sustentabilidade ecológica e combate à injustiça social.

Voltando ao histórico esquemático de Young, ele aponta que, paralelamente a leitura foucaultiana das escolas, surgiram respostas governamentais ao neoliberalismo. Ou, melhor dizendo, respostas governamentais neoliberais à educação. Isso porque o sistema neoliberal tornou-se o modelo econômico, governamental e, portanto, educacional. Young aponta duas características desse modelo quando consideramos a função das escolas. O primeiro é o que ele chama de vocacionalismo em massa, que é a ideia de que a escola deve estar alinhada às necessidades do mercado. O segundo é a mercantilização da educação, onde escolas funcionam como empresas, disputando alunos e financiamento. O grande problema é que essas duas características mostram que a escola se tornou um meio para fins não educacionais.

Young identifica uma quarta tendência no ensaio de John White, “Para que são as escolas e por quê?”. Ali White defende que “as escolas devem promover a felicidade e o bem-estar humano” (YOUNG, 2007, p. 1291). Embora tal objetivo seja importante, pondera Young, ainda assim ele é extremamente geral a ponto de não conseguirmos identificar o que há de específico na instituição

escolar dentre outras instituições. Outro ponto é que White critica a organização escolar através de disciplinas com base na razão de que essas são um dispositivo de classe e que, portanto, deveriam ser eliminadas. Ainda que seja possível realizar uma leitura mais caridosa do texto de White, creio que são muito felizes os comentários de Young aqui.

Penso que podemos reconstruir a crítica de Young como um ataque ao seguinte argumento:

P1. P foi descoberta pela classe burguesa

P2. Se foi P descoberta pela classe burguesa, então P representa os interesses da burguesia.

C: P representa os interesses da burguesia.

Creio que é bastante claro que esse argumento, embora válido, não é sólido pois a premissa 2 é falsa. Isso porque se está a confundir considerações sobre a origem histórica de uma proposição, lei ou descoberta com considerações sobre a verdade dessa proposição. E, se esse é o melhor argumento disponível para que se desvalorizem as disciplinas escolares, então não temos uma boa razão para descartá-las. Por outro lado, gostaria de adiantar a questão de que, ainda que não tenhamos uma boa razão para descartá-las, fica em aberto se nós temos uma boa razão para mantê-las.

Em segundo lugar Young aponta que o argumento de White é incapaz de explicar por que valorizamos a escolarização – principalmente se observamos uma tendência cada vez maior de pais valorizarem a presença dos seus filhos na escola. E, ainda que se dissesse que tal tendência é uma aderência cega à ideologia vigente, tal resposta claramente desconsidera o que as pessoas têm a dizer sobre o que esperam da escola.

Em resumo, Young descarta que a escola sirva para: reproduzir a ideologia burguesa, vigiar e dominar os corpos, desenvolver a empregabilidade ou promover a felicidade e o bem-estar. Assim temos um primeiro resultado, negativo, que mostra a

ausência de uma resposta satisfatória à pergunta: “para que servem as escolas?”

O valor epistêmico das escolas

Para uma resposta positiva à pergunta sobre a finalidade das escolas Young inicia mencionando o papel de lutas históricas pela democratização da escolarização. Tais lutas estariam dentro de dois pares de tensões. A primeira entre emancipação e dominação: existem exemplos que mostram a importância da escolarização em processos de implementação de justiça social. Assim como classes dominantes utilizam a escolarização para realizar seus objetivos, o mesmo pode ser visto entre as classes subordinadas, para utilizar o termo de Young. Ele utiliza Mandela como um exemplo.

O fato aqui é salientar que, se em sistemas escolares opressivos podemos encontrar elementos de emancipação, então a crítica de que todo sistema escolar opressivo só gera opressão é falso. E, mais positivamente, podemos, ao identificar tais elementos, isolá-los e utilizá-los para construir um outro tipo de sistema educacional.

O segundo par de tensões que Young menciona é entre duas perguntas: “Quem recebe a escolaridade?” e “O que o indivíduo recebe?”. O autor salienta que há uma tendência em considerar que a segunda pergunta está resolvida, deslocando-se o foco para a primeira. Mas se hoje o problema do acesso “hoje se expressa em termos de objetivos de promover a inclusão social e ampliar a participação” (YOUNG, 2007, p. 1293), a resposta que tem sido dada sobre o que é recebido não é satisfatória. Isso porque ela parte de uma crítica à ideia da transmissão do conhecimento.

No Brasil, a discussão sobre transmissão do conhecimento encontra seu maior crítico em Paulo Freire. Ele apontava que, quem defende um processo de transmissão de conhecimento no contexto escolar, está a defender uma educação bancária, que se contrapõe a uma educação libertadora. A educação bancária é

problemática porque considera o educando como que uma tábula rasa, desprovido de conhecimentos e habilidades prévios. No livro *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio* Sílvio Gallo explica essa ideia, ainda que utilizando uma terminologia própria:

Trata-se, isso sim, de assumir uma outra postura perante o ensino. Uma postura que não implique a transmissão direta de saberes, que seriam assimilados diretamente por aquele que aprende; uma postura que não implique uma submissão daquele que aprende aquele que ensina; enfim, uma postura de abertura ao outro, ao aprendizado como encontro com os signos e como criação (GALLO, 2012, p. 48).

O problema que Gallo identifica, seguindo o espírito freireano, é que o professor não pode seguir o que ele denomina de lógica da explicação, pois essa

implica que aquele que aprende renuncie a seus pontos de vista, cedendo aos pontos de vista do mestre, o sábio. Nessa lógica [da explicação] (...) há (...) uma atividade social de renúncia e resignação. (...) uma renúncia à palavra, atividade que é própria à fabricação de consensos. Uma democracia do consenso é aquela do apagamento do diferente, de perpetuação do mesmo; em contrapartida, uma democracia fundada no dissenso é aquela em que a diferença emerge. (GALLO, 2012, p. 49)

Em suma, se a educação segue a transmissão do conhecimento, então ela está a promover submissão, resignação, renúncia, assujeitamento, opressão e injustiça social. E essa ideia está fortemente amarrada a outras duas: uma, de que o professor deve abrir mão de sua autoridade, pois esta se baseia na lógica da explicação, ou seja, na ideia de uma assimetria entre quem sabe e quem não sabe. Essa assimetria contribui para manter a desigualdade que é a antítese da emancipação. (GALLO, 2012, p. 87). Ou seja: "...é preciso que o professor se apresente não como

‘aquele que sabe’, mas como aquele que está aberto para descobrir, para possibilitar o jogo do aprendizado.” (GALLO, 2012, p. 56).

E, além de abrir mão da autoridade, tal linha de argumentação também defende que a escola deve abrir mão das disciplinas. Afinal, sua existência mostraria a ideia falsa de que existe um saber estático a ser transmitido pela autoridade do professor.

Gostaria de ressaltar que Young se contrapõe a essa visão com um argumento bastante interessante. Ele diz:

há uma ideia bem diferente de educação que ainda encontra expressão na ideia de listas de conteúdos das disciplinas. É a ideia de que o objetivo primordial da educação é a mera transmissão de conhecimento em diferentes áreas específicas. A ideia de educação como transmissão de conhecimento, com certa razão, tem sido duramente criticada por pesquisadores da área da educação, especialmente sociólogos educacionais. Mas o meu argumento é que falta nessas críticas um ponto crucial. Elas focam o modelo mecânico, passivo e unidirecional de aprendizagem implícito na metáfora da “transmissão” e sua relação com uma visão bastante conservadora da educação e dos propósitos das escolas. Ao mesmo tempo, nessas críticas, esquece-se que a ideia de escolaridade como “transmissão de conhecimento” dá à palavra *transmissão* um significado bem diferente e pressupõe explicitamente o envolvimento ativo do aprendiz no processo de aquisição do conhecimento. (YOUNG, 2007, p. 1293)

Ou seja, ainda que reconheçamos que a transmissão de conhecimento é um problema, parece haver dois modos diferentes de se fazer essa crítica. Um deles é abrir mão da ideia de transmissão e, com isso, do papel da autoridade epistêmica do professor e, juntamente, do papel das disciplinas (compreendidas enquanto o *corpus* do conhecimento a ser transmitido). Mas Young salienta que há um modo menos radical de se fazer essa crítica. Menos radical porque preserva a noção de autoridade e o papel das disciplinas (e, por conseguinte, do conhecimento) no espaço escolar.

Essa crítica moderada visa ao ponto mecânico da transmissão do conhecimento. Porque é significativo criticar a ideia de que o professor simplesmente despeje conteúdos sobre os alunos como se fossem uma tábula rasa a ser marcada. Mas a crítica radical parece se perder quando relaciona isso com a autoridade do professor. Hannah Arendt, no seu “A crise da educação” (1957) parecia ter visado isso quando defendeu que uma crítica a autoridade deve visar o problema do autoritarismo, e não solapar a ideia de autoridade. Até mesmo porque as consequências podem ser muito desastrosas.

Assim, a crítica radical a transmissão do conhecimento parece confundir autoridade com autoritarismo, e, quando descartada em nome de uma crítica moderada à ideia de transmissão, podemos repensar a importância das escolas. Diz Young:

A ideia de que a escola é primordialmente um agente de transmissão cultural ou de conhecimento nos leva à pergunta “Que conhecimento?” e, em particular, questiona que tipo de conhecimento é responsabilidade da escola transmitir. (YOUNG, 2007, p. 1293)

Young se põe, então, a construir uma resposta à pergunta “Para que servem as escolas?” nos seguintes termos: as escolas servem para transmitir conhecimento que não está disponível para jovens. Nessa resposta precisam ser explicados o tipo de conhecimento em questão, tendo em mente que é esse que irá estruturar, de uma só vez, o valor da escola e a autoridade do professor, uma vez que ambos irão desempenhar a função de mediadores, porque transmissores, do conhecimento.

Tipos de conhecimento

Em seu texto Young atenta para uma distinção que parece ter passado despercebida pelos críticos da escola. A distinção entre *quem, em nossa sociedade, possui conhecimento* e *o conhecimento*

em si. Sem tal distinção parece que só existe conhecimento naqueles agentes ou grupos que uma determinada sociedade atribui, e isso não é verdadeiro, como vimos na crítica de Young a White. White parecia considerar que, se *p* foi descoberta por burgueses, então *p* representa os interesses da burguesia. A fim de rotular tal distinção Young diz que *conhecimento dos poderosos* é definido em função de quem possui o conhecimento. E, *conhecimento poderoso* para se referir ao conhecimento *em si*. De um lado teríamos então questões relativas ao acesso e legitimação do conhecimento. De outro, questões propriamente epistêmicas sobre a natureza ou mesmo uso possível do conhecimento *em si*.

De posse de tal distinção Young propõe a qualificar sua resposta a pergunta: para que servem as escolas - elas servem para transmitir conhecimento poderoso. Eu penso que a noção de conhecimento poderoso de Young depende fortemente da noção de conhecimento proposicional, afinal, ambas visam aquilo que o autor busca, a saber: “fornecer explicações confiáveis ou novas formas de se pensar a respeito do mundo” (YOUNG, 2007, p. 1294). Contudo a noção de conhecimento poderoso é mais ampla que o conhecimento proposicional uma vez que ele visa não somente verdades através das explicações confiáveis, mas também um entendimento maior sobre o mundo.

Mas, diz Young, o conhecimento poderoso não é produzido dentro das escolas. Ele é o conhecimento especializado, produzido dentro das respectivas disciplinas. O conhecimento poderoso é o conhecimento especializado, e não é produzido dentro das escolas, mas é transmitido dentro delas. É aí que Young introduz a noção de conhecimento pedagógico, que corresponde ao conhecimento de realizar as devidas mediações entre o conhecimento especializado e as informações a serem transmitidas pelos alunos.

Há ainda, de acordo com Young, um terceiro tipo de conhecimento importante, que é o conhecimento cotidiano ou contextual. Esse tipo de conhecimento possui natureza prática e é exemplificado como a capacidade de realizar reparos mecânicos,

elétricos, uso de mapas. Mas ele essencialmente não explica ou generaliza. Diferentemente do conhecimento especializado que visa a produção de generalizações ou mesmo universalizações.

Conclusão

Uma das consequências da proposta de Young é que, se as escolas devem transmitir conhecimento poderoso, então há uma distinção importante entre a autoridade epistêmica do professor e a autoridade epistêmica do aluno. E isso introduz uma assimetria. Contudo, é sempre bom lembrar, tal assimetria não é produtora de autoritarismo, mas deve se dar pelo reconhecimento de que o professor detém o conhecimento poderoso a ser transmitido para os estudantes.

Em segundo lugar, se o objetivo da escola é transmitir conhecimento poderoso, então o conhecimento cotidiano ficaria fora da escola? Isso iria na contramão do que Freire e Gallo dentre outros pedagogos contemporâneos apontam. Mas Young responderia: não necessariamente. Pois a competência prévia dos estudantes importa muito. Mas disso não se segue que a escola deva se restringir ao conhecimento cotidiano. Ele diz:

[a]s escolas devem perguntar: “Este currículo é um meio para que os alunos possam adquirir conhecimento poderoso?”. Para crianças de lares desfavorecidos, a participação ativa na escola pode ser a única oportunidade de adquirirem conhecimento poderoso e serem capazes de caminhar, ao menos intelectualmente, para além de suas circunstâncias locais e particulares. Não há nenhuma utilidade para os alunos em se construir um currículo em torno da sua experiência, para que este currículo possa ser validado e, como resultado, deixá-los sempre na mesma condição. (YOUNG, 2007, p. 1297)

Por último o conhecimento pedagógico deve se dar dentro das escolas, através das disciplinas e através da relação entre escolas e instituições especializadas (como comunidades

acadêmicas e locais). Ele é dependente do conhecimento especializado, mas ainda assim autônomo, porque é capaz de garantir “a base da autoridade dos professores e da confiança que a sociedade deposita neles como profissionais”. (YOUNG, 2007, p. 1300)

Com isso concluo esperando ter apresentado os argumentos de Young de como a questão da finalidade das escolas se relaciona com uma investigação epistêmica sobre a relação entre tipos de conhecimento socialmente produzidos e como isso impacta em noções como a autoridade do professor.

Referências

- AUDI, R. *Epistemology: a contemporary introduction*. London: Routledge, 2011.
- BAEHR, J. “Education for Intellectual Virtues: From Theory to Practice” *Journal of Philosophy of Education*, v. 47, n. 2, p. 248-262, 2013.
- BLANCHARD, T; GOLDMAN, A. Social Epistemology. ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social/>> Acesso em: 7 fev. 2017.
- CARNIELLI, W.; EPSTEIN, R. *Pensamento crítico: o poder da lógica e da argumentação*. São Paulo: Rideel, 2011.
- CARTER, J. A.; KOTZEE, B. Epistemology of Education. In: PRITCHARD, D. (ed.) *Oxford Bibliographies Online*. New York: Oxford University Press, 2015.
- CHAPPELL, S. G. Plato on knowledge in the Theaetetus. In: ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/plato-theaetetus/>> Acesso em: 7 fev. 2017.
- CHAUÍ, M. Ideologia e educação. *Educação e pesquisa*, v 42, n1, 2016, p. 245-257
- COSTA, A. P. A avaliação em filosofia In: MURCHO, D. (org). *Renovar o ensino da filosofia*. Gradiva, 2003. P. 69-87

- CURREN, R. *et al.* The analytical movement. In: CURREN, R. (Ed) *A companion to the philosophy of education*. Oxford: Blackwell, 2003. P. 176-191.
- ELGIN, C. Z. Epistemology's Ends, Pedagogy's Prospects. *Facta Philosophica*, 1, p. 39-54, 1999.
- DUTANT, J. The legend of the justified true belief analysis. *Philosophical perspectives*, v. 29 (1), p. 95 - 145, 2015
- FELDMAN, R. *Epistemology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003.
- GALLO, S. Filosofia da educação no Brasil do século XX: da crítica ao conceito. *Eccos*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 261-284, jul./dez. 2007.
- _____. *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*. Campinas: Papyrus, 2012.
- GHIRALDELLI, P.J. *Filosofia da educação*. São Paulo: Ática, 2006.
- GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. Educação e epistemologia social. *Revista Contrapontos*, Itajaí, v1, n3, p. 57-70, 2001.
- HIRST, P.; PETERS, R. *The Logic of Education*. London: Routledge, 1970.
- LEOPOLDO E SILVA, F. História da filosofia: centro ou referencial? In: NETO, H. N. (Org) *O ensino da filosofia no 2º grau*. São Paulo: SEAF/Sofia, 1987. P. 153-162
- MURCHO, D. *A natureza da filosofia e seu ensino*. Lisboa: Plátano, 2002.
- PACHECO, J. (org) *Mulher & Filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- _____. *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

PAGNI, P. A.; SILVA, D. J. (orgs). *Introdução à filosofia da educação: temas contemporâneos e história*. São Paulo: Avercamp, 2007.

PUGLIESE, N. A história da filosofia e as obras escritas por mulheres: uma nota metodológica. *Revista Cult*, 7 de mar. 2019. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/a-historia-da-filosofia-e-as-obras-escritas-por-mulheres/>> Acesso em: 25 mar. 2019.

RUIVO, J. L. À guisa de introdução: o que é a epistemologia social? Suas origens, ramificações e perspectivas. In: _____. (Org.). *Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology 2018: Social Epistemology*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 11-31.

SCHEFFLER, I. *The Conditions of Knowledge: An Introduction to Epistemology and Education*. Chicago: Scott, Foresman, 1965.

SIEGEL, H. Epistemology and Education: An Incomplete Guide to the Social-Epistemological Issues. *Episteme* v1, n.2, p. 129-137, 2004.

YOUNG, M. Para que servem as escolas? *Educação & Sociedade*, v. 28, n. 101, Campinas, p.1287-1302, 2007.

Skeptical theism, radical skepticism and moral myopia

*Nicola Claudio Salvatore*¹

1 The evidential problem of evil and skeptical theism

The Evidential Problem of Evil, namely the view for which the existence of *prima facie*, gratuitous and absurd evil in the world is incompatible with the existence of an Omnipotent, Omniscient, All Loving God such as the God of Classical Theism, can be stated as follows: :

- E1 There exist instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse.
- E2. An omnipotent, wholly good being would prevent the occurrence of any intense suffering it could, unless it could not do so without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse
- E3. There does not exist an omnipotent, omniscient, wholly good being (Rowe 1979)

The important aspect of this argument to notice is that it focuses on *gratuitous evil* : that is to say, on cases of evil which are so extreme, shocking and painful that it is almost impossible to understand why an all loving all powerful God would permit them and exactly which good, if any, would be lost had God prevented them.

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS; Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP

A contemporary, influential way of dealing with E) is Skeptical Theism (henceforth ST). Roughly, the main thesis of ST can be stated as follows: due to our cognitive limitations, we cannot know whether

E1 There exist instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse.

That is to say, according to the proponents of ST from the very fact that the various evils of the world looks gratuitous *to us*, and thus incompatible with the existence of the God of Classical Theism, we cannot infer that these evils are indeed gratuitous; they might, or might not, be gratuitous, we simply have no way to ascertain whether E1) is true or not.

According to the proponents of ST, this is for a number of reasons. In the recent literature on ST, we can find at least three arguments in support of this view, namely the Parent Analogy, the Argument from Complexity and the Condition on Reasonable Epistemic Access, or CORNEA.

The Parent Analogy (henceforth PA) goes as follows. Just as we expect a small child to be blind to the reasons an adult has for allowing her to suffer justified pain, so we should expect that we will be blind to the reasons God has for allowing our justified suffering (Wyskora 1984).

That is to say, compared to an Omniscient, All Powerful Being human beings are no different from a newborn; as a newborn, due to the “constitutive” limitations of his cognitive apparatus, cannot possibly understand the reasons behind the actions of his parents that looks *prima facie* “gratuitously evil” to him (i.e. they leave him alone to go to work in order to feed him, they take him to doctor in order to receive vaccines etc.) human beings are constitutively unable to understand whether the evils that looks gratuitous to us are indeed gratuitous or not.

A second argument in support of ST is the Argument from Complexity . Roughly, this view states that given the complexity of the interdependence of apparently trivial and meaning events , we are in no position to say whether an event x is gratuitous or whether it does play an important role in the, let's say, Big Scheme of things. As Durston puts the matter:

On the night that Sir Winston Churchill was conceived, had Lady Randolph Churchill fallen asleep in a slightly different position, the precise pathway that each of the millions of spermatozoa took would have been slightly altered. As a result...Sir Winston Churchill, as we knew him, would not have existed, with the likely result that the evolution of World War II would have been substantially different... (2000, p. 66)

In other words, it would *prima facie* appear that there is no good reason to prefer sleeping in one position rather than another. But given the specifics of human reproduction, this assumption is unwarranted and—in this case—plausibly false; had Lady Churchill spelt in a different way, Sir Winston Churchill would not have existed. Thus, an apparently trivial event could play, and indeed has played, a pivotal role in the history of mankind . More generally, the proponents of the Complexity Argument extract the following moral from this story: the fact that we cannot see a reason for x is not indicative of whether or not there is any such reason.

Accordingly, argues Durston, from the very fact “we can see no reason to allow this evil” we cannot infer “there is no reason to allow this evil.

A third line of reasoning to defend the main thesis of ST is Wyskra's *Condition on Reasonable Epistemic Access* , or CORNEA for short (Wyskra, 1984). CORNEA's can be sketched as follows:

CORNEA: inferences from “I see no X ” to “There is no X ” are justified only if it is reasonable to believe that if there were an X , I would likely see it.

For instance, the inference from “I see no elephant in my office” to “There is no elephant in my office” is licensed by CORNEA since I reasonably believe that if there were an elephant in my office, I would likely see it.

But, argues Wyskra, it is not reasonable for us to think that if an Omniscient, Omnipotent God had reasons for allowing any *particular* evil (that is to say, not evil in general but a particular instance of evil that looks at least *prima facie* gratuitous to us), we would be aware of it. Thus, CORNEA says that the inference from “I see no reason for allowing this instance of evil” to “There is no reason for allowing this instance of evil” is invalid.

A second CORNEA-informed argument goes as follows. According to

Bergmann (2001) the inductive move from “I see no X” to “There is no X” is warranted only if it is reasonable for me to believe that my inductive sample of X’s is representative of the whole. For example, one should not rely on inductive evidence to conclude that all crows are black unless it is reasonable to assume that one’s sample of crows is representative of all crows.

In the case of the evidential Problem of evil, the inference from “I can see no reason to allow this evil” to “There is no reason to allow this evil” is justified only if it is reasonable for one to believe that the sample of reasons currently understood is representative of all of the reasons that are. But as we have no reason, due to our cognitive limitations, to believe that the sample of reasons currently understood to allow or not allow a certain evil *x* are representative of all of the reasons there are, then the inference from “I can see no reason to allow this evil” to “There is no reason to allow this evil” is not justified. In a more formal way:

(ST₁) We have no good reason for thinking that the possible goods we know of are representative of the possible goods there are

(ST₂) We have no good reason for thinking that the possible evils we know of are representative of the possible evils there are.

(ST₃) We have no good reason for thinking that the entailment relations we know of between possible goods and the permission of possible evils are representative of the entailment relations there are between possible goods and the permission of possible evils.

(ST₄) We have no good reason for thinking that the total moral value or disvalue we perceive in certain complex states of affairs accurately reflects the total moral value or disvalue they really have (Bergmann, 2001).

2 Skeptical theism and common-sense epistemology

According to an objection moved, among the others by Dougherty (2008)², ST would go against Common Sense Epistemology. Consider the following two principles:

Christholm's Principle of Immediate Justification. (PI)

[W]henever you have an experience as of p, you thereby have immediate *prima facie* justification for believing p

Huemer's Principle of Phenomenal Conservatism.(PC)

If it seems to S as if p, then S thereby has at least *prima facie* justification for believing that p.

PI, PC are among the various “Moorean” anti skeptical strategies that are generally employed against Radical Skepticism. The feature of Radical Skeptical arguments is that we cannot know certain empirical propositions (such as ‘Human beings have bodies’, or ‘There are material objects’) as we may be dreaming, hallucinating, deceived by a demon or be “brains in the vat” (BIV), that is, disembodied brains floating in a vat, connected to supercomputers that stimulate us in just the same way that normal brains are stimulated when they perceive things in a normal way.³ Therefore, as we are unable to refute these

² For a recent overview of the debate surrounding ST see Dougherty, 2014. For a useful anthology of recent essays on ST see Dougherty and McBryer (eds), 2014

³ See Putnam (1981).

skeptical hypotheses, we are also unable to know propositions that we would otherwise accept as being true if we could rule out these scenarios.

Let's take a skeptical hypothesis, SH, such as the BIV hypothesis mentioned above, and M, an empirical proposition such as "Human beings have bodies" that would entail the falsity of a skeptical hypothesis. We can then state the structure of Cartesian skeptical arguments as follows:

- (S1) I do not know not-SH
- (S2) If I do not know not-SH, then I do not know M
- (SC) I do not know M

Considering that we can repeat this argument for each and every one of our empirical knowledge claims, the radical skeptical consequence we can draw from this and similar arguments is that our knowledge is impossible.

In the literature on Radical Skepticism, PI and PC are usually employed in order to refute the first premise S1) of the Radical Skeptical argument; roughly, the idea is that following these two "common-sense informed" epistemic principles, we are *prima facie* justified in believing that our perceptions are generally reliable and we are thus not the victim of a skeptical scenario.

As per Dougherty, a proponent of ST would be implicitly committed to go against common- sense epistemology. This is so, he argues, because following either PI or PC, it would seem that then we are least *prima facie* justified in believing that

- E1) There exist instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse

as we are *prima facie* justified to take for granted the general reliability of our senses and thus fact that we are not victim of a skeptical scenario. Accordingly, a proponent of ST will

be forced to either abandon common-sense informed anti-sceptical common-sense informed epistemic strategies or to agree with skeptical conclusions.

The debate on the anti-skeptical implications of common-sense epistemology is huge and to discuss its merits in detail will go beyond the scope of the present paper. Here, I will just present a couple of criticisms that are more relevant for the problem at issue.

A first problem for “common-sense informed “anti-skeptical strategies is that it seems to underestimate the difference between *practical* and *theoretical rationality*(Pritchard, 2005).

That is to say, if in our ordinary, day to day life it would be irrational not to follow PI, PC or some other “common sense informed “ epistemological viewpoints, things are more complicated while doing philosophy, for instance when Skeptical arguments are in play. Hence, the anti-skeptical force of “common sense epistemology” is somewhat moot.

Moreover, and more importantly, PI and PC can be easily reformulated along “Theistic” lines, with somewhat implausible consequences. Take the following principles:

Principle of Immediate Theistic Credulity

(PTI) [W]henever you have a religious experience as of p (i.e. God exist, There is an order in this world that can only be the result of the action of an all loving all powerful God, etc), you thereby have immediate *prima facie* justification for believing p

The Principle of Theistic Phenomenal Conservatism.(PTC)

If it seems to S as if p (i.e. “I hear God speaking to me “, “I see Our Lady while looking at the sky, etc) , then S thereby has at least *prima facie* justification for believing that p.

Now, Are PTI and PTC convincing? Hardly; then why should PI and PC be any better?

The appeal to common sense epistemology, then, is not only problematic as an anti skeptical strategy, but it can also lead to

some unpalatable consequences when it comes to Theistic or anti Theistic beliefs.

3 Skeptical theism and empirical falsifiability

A second objection against ST goes as follows. According to Wilks (2009) ST is implicitly committed to the following principle

(U) Every claim about God is empirically unfalsifiable

This is so because skeptical theism is telling that we should discard the strong evidential claim that support the first premise of the Evidential Problem of Evil , namely

E1) There exist instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse.

As a result, ST will license a number of implausible claims. Consider the following exchange :

“If God made the world less than 10,000 years ago, why does the world contain geological evidence suggesting otherwise?”

U based response :

a) The world may contain geological evidence suggesting otherwise because of an unknown strategy of carrying out what was involved, less than 10,000 years ago, in creating the world.

That is to say, U allows us to discount any and all empirical evidence against the claim that the planet earth is less than 10,000 years old.

Moreover, argues Wilks, U allows for a number of literal interpretations of religious texts; for example, it will allow for

b) a literal reading of Joshua 10: 12-13, in which the sun is depicted as having been caused by God to stand still in the sky for the duration of about a day.

A proponent of ST can find these claims unreasonable, but according to Wilks, skeptical theists must accept the rationality of defending the claims a) and b) by these means; for ST, by inviting us to ignore the evidential evidence in support of the evidential problem of Evil, is implicitly committed to U, no differently from the Biblical literalist such as a) and b) claims we have mentioned.

This is because when we allow ourselves to discounting strategies (for instance by ignoring the relevance of empirical evidence), we open the door to a number of irrational-disconcerting conclusions.

A first objection that could be raised against this criticism of ST is that the first premise of the Evidential problem of Evil, namely

E1) There exist instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse.

does not enjoy the strong evidential support of “hard sciences”, and is thus constitutively different from scientific claims such as “The earth is approx. 4, 5 billions years old” or “The earth orbits around the sun”.

This is so because questions about the gratuity of evil are more similar to questions about the meaning of life than to empirical questions about the age of the Earth and /or about whether the Sun: they involve a number of theoretical commitments, values, commitments and assumptions that fall beyond the scope of empirical inquiry. Hence the parallel between scientific empirical claims and E1) is misguided in the first place.

4 Skeptical theism and moral myopia

Another criticism that has been recently raised against ST is that this proposal will lead to a number of unpalatable consequences on our capacity for moral deliberation. In order to understand this point, recall the first three premises of Bergmann's argument in defence of ST:

(ST₁) We have no good reason for thinking that the possible goods we know of are representative of the possible goods there are

(ST₂) We have no good reason for thinking that the possible evils we know of are representative of the possible evils there are.

(ST₃) We have no good reason for thinking that the entailment relations we know of between possible goods and the permission of possible evils are representative of the entailment relations there are between possible goods and the permission of possible evils.

As per Jordan (2006), anyone who accepts the Premises ST₁-ST₃ will be led to *Moral Myopia* (Jordan, 2006); that is, to the impossibility to judge whether an action should or should be not performed *All Things Considered* (henceforth ATC) . This is so because once we assume that we are constitutively unable to understand the possible good or bad future consequences of an action, it will be impossible to, for instance, be entitled to perform a good action x or prohibit a bad action y as both x could well have unforeseeable bad consequences while y could have, ATC, unpredictable good ones.

Jordan recognises that ST will have these somewhat unpalatable consequences on someone committed to Deontic or Utilitarian ethical doctrines, while it would does necessarily affect an ethical tradition such as the Natural Law Theory (henceforth NLT).

Roughly, according to NLT there are acts that are intrinsically evil ; however, we can tolerate intrinsically evil acts if to repress them will lead to greater evils. As Aquinas puts the matter

“Now although God is all-powerful and supremely good, nevertheless He allows certain evils to take place in the universe, which He might prevent, lest, without them, greater goods might be forfeited, or greater evils ensue. Accordingly in human government also, those who are in authority, rightly tolerate certain evils, lest certain goods be lost, or certain greater evils be incurred. (1947, 56)

According to Jordan , ST will lead to a ‘mutilated’ version of the NLT , as it will undermine our capacity to discriminate between tolerable and intolerable evils; what appears as an intolerable evil might not, ATC, be one.

However, an important point top notice is that NLT stresses our *fallibility*: this is why, for instance there is a certain debate about what evils should or should not be allowed in NLT and more generally about the implementations of the social aspects of NLT. Hence, once applied to NLT, ST might lead at most to some sort of healthy moral *epistemic humility* and not to an , unhealthy, moral myopia.

This is so because if “we can tolerate intrinsically evil acts if to repress them will lead to greater evils” is valid for fallible human beings, it should be also valid for an Omniscient , Omnipotent God that , according to a Theist , knows always what He is doing. Accordingly, rather than “mutilating” NLT, ST is totally compatible with it.

Concluding remarks

In this paper, I have argued that ST does not lead to other, more general and unhealthy, forms of skepticism; ST does not undermine our ordinary knowledge claims or the empirical evidence in support of scientific facts. Moreover, I have also argued that ST does not have any but can at most lead to a recognition of our cognitive limitations.

References

- Aquinas, (1947), Benziger Bros. Edition Translated by Fathers of the English Dominican Province
Bergmann, M. (2001) "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil," *Nous* 35, pp. 278-296
- Dougherty, T. (2008) "Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism," *Faith & Philosophy* 25, pp. 172-176
- Dougherty, T. (2014), "Skeptical Theism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL <https://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/>
- Dougherty, T, and McBryer, J. (2014), *Skeptical Theism: New Essays*, Oxford University Press
- Durston, K. (2000) "The consequential complexity of history and gratuitous evil," *Religious Studies* 36, pp. 65-80.
- Jordan, J. (2006) "Does Skeptical Theism Lead to Moral Skepticism?" *Philosophy and Phenomenological Research* 72, pp. 403-416
- Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pritchard, D. H. (2005), "Wittgenstein's On Certainty and Contemporary Anti-skepticism," in *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, D. Moyal-Sharrock and W.H. Brenner (eds.), London, Palgrave, 189-224.
- Rowe, W. (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," *American Philosophical Quarterly* 16, pp. 335-41
- Wilks, I. (2009) "Skeptical Theism and Empirical Unfalsifiability," *Faith & Philosophy* 26:1, pp. 64-76.
- Wykstra, S. (1984) "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'," *International Journal of Philosophy of Religion* 16, pp. 73-93.

Confiança epistêmica e testemunho feminino: uma análise a partir da injustiça epistêmica

*Patricia Ketzer*¹

1. A abordagem Interpessoal de Confiança Epistêmica

O conceito de confiança torna-se relevante em Epistemologia quando passamos a considerar a transmissão de conhecimento a partir do testemunho. A principal questão é quando podemos confiar em outras pessoas para adquirir conhecimento com base em seus atos de fala. Não há como debater testemunho sem considerar o problema da confiança, e o conceito de confiança ganha destaque em Epistemologia exatamente no âmbito das discussões sobre conhecimento e/ou justificação testemunhal. Existem diferentes maneiras de conceber confiança epistêmica, mas o foco do debate tem sido confiança interpessoal. Carolyn McLeod (2011) considera que as formas de confiança mais coerentes são aquelas que compartilham de características interpessoais.

As concepções interpessoais de testemunho consideram a intencionalidade dos agentes, de modo que testemunho é concebido no âmbito de práticas religiosas, sociais ou políticas e de contextos educacionais. Esta definição de testemunho tem sido

¹Professora Adjunta I – UPF

Doutora em Filosofia pela PUCRS.

Contato: patriciaketzer@gmail.com

vista como implicando competência e boa vontade epistêmica. Dentre as diferentes abordagens, o ponto de divergência é a relevância epistêmica das intenções dos agentes na relação testemunhal. Para a visão interpessoal além das propriedades epistêmicas das palavras também conta a vontade dos agentes envolvidos. Tanto a vontade daquele que testemunha (o falante), quanto daquele que capta o testemunho (o ouvinte).

Na visão interpessoal o sentido do testemunho é construído como um ato ilocucionário de contar algo a alguém (*telling*). *Contar* é um ato de fala comunicativo e epistêmico através de palavras, nos quais A (o falante) tem a intenção de comunicar p a B (o ouvinte), com a intenção de que B creia que p e que B reconheça que A tem a intenção de que B creia que p.

O falante precisa reconhecer as necessidades epistêmicas daquele que o aborda, e solicita seu testemunho, e o ouvinte, por sua vez, precisa reconhecer as intenções daquele que testemunha. Esse ato de fala pressupõe atitudes sociais como reconhecimento mútuo das intenções e racionalidade dos envolvidos, nos quais ambos têm direitos e responsabilidades. Ainda, esse ato é baseado em confiança (*trust*) e não em fiabilidade (*reliability*)². Confiança (*trust*) é um tipo de atitude que atribui ao falante estar motivado para as necessidades do ouvinte.

Para as concepções interpessoais, relações testemunhais pressupõem relações com outras pessoas, e não somente atos de fala ou crenças de outras pessoas (MCMYLER, 2011: 8). Em uma

² Podemos distinguir entre dois níveis de confiança, um nível mais básico, que se faz necessário em nossas relações com o mundo, com as instituições e com desconhecidos, o qual convém chamarmos fiabilidade (*reliability*). E um nível mais profundo, no qual a confiança (*trust*) é explícita e pode envolver a instituição da promessa. O nível mais básico de confiança, doravante fiabilidade, é implícito e natural, precisamos nos fiar no funcionamento das coisas do mundo para que nossa vida possa fluir normalmente. A fiabilidade encontra-se no nível das relações sociais. Esse tipo de relação não envolve sentimentos mais profundos como o sentimento de traição quando desapontada. Já o segundo nível de confiança (*trust*) coloca-se no terreno das relações morais. É uma relação que pressupõe boa vontade das partes, envolve a promessa daquele que é confiado em corresponder ao sentimento de confiança que lhe foi depositado, sendo assim uma relação explícita. Quando esse tipo de confiança se rompe, a sensação é de traição

visão reducionista de testemunho, as outras pessoas são consideradas apenas indicadores para crer que p, mas em uma perspectiva interpessoal trata-se de uma relação voluntária, que envolve a intenção das pessoas que estão na relação de testemunho. Em uma concepção interpessoal testemunho pressupõe vontade somada à capacidade daquele que testemunha, por isso que a atribuição de autoridade vai pressupor não apenas um viés cognitivo, da capacidade do falante, mas também um viés moral, de confiança e de boa vontade.

Benjamin McMyler é um dos representantes da abordagem interpessoal de confiança. Para McMyler (2011) o testemunho nos autoriza a conceder à outra pessoa. Se perguntado sobre como sabe você tem o direito de transferir a resposta à outra pessoa, o que ele nomeia *direito epistêmico de conceder*. McMyler (2011) define esse direito como uma obrigação dos sujeitos envolvidos na relação testemunhal responderem a desafios sobre suas crenças, ou abandoná-las. A peculiaridade da justificação testemunhal é justamente que o ouvinte possa recorrer ao falante original quando questionado, lançando para ele o desafio de responder a questão.

Entretanto, McMyler (2011) destaca que nem todo desafio epistêmico pode ser concedido ao falante original. “Um ouvinte tem o direito de conceder somente aqueles desafios que envolvem a produção de evidência contra o que tem afirmado saber” (McMYLER, 2011: 63). Em uma relação testemunhal, em que um falante afirma (direta ou indiretamente) que p para um ouvinte, o falante assume o ônus epistêmico³ de p, mas o ouvinte assume o ônus epistêmico⁴ em relação à fidedignidade do falante. Assumir o ônus epistêmico em relação à fidedignidade do falante, entretanto, não quer dizer que o ouvinte esteja indo as suas próprias conclusões sobre se p é verdadeiro, exatamente por isso ele pode

³O que McMyler parece compreender por ônus epistêmico (*epistemic burden*) é a obrigação de responder às objeções que possam ser levantadas para as proposições proferidas.

⁴No caso do ouvinte, ele deve responder às objeções sobre a fidedignidade do testificador.

conceder ao falante quando questionado sobre p. O ônus epistêmico é compartilhado entre falante e ouvinte, de modo que o ouvinte pode conceder ao falante, mas se o falante não der conta do questionamento levantado ambos perdem justificação.

O que distingue justificação testemunhal de outros tipos de justificação é o direito epistêmico de conceder, de modo que o grande problema em Epistemologia do Testemunho seria explicar esse direito. Quando temos o direito de conceder ao falante? Por que temos e por que não temos esse direito?

Vamos pensar no seguinte caso: eu escutei Marcelo dizer a Ana, na saída para o almoço, que tinha o *Compêndio de Epistemologia*, em sua mochila. No almoço André comenta comigo que precisa fazer uma consulta ao livro, e eu lhe digo que Marcelo está com ele. Ele me pergunta como eu sei, e apresenta um desafio⁵ para minha crença: “Eu mencionei para Marcelo que precisava do livro e ele não me ofereceu!”, afirma André. Eu tenho o direito epistêmico de conceder a Marcelo o questionamento de André, mesmo que Marcelo não tenha dito para mim que estava com o livro, porque ele afirmou publicamente para Ana, e eu o ouvi.

Mas existem alguns casos nos quais ouvir alguém dizer que p não basta para que eu possa conceder a essa pessoa se questionado sobre p. Um dos casos que McMyler (2011) destaca é a espionagem. Eu ouvi Ana afirmar que p porque implantei uma escuta em seu telefone, isso me impede de conceder a ela qualquer autoridade. As palavras de Ana podem até servir de evidência para minha crença de que p, mas eu não posso conceder a ela, pois estou chegando a p por minhas próprias conclusões. Nesse caso não há a relação intencional necessária para justificação testemunhal⁶.

⁵McMyler utiliza essa terminologia, no inglês *challenge*.

⁶O falante não possui a intenção de informar que p.

A defesa de McMyler (2011: 66) é a de que justificação testemunhal exige endereçamento a um ouvinte, seja através do proferimento público de uma sentença, seja através de proferimento direto a determinado ouvinte. Mas, em casos no quais não há intenção de informar, como no caso da escuta no telefone, não há justificação testemunhal. Pode-se admitir que nesses casos a declaração do falante, mesmo sem intenção, possa servir como evidência, mas como McMyler defende que o que caracteriza a relação testemunhal enquanto tal é a possibilidade de conceder ao falante e esses casos não se aplicam, não são casos de justificação testemunhal.

Endereçamento é uma condição necessária para justificação testemunhal, não uma condição suficiente. Se o problema do testemunho é explicar o privilégio de segunda pessoa que permite conceder desafios de volta ao falante a resposta é relativamente simples: em uma relação testemunhal o falante assume a responsabilidade epistêmica (*epistemic responsibility*)⁷ de enfrentar os desafios referentes a sua afirmação e o ouvinte reconhece a suposta responsabilidade epistêmica do falante ao colocar-se disposto a conceder autoridade.

Essa relação requer a cooperação entre falante e ouvinte, se essa cooperação não existe, seja porque o falante não assume a responsabilidade de enfrentar o desafio, seja porque o ouvinte não lhe concede autoridade para fazê-lo, então o ouvinte não terá justificação testemunhal. Para McMyler (2011) essa atividade cooperativa entre falante e ouvinte é uma condição necessária para justificação testemunhal, mas é também o que lhe dá sua característica mais peculiar, que a torna diferente de outras formas de justificação.

⁷Apesar de McMyler não fornecer uma definição clara do que está entendendo por *responsabilidade epistêmica* no contexto das relações interpessoais de testemunho parece tratar-se de nada além de arcar com o ônus epistêmico. O filósofo defende que o testemunho é *sui generis* epistemológico, e a partir disso trata todos os conceitos pressupostos na relação interpessoal de testemunho (responsabilidade, autoridade, confiança, direito) como epistemológicos.

Para esclarecer, McMyler (2011) traça uma distinção entre *contar*⁸ algo a alguém e *meramente* dizer algo a alguém. Quando eu conto que p e marco essa declaração por expressões como “Eu acredito que p” ou “Eu penso que p” estou assumindo a responsabilidade de responder aos desafios pelo meu ouvinte. Mas pode haver casos nos quais eu não esteja segura sobre p e não queira assumir a responsabilidade, nesses casos posso ainda afirmar p, mas espero que meu ouvinte chegue a p por suas próprias conclusões. Ele não só não pode conceder a mim, como tampouco irá fazê-lo se ao investigar sobre p chegar a conclusão de que é verdadeiro. Assim, não se trata de justificação testemunhal. Se não existe uma atividade cooperativa, que inclui a intenção de informar, a pressuposição da responsabilidade do falante por parte do ouvinte, o falante assumindo essa responsabilidade e o direito do ouvinte de conceder, não há justificação testemunhal.

Quando o ouvinte utiliza o ato de fala de outra pessoa apenas para contar como evidência para sua crença, mas chega às conclusões por inferência própria não se trata de justificação testemunhal. A concepção elaborada por McMyler considera que o ouvinte tem a obrigação de buscar suas próprias conclusões sobre a fidedignidade (*trustworthiness*) do falante, mas também que ele não está na posição de chegar a suas próprias conclusões sobre o conteúdo do testemunho do falante.

A concepção de testemunho formulada pelo filósofo envolve confiança no falante, responsabilidade do ouvinte sobre em quem confiar, responsabilidade do falante sobre o que afirma e direito do ouvinte de conceder ao falante. É uma contribuição interpessoal, que envolve responsabilidade e autoridade, e concebe o testemunho como uma capacidade epistêmica social.

No livro *Testimony, Trust and Authority* (2011) McMyler apresenta a abordagem de segunda pessoa, iniciando por uma distinção muito relevante, ele afirma que casos de conhecimento

⁸ Em inglês *telling*.

testemunhal envolvem confiar em um falante, mas que “confiar (*trusting*) em outra pessoa envolve mais do que meramente fiar-se (*relying*) na pessoa” (McMYLER, 2011: 91). Fiabilidade (*reliability*) aparece em uma perspectiva mais individualista, e é considerada o suficiente para formar uma razão epistêmica. Trata-se de uma espécie de dependência epistêmica entre os agentes e suas fontes de conhecimento. Fiabilidade (*reliability*) é o que confere *status* de evidência a algo e fiar-se é a atitude do agente para aceitar algo como evidência. Já confiar (*trust*) implica boa vontade do falante em prol das necessidades do ouvinte, e está em uma perspectiva interpessoal.

Geralmente, quando falamos dos nossos próprios sentidos estamos falando de fiabilidade (*reliability*), a mesma terminologia que utilizamos para coisas materiais. Fiabilidade expressa uma relação mais básica com o mundo, nos fiamos que as regras morais básicas serão cumpridas e que o mundo irá funcionar da forma adequada. Mas caso isso não ocorra não nos sentimos traídos, apenas decepcionados. Quando o ônibus não passa no horário, por exemplo, me sinto decepcionada, mas isso não faz com que eu deixe de acreditar no funcionamento das instituições. Com meus sentidos se passa o mesmo, me sinto decepcionada quando me engano, mas não me sinto traída. Entretanto, quando confio em alguém e essa pessoa me engana deliberadamente, me sinto traída, pois é a violação de uma relação mais profunda.

McMyler (2011: 91) afirma que podemos nos fiar (*rely*) em alguém sem confiar (*trust*) nessa pessoa. Quando pedimos informações a completos estranhos na rua estamos nos fiando neles. Não confiamos, não se estabelece nenhuma relação de direitos e deveres, mas ainda assim acreditamos quando nos indicam a direção e seguimos suas indicações. Para McMyler (2011) confiar nos outros para adquirir justificação testemunhal envolve mais do que meramente fiar-se de que as pessoas estejam falando coisas verdadeiras. Confiar envolve, pelo menos, fiar-se em que o outro diga coisas verdadeiras por sua boa vontade em relação a

nós. Assim, confiar envolve também pressupor a boa vontade do outro em me auxiliar, mais do que simplesmente crer que o que o outro diz é verdadeiro.

A perspectiva de segunda pessoa considera que em muitos casos o ouvinte aceita as palavras do falante e as toma para si, assumindo o testemunho do falante com base em autoridade, e nesses casos parece que há confiança. São casos nos quais o ouvinte não busca uma conclusão própria para sua crença, e por isso são casos que merecem um tratamento diferenciado. Os adeptos deste modelo reconhecem que existe diferença entre casos em que o ouvinte apenas fia-se nas palavras do falante para encaminhá-lo a verdade e casos no qual o ouvinte confia no falante e não busca suas próprias conclusões.

Nesta perspectiva, testemunho é considerado razão epistêmica genuína, no sentido amplo de algo que conta como razão para verdade ou probabilidade de uma proposição. Mas não no sentido de colocar o sujeito em uma posição de chegar às suas próprias conclusões sobre a proposição. No modelo de segunda pessoa a expressão de um falante de que p é razão para o ouvinte crer que p , mas não de modo a chegar às suas próprias conclusões sobre p .

O objetivo dessa proposta é exatamente fornecer uma explicação de casos de justificação nos quais o sujeito não está chegando às conclusões por si próprio, mas está confiando em um falante como guia para adquirir crenças verdadeiras. Sendo que o conceito de confiança tradicionalmente implica boa vontade, na abordagem de segunda pessoa o conceito é compreendido como fiabilidade na boa vontade do outro.

Quando confiamos no testemunho dos outros para nos guiarem para verdade, a boa vontade é compreendida em termos de responsabilidade epistêmica. Quando o ouvinte confia no falante ele delega a este a responsabilidade de responder aos desafios sobre sua crença. Para McMyler (2011) testemunhar implica em assumir a responsabilidade sobre suas afirmações, enquanto que

confiar no testemunho implica fiar-se na responsabilidade do falante.

O ouvinte tem o direito epistêmico de conceder os desafios que são colocados a sua crença de volta ao falante, no qual ele confiou para adquirir a crença. Mas é importante destacar que nem todos os desafios são responsabilidade do falante. Quando questionado sobre a sinceridade ou honestidade do falante o ouvinte não pode conceder, sendo ele próprio o responsável por responder.

O ouvinte pode conceder desafios referentes ao conteúdo do testemunho do falante e o falante é epistemicamente responsável por respondê-los. Mas, o ouvinte é epistemicamente responsável por responder sobre a honestidade e sinceridade do falante. Aqui o testemunho está diretamente conectado com o tipo de responsabilidade epistêmica assumido por ambas as partes no processo de dar e receber testemunho. Testemunho é compreendido como *razão de segunda pessoa* para crer.

McMyler (2011: 94) define testemunho como a “consideração que justifica uma crença em virtude da relação de autoridade e responsabilidade existente entre um remetente e um destinatário”. De modo que não somente o falante tem responsabilidade epistêmica quando profere um testemunho, tendo assim que arcar com as objeções que possam ser endereçadas a sua afirmação, mas o ouvinte tem responsabilidade quando aceita o testemunho de um falante, pois precisa arcar com as objeções sobre a sinceridade e a honestidade desse falante. O ouvinte tem que reconhecer a honestidade e sinceridade do falante, pressupor a boa vontade deste, e assim conceder autoridade ao testemunho, formando suas crenças com base nele.

Nossas crenças testemunhais, no modelo de segunda pessoa, são justificadas através de nossa relação com outras pessoas, assim quando questionados sobre nossa justificação podemos simplesmente citar o falante. Isso torna o testemunho um tipo muito específico de razão para crer, uma razão de segunda pessoa.

McMyler (2011) defende que essas razões de segunda pessoa têm significância epistêmica e não apenas pragmática como muitos autores tem defendido.

McMyler (2011) distingue entre (1) *confiar em* e (2) *confiar que*. *Confiar em* é ceder a alguém a responsabilidade sobre algo que é importante para nós, *confiar que* equivale a acreditar fortemente, com base em razões, que alguém agirá de determinado modo. Em seu exemplo, um policial que está espionando Mary durante semanas *confia que* hoje antes do trabalho ela deixará as crianças na escola, porque é o que ela faz diariamente antes do trabalho. Isso é diferente de afirmar que o policial *confia em* Mary para deixar as crianças na escola. Podem haver casos em que (1) e (2) coincidam, podem haver casos em que (1) seja verdadeiro e (2) não, ou que (2) seja verdadeiro e (1) não, mas definitivamente expressam coisas diferentes. E não se trata de variações contextuais, no mesmo contexto *confiar que* e *confiar em* expressam coisas diferentes. Em (1) a confiança é dirigida a uma pessoa, enquanto em (2) é dirigida a uma proposição.

Podem-se compreender as proposições como dirigidas a segunda e terceira pessoa, sendo que a proposição “Confio *em* Mary para pegar as crianças hoje” representa uma atitude de segunda pessoa, enquanto “Confio *que* Mary irá pegar as crianças hoje” representa uma atitude de terceira pessoa. Quando eu confio *em* Mary estou reconhecendo que ela possui autoridade e competência, assim estabeleço com ela uma relação interpessoal de segunda pessoa. Mary torna-se responsável por fazer o que lhe confiei. Se acaso não fizer a consequência será uma atitude de ressentimento de minha parte.

McMyler (2011) compreende esse tipo de relação interpessoal de segunda pessoa como *relações normativas bipolares*, porque pressupõem atitudes de ambas as partes envolvidas na relação, que funcionam como respostas em relação à atitude do outro. O mesmo não ocorre em relações de terceira pessoa, ou *confiança que*. Se eu apenas *confio que* Mary pegará às

crianças na escola, eu não estou cedendo autoridade e competência à Mary, ela não é responsável por realizar a ação, e tampouco eu teria direito de ressentir-me com ela por não fazê-lo.

O modelo de segunda pessoa considera que o testemunho pode ser fonte de conhecimento e/ou justificação porque é uma prática generalizada na vida diária de todos os seres humanos graças a qual tornamos possível a distribuição e a partilha do conhecimento. Essa prática implica em um tipo de atitude cooperativa entre agentes. Esclarecidos os conceitos de testemunho e confiança interpessoais, propostos por McMyler, pretendemos analisar a aplicabilidade desses conceitos em situações reais, nas quais muitas vezes é negada às mulheres a atribuição de confiança epistêmica pelo simples fato de serem mulheres.

2. Aplicação da Confiança Epistêmica a Contextos Reais: Casos de Agressão Sexual

No Brasil, em 2017 foram registrados 164 casos de estupro por dia, 60.018 casos durante o ano⁹. Acredita-se que esses números sejam subnotificados em função do tratamento concedido às vítimas nas delegacias, hospitais e nas redes de apoio institucionais onde podem buscar auxílio. As mulheres acabam sofrendo o que chamamos de revitimização, pois são questionadas muitas vezes sobre o que estavam fazendo no local, ou o que estavam vestindo, questionamentos estes que dão margem ao sentimento de culpa.

Nos Estados Unidos, o índice é de um estupro a cada 6 minutos e doze segundos, e uma em cada cinco mulheres será estuprada no decorrer de sua vida. A cada dia três mulheres são assassinadas pelo companheiro ou ex-companheiro (SOLNIT, 2017). Em seu livro *Os homens explicam tudo para mim* (2017),

⁹ Dados da G1. Disponível em: < <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2018/08/10/brasil-registra-164-casos-de-estupro-por-dia-em-2017.ghtml>>. Acessado em 02/11/2018.

Solnit relata uma história de sua juventude, na qual o tio de seu namorado, um físico nuclear, conta em tom de brincadeira, que sua vizinha havia saído correndo de casa, nua, no meio da noite, gritando por socorro, pois o marido queria matá-la. Solnit questiona como ele sabia que não era verdade e ele responde que a mulher era uma louca, afinal, tratava-se de uma respeitável família de classe média. Assim aconteceu com Tatiane Spitzner, que gritou incansável por socorro por toda garagem e corredores do prédio em que vivia com o marido e não teve auxílio, foi capturada pelo mesmo e jogada da sacada.¹⁰ Entrando para as estatísticas de feminicídio do quinto país que mais mata mulheres no mundo.

Mulheres são desacreditadas. Quando gritam por socorro não são atendidas, porque quem acreditaria que o homem trabalhador do apartamento ao lado poderia ser um agressor ou até mesmo um assassino? Quando denunciam um abuso são questionadas: o que faziam naquele local, o que vestiam, será que não deram a entender que queriam? Para Solnit (2017), a própria violência é uma maneira de silenciar-las, negando-lhes a voz e a credibilidade. De certa forma, toda vez que um homem diz a uma mulher que ela não sabe o que diz, ou que as coisas não são exatamente como ela está afirmando, mesmo que ela seja a testemunha mais confiável para os casos em questão, ele está reforçando este estado de coisas.

Algumas pessoas poderiam argumentar que isso é exagerado, mas vale lembrar o caso de Maria Lauterbach, cabo do fuzileiros navais, de 20 anos, que foi assassinada por seu colega de trabalho, de um escalão mais alto, enquanto aguardava o momento de testemunhar que ele a havia estuprado. Seus restos mortais foram encontrados no quintal da casa do assassino (SOLNIT, 2017). Ou, mais perto de nós, podemos recordar do caso de Maria Regina Araújo, que foi morta pelo marido no dia 26 de agosto de

¹⁰ Fonte: G1. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pr/campos-gerais-sul/noticia/2018/08/03/imagens-mostram-agressoes-de-marido-a-advogada-que-morreu-depois-de-cair-do-4o-andar.ghtml>>. Acessado em: 02/11/2018.

2018, com mais de 20 facadas, na frente da filha de oito anos. Dez dias antes, Maria Regina havia pedido medida protetiva, mas a juíza negou, afirmando que o mais adequado era a vítima se divorciar do marido, pois o conflito advinha de desgaste na relação conjugal¹¹. “Mesmo para conseguir uma ordem judicial de afastamento – uma ferramenta legal bastante nova – é exigida credibilidade para convencer os tribunais de que certo homem é uma ameaça e então conseguir que a polícia imponha uma ordem” (SOLNIT, 2017: 17).

Em alguns países do Oriente Médio, não há possibilidade de se conseguir qualquer credibilidade nos tribunais para acusar um homem de estupro, sendo mulher. É necessário que se tenha um homem como testemunha, pois a palavra de uma mulher não tem valor legal. Só a palavra de um homem pode contradizer a palavra do estuprador, mas raramente um homem aparece para testemunhar (SOLNIT, 2017). No Ocidente, ao menos legalmente, as mulheres tem a possibilidade de testemunharem em tribunais contra seus abusadores, a questão que se impõe é: seu testemunho será considerado? Será atribuída confiança epistêmica às suas palavras?

Nafissatou Diallo sabe que, como mulher, dizer a verdade às autoridades nem sempre é uma decisão sensata ou segura. Mesmo assim, Diallo optou por correr o risco e denunciou Dominique Strauss-Kahn, o então diretor do Fundo Monetário Internacional (FMI) por tentativa de estupro e cárcere privado. DSK (como era conhecido na França) era diretor do FMI desde 2007, e já havia sido acusado de envolvimento em outros três “escândalo sexuais” (como os jornais noticiavam), em menos de quatro anos. Ainda assim, era o mais cotado para a presidência da França. Diallo denunciou Strauss-Kahn por tê-la agarrado nu, jogado-a na cama e tentado obrigá-la a fazer sexo oral nele. Ela teria fugido e o

¹¹ Fonte: G1. Disponível em: <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2018/08/27/juiza-negou-medida-protetiva-para-mulher-morta-a-facadas-pelo-marido-no-df.ghtml>>. Acessado em: 02/11/2018.

executivo do FMI teria deixado o quarto às pressas, esquecendo, inclusive, objetos pessoais para trás, como o celular, que acabou por levar a polícia de Nova York até ele. DSK foi preso no aeroporto antes de embarcar para a França¹².

Depois da denúncia de Diallo várias outras denúncias contra DSK surgiram. Uma jovem jornalista atacada por ele em 2002 veio a público, na época havia sido dissuadida por sua mãe de denunciar. Piroska Nagy, uma economista húngara, que já havia relatado assédio por parte do diretor do FMI, passou a ser ouvida com maior credibilidade. Descobriu-se ainda que ele estava envolvido em uma rede que promovia festas, cujas interações com prostitutas violavam as leis da França (SOLNIT, 2017). Ele foi, então, acusado de proxenetismo, obtenção de vantagem econômica com prostituição alheia.

Poderíamos, a partir deste caso, sentir que o testemunho de Diallo foi ouvido, e que se atribuiu a ela a confiança necessária para que DSK fosse detido e impedido de sair dos Estados Unidos, mas o caso não termina aqui. A credibilidade de Diallo foi minada, os jornais passaram a noticiar que ela era, na verdade, uma prostituta. DSK afirmou que a relação que teve com ela havia sido consensual.

Ninguém questionou porque uma prostituta trabalhava como camareira de hotel sindicalizada, em tempo integral, recebendo U\$ 25,00 a hora. Ninguém questionou que prostitutas também podem ser estupradas. Ninguém questionou porque DSK fugiu do hotel deixando para trás seus pertences, como o celular. “A explicação mais simples e mais coerente foi a da camareira Diallo” (SOLNIT, 2017: 72). Mas, que tablóide estaria interessado em passar a navalha de Ockham nesta história, em que um dos homens mais poderosos do mundo, diretor do FMI, branco, heterossexual, europeu, é acusado por uma mulher pobre, negra,

¹² Fonte: G1. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/escandalo-sexual-nos-estados-unidos-derruba-frances-que-comandava-fmi-19333969>>. Acessado em: 02/11/2018.

imigrante, camareira de hotel? Todos os processos contra DSK foram arquivados¹³

Vamos analisar, então, como a proposta de McMyler poderia ser aplicada aqui, nos casos de agressão sexual. Quando a vítima denuncia a agressão para um amigo ou familiar alguns critérios devem ser levados em conta para atender a abordagem interpessoal de testemunho e confiança. Além das propriedades epistêmicas das palavras, também conta a vontade dos agentes envolvidos de compartilhar conhecimento; tanto a vontade daquele que testemunha (o falante), quanto daquele que capta o testemunho (o ouvinte). Assim, é preciso que haja um canal de comunicação aberto entre falante e ouvinte, no qual ambos se vejam como sujeitos a laços sociais de confiança. O falante precisa reconhecer as necessidades epistêmicas daquele que o aborda, e solicita seu testemunho, e o ouvinte, por sua vez, precisa reconhecer as intenções daquele que testemunha. Esse ato de fala pressupõe atitudes sociais como reconhecimento mútuo das intenções e racionalidade dos envolvidos, nos quais ambos têm direitos e responsabilidades.

Em uma concepção interpessoal, testemunho pressupõe vontade somada à capacidade daquele que testemunha. Por isso que a atribuição de autoridade vai pressupor não apenas um viés cognitivo, da capacidade do falante, mas também um viés moral, de confiança e de boa vontade. Em uma relação testemunhal, em que um falante afirma (direta ou indiretamente) que *p* para um ouvinte, o falante assume o ônus epistêmico de *p*, mas o ouvinte assume o ônus epistêmico em relação à fidedignidade do falante. O falante assume a responsabilidade epistêmica (*epistemic responsibility*)¹⁴ de enfrentar os desafios referentes a sua

¹³ Cf. G1: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/10/franca-arquiva-investigacao-de-strauss-kahn-por-estupro.html>> e <<http://g1.globo.com/economia/noticia/2015/06/ex-diretor-do-fmi-e-absolvido-em-escandalo-sexual-na-franca.html>>. Acessado em: 02/11/2018.

¹⁴ Apesar de McMyler não fornecer uma definição clara do que está entendendo por *responsabilidade epistêmica* no contexto das relações interpessoais de testemunho parece tratar-se de nada além de arcar com o ônus epistêmico. O filósofo defende que o testemunho é *sui generis* epistemológico, e a

afirmação e o ouvinte reconhece a suposta responsabilidade epistêmica do falante ao colocar-se disposto a conceder autoridade. Essa relação requer a cooperação entre falante e ouvinte, se essa cooperação não existe, seja porque o falante não assume a responsabilidade de enfrentar o desafio, seja porque o ouvinte não lhe concede autoridade para fazê-lo, então o ouvinte não terá justificação testemunhal.

Se Diallo me conta que foi estuprada por DSK, como posso reagir a isso? Segundo a concepção interpessoal preciso levar em conta sua intenção de comunicar o fato e sua boa vontade para comigo. Preciso reconhecer sua racionalidade e sua capacidade epistêmica de testemunhar neste caso, como sendo a testemunha ocular do fato e uma das duas pessoas envolvidas na situação. Poderia questioná-la sobre os fatos, pois seu testemunho me permite deferir a ela as razões para crer, e ela teria que arcar com o ônus epistêmico de responder a estes questionamentos. Diallo tem que assumir a responsabilidade epistêmica de responder os desafios colocados sobre a agressão sexual que sofreu, e eu concederei autoridade a ela para responder a estes desafios. Mas, se questionada eu teria de responder porque confio em Diallo, porque penso que ela seria fidedigna para testemunhar sobre o caso em questão. Algumas razões já foram apresentadas acima, Diallo, apesar de ser muito mais vulnerável que DSK e saber que sua situação financeira poderia contribuir para que ela perdesse na justiça, já que DSK teria os melhores advogados ao seu lado, resolveu procurar a polícia. Diallo tinha a história mais simples e mais coerente, a história contada por DSK implicava acreditar que uma camareira de 32 anos aceitou as investidas de um homem de mais 60, em um quarto de hotel, e que por algum motivo este homem deixou este hotel correndo, sem sequer levar todos seus

pertences. Ainda, DSK estava envolvido em uma série de outros escândalos do mesmo tipo.

Apesar disso, os tablóides noticiaram que Diallo era uma prostituta, destruindo sua reputação diante do caso, e Diallo acabou perdendo na justiça. Alguém poderia perguntar por que esta é uma questão epistemológica? Nossa tomada de decisão frente ao testemunho de Diallo, confiar ou não no que ela diz, depende da avaliação de razões e da atribuição de confiança epistêmica, então esta é uma questão epistemológica. Como devemos agir frente a alegações de agressão sexual que ainda não foram estabelecidas legalmente é uma questão epistemológica. Seguidamente defende-se que devemos ser neutros sobre alegações de agressão sexual, aguardando o posicionamento final do sistema judiciário, e suspendendo o juízo enquanto ele não sai (CREWE; ICHIKAWA, 2018). Mas, vale observar que muitas vezes as pessoas são cautelosas em relação ao julgamento do pretenso agressor, enquanto não tem a mesma cautela em relação ao julgamento da pretensa vítima, como aconteceu com Diallo.

Os procedimentos legais para lidar com casos de agressão sexual tendem a ser falhos, em função da estrutura patriarcal da sociedade que vivemos, que se reproduz no sistema judiciário. Assumir que o sistema judiciário é neutro e que irá julgar de maneira adequada estes casos é desconsiderar a realidade social. Precisamos considerar o contexto social e político adequadamente. “As atitudes culturais em torno da agressão sexual, a credibilidade das mulheres, e as presunções patriarcais e misóginas de acesso e direito ao corpo da mulher são determinadamente significativas na forma como os júris regulam os casos de violência sexual” (CREWE; ICHIKAWA, 2018: 3). O júri é um reflexo de nossa sociedade, um recorte dela, em função disto tende a reproduzir os preconceitos disseminados no senso comum.

As democracias liberais são construídas sob a pretensão de neutralidade, assim defendem que suas instituições são livres de preconceitos de gênero, raça ou classe. Entretanto, este discurso

tende muitas vezes a ser mais prejudicial por não encarar o fato de que estas instituições são construídas dentro de um contexto cultural que é classista, racista e patricarcal, e que por isso estas instituições não tem como ser neutras. Basta olhar para o número de mulheres, negros, homossexuais, transexuais nestas instituições. É quase nulo! Compensa olhar para estas instituições com um olhar crítico, atentando para o fato de que muitas vezes elas podem ser reprodutoras das desigualdades, por mais que na lei tenham evoluído, e as mulheres já possam testemunhar por si só em tribunais. Até que ponto seu testemunho é credível? Atribuímos confiança epistêmica às mulheres?

Diallo não recebeu a devida atribuição de confiança epistêmica. Por que o testemunho feminino não é considerado na maioria das vezes, em casos de agressão sexual? O problema está relacionado ao que Miranda Fricker nomeia como injustiça epistêmica. Em seu artigo *Rational Authority and Social Power: towards a truly social epistemology* (1998) Fricker trabalha com a concepção de conhecimento como um bem coletivo. Os seres humanos tem necessidade de adquirir crenças verdadeiras, e para isto precisam de bons informantes, que os auxiliem neste empreendimento. É preciso saber distinguir entre bons e maus informantes, que condições temos para isto? A autora sugere que bons informantes devem ser competentes, confiáveis e ter propriedades indicadoras que os tornam bons informantes. Ser competente significa que um informante deve indicar a crença em p se e somente se p é o caso. Para que um informante seja confiável, deve haver um canal de comunicação aberto entre ele e a pessoa a quem ele informa, ambos devem falar a mesma linguagem. As propriedades indicadoras são a presença de confiabilidade e competência (FRICKER, 1998).

Entretanto, a autora salienta que alguém pode ter autoridade epistêmica e não ser reconhecido como tal, devido a posição que ocupa na sociedade. Pode também acontecer de alguém ser reconhecido como autoridade e não sê-lo, ao que

Fricker (1998) nomeia *mera credibilidade*. O fato de darmos credibilidade a alguém não garante que esta pessoa tenha autoridade epistêmica. E, pode haver casos em que negamos credibilidade a quem a possui. É o que ocorre em muitos casos com mulheres, que mesmo que sejam especialistas em um determinado assunto têm sua voz silenciada, seus posicionamentos negligenciados. Na Inglaterra do século XVII, por exemplo, o testemunho do cavalheiro sempre prevalecia sobre o do não cavalheiro e sobre o das mulheres. A atribuição de credibilidade nas práticas científicas era determinada pela cultura cavalheiresca, e isso influenciou fortemente os padrões do discurso científico da Academia Real Britânica (SHAPIN, 1994).

Mulheres são silenciadas mesmo em circunstâncias em que são autoridade epistêmica no assunto em questão. A disseminação de termos, no movimento feminista, que salientam a violência simbólica sofrida pelas mulheres tem possibilitado a identificação desse tipo de situação. São exemplos: *mansplaining* (o termo, que vem do inglês, quer dizer algo como “explicação masculina”) quando um homem explica a uma mulher algo que ela já sabe, mas ele insiste em abordá-la como se ela não fosse capaz de compreender; *maninterrupting* (do inglês “interrupção masculina”, é quando um homem constantemente interrompe uma mulher falando), explicita a prática de silenciamento, corriqueira para as mulheres; *bropropriating* (significa que um homem ganhou todo o crédito por expressar a ideia de uma mulher, ou seja, ele se apropriou de algo que não foi originalmente pensado por ele), o que denota que as ideias são mais aceitas quando partem de homens (Cf. BEIRA, 2015).

Ser uma autoridade epistêmica em algum assunto exige que o agente doxástico tenha uma trajetória, em razão da qual esta autoridade lhe é atribuída. Goldman afirma que processos que nos levam sempre a crenças verdadeiras passam a ser confiáveis para nós, do mesmo modo falantes que nos auxiliam na aquisição de crenças verdadeiras. Se a trajetória de um falante indica que ele

errou na maioria das vezes sobre aquele assunto, não lhe atribuiremos autoridade epistêmica. Pode ser que ele aprenda sobre o assunto e torne-se um especialista, mas então ele terá que construir sua trajetória de modo a adquirir confiança e tornar-se uma autoridade epistêmica. Pode ocorrer também que alguém tenha uma boa reputação sobre crenças em determinado assunto, mas que sua reputação lhe seja falsamente atribuída.

Outra questão que não pode ser ignorada é a de que conhecimento representa poder no mundo social, e em virtude disto, para adquirir o que este poder proporciona, alguém finja deliberadamente ser um especialista em um assunto que na verdade desconhece. Assim, Fricker (1998: 167) demonstra que as condições que ela propõe para identificar bons informantes podem ser “inocentemente falíveis” ou mesmo “vulneráveis a corrupção individual deliberada”.

Há uma norma de credibilidade, utilizada para distinguir bons e maus informantes, segundo a qual a autoridade epistêmica será atribuída apenas àqueles informantes que possuem propriedades indicadoras relevantes. Mas, nas práticas sociais a atribuição de autoridade epistêmica é influenciada por relações de poder. Alguém pode ser considerado autoridade pelo fato irrelevante de ter nascido em uma família de posses.

As relações sociais de poder colocam alguns em situação privilegiada, e outros em situação de impotência, em que nada podem fazer frente às injustiças. Assim também com a produção e aquisição de conhecimento, aqueles que estão em situação de poder tem acesso facilitado ao conhecimento, em contrapartida, os impotentes nem podem acessá-lo, nem podem protestar ao ver o acesso e a atribuição de autoridade epistêmica serem-lhe negadas, pois lhe falta credibilidade para fazê-lo.

Esta impotência frente às práticas epistêmicas pode levar alguém a enganar deliberadamente os outros, e se passar por autoridade epistêmica para ter acesso aos privilégios dos que detém o poder. Mas, para além de se o embuste ocorre de fato,

pessoas em situação de impotência são, na maior parte das vezes, colocados sob suspeita, pois a eles não se concede credibilidade. A credibilidade é privilégio dos poderosos, nas diferentes formas que o poder pode assumir nas sociedades.

Na nossa sociedade há uma pressão social exercida sobre a norma de credibilidade, que a tenciona a reproduzir relações sociais de poder, de tal forma que as práticas epistêmicas acabam por repercutir as injustiças presentes na sociedade, gerando o que Fricker (1998) nomeia *injustiça epistêmica*. O fenômeno de injustiça epistêmica consiste em atribuir credibilidade aos poderosos, pelo simples fato de serem socialmente privilegiados (a *mera credibilidade*), e negligenciar (negar erroneamente) credibilidade aos impotentes, apenas por serem socialmente desprivilegiados.

Para Fricker (1998: 172) “a norma de credibilidade é uma norma fundamental de qualquer prática epistêmica”, pois é a partir dela que se atribui autoridade epistêmica a alguém. Mas, se o funcionamento das propriedades indicadoras (as quais indicam um bom informante) tendem apontar para os poderosos, repercutindo nas práticas epistêmicas o processo discriminatório inerente a nossa sociedade, pode-se afirmar que o conhecimento mantém sua objetividade? Como estabelecer condições que superem esta parcialidade que constitui o conhecimento em favor de alguns e em detrimento de outros, sem cair no erro de ignorar a influência das práticas sociais em nossas práticas epistêmicas?

Goldman (1986) sugere uma avaliação verística das práticas epistêmicas, uma avaliação para a verdade. Segundo Goldman, há um valor em ter crenças verdadeiras, ao invés de crenças falsas, ou mesmo nenhuma crença, o que ele chama de *valor verístico*. O autor sugere, então, que se faça uma medição do valor verístico em nossas práticas epistêmicas. Esta proposta de Goldman mantém a normatividade na epistemologia, pois a avaliação verística visa avaliar os impactos de práticas atuais e futuras e sua contribuição para aquisição de crenças verdadeiras, em contrapartida a crenças falsas.

O autor propõe que mesmo que a verdade não desempenhe um papel explanatório quando se leva em conta as dimensões sociais do conhecimento, ela pode desempenhar um papel regulativo. Segundo Goldman (1999), é possível demonstrar estatisticamente que uma prática tem certas propriedades verísticas, quando ela leva a muitas crenças verdadeiras e nenhuma, ou poucas crenças falsas. E pode-se, da mesma forma, abandonar uma prática por julgá-la veristicamente insatisfatória, quando há evidências de que ela leva a mais crenças falsas do que a crenças verdadeiras.

Mas, segundo Fricker (1998), não há como negar que a identidade social e as relações de poder influenciam em quão verística é uma dada prática epistêmica. A autora afirma que:

Para cada informante potencial a partir de quem um conjunto discriminatório de propriedades indicadoras (injustamente e ofensivamente) negam credibilidade, há verdades que poderiam ter e teriam sido transmitidas, mas não foram. Em tais casos, o informante potencial é epistemicamente discriminado, e a injustiça envolve uma falha verística. (FRICKER, 1998: 173)

A avaliação verística de nossas práticas epistêmicas não pode ignorar as questões sociais que permeiam tais práticas, ou ficará suscetível à discriminação epistêmica, que pode se tornar um fator decisivo para quão verística uma prática será.

Mas quais alternativas nos restam frente a esta influência dos fatores sociais na atribuição de autoridade? Como podemos atribuir autoridade a alguém se a credibilidade das pessoas é influenciada pelo poder social destas, resultando em *mera credibilidade*? Segundo Fricker (1998) podem haver propriedades indicadoras que nos auxiliem a atribuir autoridade epistêmica a alguém, mas temos que estar atentos, pois as relações sociais podem nos influenciar a atribuir *mera credibilidade*, apenas por conta do poder social daquela pessoa. Em contrapartida, pode-se

negar credibilidade a alguém por conta de sua identidade social, e desta forma despojá-lo de seu *status* de conhecedor.

As avaliações verísticas das práticas epistêmicas, propostas por Goldman, devem e podem auxiliar na atribuição de autoridade epistêmica, “mas elas devem ser sensíveis a efeitos anti-verísticos que relações de poder podem ter, via sua possível influência sobre a norma de credibilidade” (FRICKER, 1998: 174). A autora salienta a importância de introduzir um padrão político que possibilite a distinção de casos em que há *injustiça epistêmica*. As idealizações e a desconsideração dos contextos social e político em Epistemologia são prejudiciais e servem apenas para reforçar injustiças.

Deste modo, tendo considerado o papel das injustiças epistêmicas na atribuição de conhecimento testemunhal, e como estas interferem na credibilidade do testemunho feminino, propomos retomar a perspectiva proposta por McMyler, agora considerando os elementos levantados por Fricker. A confiança interpessoal, cuja abordagem McMyler é um dos defensores, envolve um viés cognitivo e um viés moral. Em nossa sociedade patriarcal, é possível perceber que às mulheres não se atribui confiança em nenhum destes aspectos. Todo o nosso mito de origem é fundado na concepção da mulher que trai o homem, e peca, recebendo como castigo a expulsão do paraíso. Ou seja, já vemos em nosso mito de criação que a mulher não é confiável, pois se rende à luxúria e ao pecado, como Eva o fez. A mulher também não é epistemicamente confiável, pois nossa cultura tende a apresentá-la como menos racional, emotiva, que se deixa levar pelas paixões. Nas descrições do feminino sempre encontramos a mulher como passível de sucumbir às emoções, enquanto o homem é descrito como racional e objetivo. Na sociedade patriarcal, a mulher é ligada à natureza, enquanto o homem é ligado à cultura. Sendo assim, como confiar epistemicamente nas mulheres?

Conforme vimos, McMyler propõe que para haver justificação testemunhal é necessário que haja confiança em ambos

os sentidos (moral e epistêmico). Por isso, propomos que a abordagem de McMyler pode ser a iluminação inicial de que necessitamos quando tratamos de testemunhos de abuso sexual. Talvez seja um modo de jogar luz sobre a dura questão de como proceder em interrogatórios de vítimas de abuso sexual. Sabemos que o interrogatório, nos moldes em que é aplicado hoje, em decorrência da já mencionada estrutura patriarcal inerente ao sistema judiciário, acaba por revitimizar a denunciante, na medida em que questiona e deslegitima seu testemunho. Entretanto, se seguirmos a perspectiva de McMyler, a exigência de confiança interpessoal pode ser uma alternativa para que isso não siga ocorrendo.

Segundo a concepção interpessoal precisa-se levar em conta a intenção da denunciante de comunicar o fato e sua boa vontade para com o ouvinte. É necessário reconhecer sua racionalidade e sua capacidade epistêmica de testemunhar neste caso, como sendo a testemunha ocular do fato. McMyler considera que se poderia questioná-la sobre os fatos, pois seu testemunho permite ao ouvinte deferir a ela as razões para crer, e ela teria que arcar com o ônus epistêmico de responder a estes questionamentos. Entretanto, ele não considera que isto seja necessário. Podendo o ouvinte avaliar se trata-se do momento adequado para realizar questionamentos acerca do ocorrido.

A falante tem que assumir a responsabilidade epistêmica de responder aos questionamentos colocados sobre a agressão sexual que sofreu, e o ouvinte concederá autoridade a ela para responder a estes questionamentos. Mas, se desafiado o ouvinte teria de responder porque confia na testemunha. Defendemos que é importante para o interrogatório que o ouvinte atribua confiança à vítima, pois ao não fazê-lo ele acaba por colocá-la em uma situação de revitimização.

A revitimização consiste em um processo segundo o qual, após a agressão ser revelada, desencadeiam-se inúmeras vivências de preconceitos pela vítima. Este preconceito é fundamentado e

legitimado pela cultura patriarcal da sociedade. Devido ao homem se encontrar em uma relação privilegiada sobre a mulher, ele tende a reproduzir essa relação de poder, naturalizando a violência e culpabilizando a mulher por tê-la sofrido¹⁵.

A revitimização, então, ocorre quando a vítima é submetida a processos que a levam a reviver a agressão sofrida. São exemplos dessa situação o depoimento na delegacia, o momento em que a vítima precisa recontar sua história a cada um dos órgãos de proteção, depois de repeti-la ao delegado e ao escrivão, repete diante do juiz, seguidamente precisa repeti-la constantemente para a família. Assim, a repetição daquela história a leva a vivenciar novamente aspectos da violência que sofreu (VILELA, 2005). Embora a oitiva das vítimas de agressão sexual seja um procedimento necessário para a produção de provas, que permite responsabilizar o autor, o ato pode ser extremamente agressivo para a mulher, que se vê novamente exposta a a situação traumática que vivenciou.

Por isso defendemos que a utilização de uma abordagem interpessoal de confiança nos interrogatórios pode ser a alternativa mais eficaz, já

[...] que exige o consentimento explícito de ambos falante e ouvinte, e que exige-lhes o reconhecimento explícito da situação em que eles estão envolvidos. Este reconhecimento coloca os agentes em uma perspectiva epistêmica especial: eles se vêem como sujeitos a laços sociais de confiança, a fim de compartilhar conhecimentos (BRONCANO, 2008, p.12).

Esses laços de confiança são fundamentais na medida que vítimas de abuso não perdem apenas a fiabilidade (*reliability*) no mundo, mas perdem confiança (*trust*). O nível mais básico de

¹⁵ É necessário salientar que não são apenas homens que podem reproduzir esse tipo de vivência. Mulheres, por viverem, terem sido criadas e educadas em uma sociedade patriarcal, também podem reproduzir machismo. E nessas circunstâncias há ainda outros marcadores sociais que podem reproduzir relações de poder, além do de gênero, são exemplos: diferenças de classe, raça e/ou etnia, orientação sexual.

confiança, a *fiabilidade*, é implícito e natural, precisamos nos fiar no funcionamento das coisas do mundo para que nossa vida possa fluir normalmente. A fiabilidade encontra-se no nível das relações sociais. Esse tipo de relação não envolve sentimentos mais profundos como o sentimento de traição quando desapontada. Entretanto, ao perder a fiabilidade no mundo as consequências são trágicas, pois a pessoa deixa de confiar também em outros níveis, e sua vida acaba por ser comprometida por um ressentimento com o mundo.

É comum que esse nível básico de fiabilidade seja perdido em situações de tortura e de abuso. Existe uma expectativa de que os seres humanos terão sua integridade física e psicológica preservada, quando essa expectativa é frustrada o mínimo que se espera é que sejam auxiliados, quando essa expectativa é igualmente frustrada perde-se a fiabilidade no mundo. Essa perda acaba por comprometer todas as relações com o mundo. Fiamos no mundo enquanto não somos violados por ele, podemos continuar fiando-nos se formos auxiliados, mas caso isso não ocorra perde-se não só o nível básico de fiabilidade, mas toda e qualquer relação de confiança fica comprometida. Por isso, os órgãos responsáveis por coletar os depoimentos e fazer as oitivas das vítimas de abuso devem buscar resgatar a dimensão da confiança interpessoal com estas vítimas. Só deste modo o testemunho será de fato ser considerado, e só deste modo a vítima consegue passar por esse processo sem sofrer revitimização.

Referências

BEIRA, G. **Glossário de termos do feminismo**. 14 de julho de 2015. Disponível em: <<http://www.revistacapitolina.com.br/glossario-de-terminos-feminismo/>>. Acessado em: 07 de maio de 2016.

BRONCANO, F. Trusting others. The epistemological authority of testimony. **Theoria**, 6, p. 11-22, 2008.

CREWE, B.; ICHIKAWA, J. J. Rape Culture and Epistemology. Jennifer Lackey (ed.). **Applied Epistemology**. Oxford University Press. penultimate draft: 18 Feb 2018.

FRICKER, Miranda (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. **Proceedings of the Aristotelian Society**, 19 (2): 159–177.

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

--- . **Knowledge in a Social World**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

MCLEOD, C. Trust. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>>. Acesso em: 20 out. 2011.

MCMYLER, B. **Testimony, Trust and Authority**. Oxford University Press: Oxford, 2011.

SHAPIN, Steven (1975). Phrenological Knowledge and the Social Structure of Early Nineteenth-Century Edinburgh. **Annals of Science**, 32: 219–243.

SOLNIT, R. **Os Homens Explicam Tudo Para Mim**. Tradução: Isa Mara Lando. São Paulo: Cultrix, 2017.

VILELA, L. F. (Coord.). **Enfrentando a violência na rede de saúde pública do Distrito Federal**. Brasília: Secretaria de Estado de Saúde do Distrito Federal, 2005.

Conhecimento, contexto e ceticismo: uma abordagem contextualista

Tiegue Vieira Rodrigues

1. Ceticismo, Alternativas Relevantes, Rastreamento e Fecho Epistêmico: as origens do Contextualismo

1.1 Ceticismo

Para quase todas as coisas sobre as quais pensamos ter conhecimento existem poderosos argumentos que desafiam esse conhecimento, mais precisamente, existem poderosos argumentos céticos que afirmam que nós sabemos muito pouco ou nada sobre tais coisas – ou que sua posição não é menos racional do que a crença na possibilidade do conhecimento. Considere uma simples crença que você possui, da qual você acredita ter conhecimento, e.g., a crença “eu tenho um coração”. De que maneira esse, tão aparente, item de conhecimento poderia ser negado por alguma forma de argumento? Ao longo da história da filosofia, essa perplexidade tem acompanhado epistemólogos que tentaram responder aos argumentos céticos de diferentes maneiras: mostrando que, ao argumentar contra o conhecimento, o próprio cético se compromete com alguma forma de conhecimento e, assim, refuta a si mesmo; outros procuram demonstrar que o ceticismo é irracional, apelando para alegação de que é mais provável que a conclusão seja falsa do que todas suas premissas sejam verdadeiras, ou porque a razoabilidade da crença implica um

procedimento que contraria o ceticismo. Enquanto, por um lado, tais argumentos pareçam satisfazer alguns, eles não satisfazem a maioria e a dificuldade de derrotá-los atesta sua força.

O ressurgimento do debate sobre os argumentos céticos, na recente literatura epistemológica, foi possível mediante a grande quantidade de reações que eles têm recebido ao longo dos anos, o que proporcionou uma maior clareza e entendimento dos fatores envolvidos em tal discussão. Dada esta maior clareza, encontramos uma das formas mais poderosas na qual o argumento cético pode ser apresentado, a saber, sob a forma de *Hipóteses Céticas*. Tais hipóteses céticas pretendem explicar como você pode estar errado sobre aquelas coisas que você normalmente acredita e alega saber.

Um dos exemplos mais recentes de argumentos céticos por hipóteses céticas pode ser ilustrado pelo caso do cérebro numa cuba.¹ De acordo em esse exemplo, você é um cérebro, sem corpo, mantido em um recipiente de vidro conectado eletroquimicamente a um computador extremamente poderoso capaz de simular precisamente as experiências sensoriais que você teria caso fosse um sujeito normal (provido de corpo).

Algumas características apresentadas por argumentos céticos e que os tornam mais atraentes, pelo menos nas suas formas mais básicas, são a simplicidade e a força com que eles são construídos. Também poderíamos caracterizar este tipo de argumento cético de *paradoxo cético*.² Argumentos que se caracterizam pelo fato de serem válidos e possuírem premissas que, intuitivamente e separadamente, parecem ser verdadeiras, mas que, apesar disso, não estamos dispostos a aceitar sua conclusão.

O argumento que apresentaremos a seguir pode ser encontrado na literatura especializada e é considerado como a

¹ Este exemplo foi apresentado originalmente por Putnan.

² See Lewis (1979, 1996), Cohen (1986, 1987, 1988, 1999, 2000a, e b), DeRose (1995). Veja também Unger (1975, 1984, p.46-54), Dretske (1981, p.367, 376), Heller (1999), Klein (2000), Fogelin (2000a, b), Valdes-Villanueva (2000) e Rosenberg (2000).

forma canônica do argumento cético³ (onde ‘S’ está para qualquer sujeito, ‘P’ (tenho um coração) está para uma proposição qualquer sobre o mundo exterior e ‘HC’ (sou um cérebro numa cuba) está para uma proposição logicamente possível que é incompatível com ‘P’ – neste caso, uma ‘hipótese cética’ em que S é um cérebro em uma cuba sendo estimulado com experiências sensoriais que informam de maneira enganadora sobre o mundo exterior a S:

- (AC) 1. Se S sabe que P, então S sabe que \sim HC.
 2. S não sabe que \sim HC.
 Logo, 3. S não sabe que P.

A estratégia utilizada pelo cético em (AC) é a seguinte. Primeiramente, ele pede para que concordemos que não há uma resposta definitiva para a questão sobre se a hipótese cética é, ou não, nossa situação atual. Esta alegação fornece uma premissa da qual não podemos eliminar sua hipótese, isto é, é possível que a hipótese proposta pelo cético seja verdadeira, ou que não saibamos que ela é falsa. O cético, então, conclui que, uma vez que não somos capazes de eliminar a sua hipótese – e tenhamos que admitir que ela possa ser correta, ou que não sabemos que ela é falsa – nós não sabemos aquilo que originalmente alegávamos saber.

O argumento apresentado em (AC) é um argumento válido, sob a forma de *modus tollens*. A sua cogência se baseia no suporte de dois princípios epistêmicos: a premissa 1 depende de uma versão apropriada do princípio de fechamento; a premissa 2 depende de uma versão adequada do princípio de sub-determinação.⁴ Portanto, se admitirmos a validade de (AC), restariam duas opções possíveis de reação ao argumento em (AC):

³ Para uma discussão mais detalhada ver, entre outros, Brueckner (1985 e 1994), Cohen (1998), Klein (1981, 1995 e 2002), Vogel (2004) e Pritchard (2005).

⁴ Uma vez que nosso interesse aqui é falar do ceticismo e o modo como o contextualismo se insere na sua discussão não abordaremos detalhadamente (AC), nos concentraremos, especificamente, no princípio sugerido pela premissa 1, o princípio de fechamento, que foi um dos principais tópicos de interesse (e defesa) contextualista neste debate.

a primeira opção seria aceitar a sua conclusão e a segunda seria mostrar qual, dentre as duas premissas, é falsa, assim, não precisaríamos aceitar a conclusão que elas apoiam.

Nosso objetivo não é refutar o ceticismo, nem mesmo provar que ele é falso, ou até mesmo afirmar que ele é falso. Aceitamos a diferenciação entre um tipo de filosofia que pretende provar algo e outro tipo que pretende explicar como algo é possível. Nesse sentido, pretendemos explicar, através de uma teoria contextualista, como é possível o conhecimento – ainda que o cético nos acuse de aceitar o fato de que é logicamente possível que estejamos sonhando ou sejamos um cérebro numa cuba. Na tentativa de concretizar essa tarefa não precisamos, contudo, convencer o cético, uma vez que podemos introduzir hipóteses que serão negadas por ele. No entanto, o que nos parece mais importante é explicar que consideramos tais hipóteses aceitáveis e plausíveis, mostrando que elas descrevem a possibilidade do conhecimento que, por sua vez, se enquadra com a possibilidade lógica que o cético aponta, através do princípio de fechamento.

1.2 Princípio de Fechamento Dedutivo

A capacidade do Raciocínio ou da argumentação se constitui como característica da inteligência humana. Pode-se dizer que se trata de um tipo específico de operação do pensamento que consiste em encadear premissas para que delas se extraia uma conclusão. Existem diferentes tipos de argumentos que podemos utilizar no nosso processo de raciocínio, no entanto, o tipo de argumento que nos interessa aqui e está diretamente ligado ao princípio de fechamento⁵ é o raciocínio dedutivo. Argumentos dedutivos procuram mostrar que a conclusão decorre necessariamente de um conjunto de premissas ou hipóteses. Um argumento dedutivo é válido se a conclusão se segue

⁵ Argumentos podem ser dedutivos ou indutivos.

necessariamente das premissas, ou seja, a conclusão deve ser verdadeira, uma vez que as premissas são verdadeiras. Um argumento dedutivo é cogente se ele é válido e suas premissas são verdadeiras. A importância deste tipo de raciocínio se torna evidente, uma vez que ele descreve como o nosso conhecimento pode ser expandido através de forma segura por implicação lógica.

O princípio do fechamento *dedutivo* para o conhecimento, mais precisamente, o princípio de fechamento dedutivo baseado em uma única premissa⁶, pode ser visto analogamente ao processo de dedução ou implicação lógica. De acordo com esse princípio se um sujeito sabe alguma proposição, digamos P, e sabe que o fato de saber que P implica uma segunda proposição, digamos Q, então esse sujeito também sabe que Q. Dito de outra maneira, o princípio de fechamento expressa que, se um sujeito se encontra em alguma relação epistêmica com uma determinada proposição, e.g., uma relação de crer justificadamente que essa proposição é o caso, então esse sujeito também se encontra nessa mesma relação epistêmica com relação a outras proposições, desde que essas outras proposições estejam conectadas de uma forma específica com a primeira proposição. Tal “forma específica”, sob a qual essa relação epistêmica se encontra, é considerada ‘fechada’. Dessa maneira, o princípio de fechamento dedutivo que irá nos interessar ao longo desse ensaio expressa o fechamento da relação epistêmica da justificação quando duas proposições estão conectadas através da relação de implicação lógica. O princípio de fechamento que estamos interessados pode, portanto, ser formulado da seguinte maneira.

⁶ O fecho epistêmico relativo a uma única premissa (single-premise epistemic closure) pode ser entendido como a tese de que se S sabe que P e sabe que P implica Q, então S sabe que Q. Similar ao caso do fechamento de única premissa encontra-se o caso do fechamento epistêmico de várias premissas (multi-premise closure). Embora possuam a mesma base, pois ambos alegam que a dedução é uma boa forma de ganhar conhecimento, suas implicações são distintas. O fechamento de várias premissas pode ser descrito da seguinte maneira se S sabe que $P \dots P_{II}$ e sabe que $P \dots P_{II}$ implica Q, então S sabe que Q. Suas implicações são distintas, pois, no caso do fechamento de várias premissas a dedução de uma conjunção não preserva a alta probabilidade anexada a cada premissa, o que não ocorre no caso do fechamento de uma única premissa. Para discussões mais detalhadas ver Hawthorne (2004) e Williamson (2000).

(PF) Se S sabe que P e S passa a crer que Q, após deduzi-lo corretamente de sua crença de que P, então, S sabe que Q.

Assim, dito de maneira menos formal, se um sujeito sabe alguma proposição, P, deduz dessa proposição uma segunda proposição, Q, e passa a crer que Q com base na relação de implicação, então ele sabe que Q. Existem outras formulações desse princípio, mas não nos interessa discuti-las aqui.⁷ A formulação recém-apresentada é a versão mais discutida desse princípio, pois ela elimina os contraexemplos nos quais o sujeito falha em crer na proposição implicada ou passa a crer na proposição implicada pelas razões erradas, ambas as alternativas falham na obtenção de conhecimento.

O princípio do fechamento dedutivo, como descrito em (PF), é empregado pelo cético na tentativa de desafiar nossas alegações de conhecimento. Nos argumentos céticos é salientado o fato de que se um sujeito, S, alega saber uma determinada proposição ordinária, P (e.g., “S tem um Coração”), e sabe que essa proposição implica a falsidade de uma hipótese cética (e.g., “S é um cérebro numa cuba sofrendo experiências enganadoras”), então, seria possível, para S, saber a falsidade da hipótese cética, uma vez que o conhecimento é fechado sobre implicação lógica conhecida, (PF). Como S não pode saber a falsidade da hipótese cética, uma vez que sua evidência suporta ambas as hipóteses, S também não pode saber P.

1.3 Negando o Princípio de Fechamento: Teoria das Alternativas relevantes e Teoria do Rastreamento

Como vimos anteriormente, o cético utiliza o (PF) para desafiar a tese de que possuímos conhecimento. A argumentação

⁷Essa formulação trata do princípio de fechamento sobre implicação lógica conhecida, que se caracteriza pela formulação mais completa desse princípio.

desenvolvida pelo cético afirma que, visto que não sabemos que sua hipótese, HC, é falsa e que, dado o princípio de fechamento, nós deveríamos ser capazes de saber que HC é falsa se nós sabemos P, conclui-se que nós não sabemos que P. Assim, a partir dessa análise, o princípio de fechamento tem sido visto por muitos epistemólogos como a porta de entrada para o ceticismo.

A solução, então, encontrada por alguns epistemólogos para responder ao cético foi negar o (PF), que constitui a primeira premissa de (AC) (Se S sabe que P, então S sabe que \sim HC). No entanto, a ideia de que o conhecimento não seja sempre transmitido através de raciocínio dedutivo não agrada a maioria dos epistemólogos. Para eles, a negação deste princípio é uma ideia absurda, pois significaria a redução massiva da expansão nosso corpo de conhecimento. Apesar das críticas, duas teorias do conhecimento tiveram grande importância tanto no que se refere ao debate sobre o ceticismo quanto nos desdobramentos das discussões sobre o princípio de fechamento, bem como foram determinantes para o surgimento do contextualismo, a saber, a *Teoria Das Alternativas Relevantes* (TAR) e a *Teoria do Rastreamento* (TR).

A (TAR) foi proposta inicialmente por Fred Dretske (1970). Segundo TAR, o principal fator que deveria ser adicionado à crença verdadeira para que ela se tornasse um caso de conhecimento é que o agente epistêmico deveria ser capaz de eliminar todas as alternativas que fossem relevantes para a crença em questão. Consequentemente, algumas alternativas não serão relevantes e, assim, é possível que se obtenha conhecimento mesmo frente a algumas possibilidades de erro não eliminadas. Dito de outro modo, de acordo com (TAR), para que alguém saiba ou tenha conhecimento de uma proposição P, num tempo t , é requerido, por parte do agente epistêmico, que ele seja capaz de eliminar todas as alternativas que sejam relevantes à proposição P, no tempo T.

Segundo Dretske, quando olhamos para uma jaula com zebras, no zoológico, eu sei que aquele animal é uma zebra. Isto acontece porque, numa visita corriqueira ao zoológico, a

proposição de que “o animal que estou vendo é uma mula pintada” não é uma alternativa relevante para a proposição de que “estou vendo uma zebra”. Assim, eu não preciso eliminar a proposição de que “o animal que estou vendo não é uma mula pintada” para saber que “o animal que estou vendo é uma Zebra”. Deste modo, ainda que eu saiba a proposição “o animal é uma zebra” eu não sei a proposição “o animal não é uma mula pintada”. Esta última proposição seria uma alternativa relevante para a proposição “o animal que estou vendo é uma mula pintada”, da mesma forma que para a proposição “o animal é uma zebra” a sua alternativa relevante seria “o animal que estou vendo não é uma zebra”.

Além disso, para Dretske, eu não possuo nenhum tipo de evidência que possa ser usada contra a proposição de que “o animal que estou vendo não é uma mula pintada”, uma vez que a minha experiência visual é totalmente compatível com tal possibilidade, fazendo com que eu não possa eliminar a alternativa que neste caso é irrelevante, a proposição de que “o animal que estou vendo não é uma mula pintada”. Assim, como podemos notar, de acordo com a teoria de Dretske, uma dada proposição Q é considerada uma alternativa relevante a P, somente se ela implica sua negação. Por conseguinte, eu não preciso saber a proposição de que “o animal que estou vendo não é uma mula pintada”, mesmo que eu seja capaz de saber algo que é diretamente implicado por ela, a saber, que o animal que estou vendo é uma mula.

Portanto, mediante seu exemplo das zebras, Dretske afirma que é possível saber que o animal é uma zebra sem saber que o animal não é uma mula pintada e, com isso, mostrar que o princípio de fechamento falha em algumas circunstâncias. Isso significa dizer que você não precisa saber todas as implicações lógicas de P para saber que P, uma vez que P implica a falsidade de todas as proposições contrárias, ou relevantes, à P – dado que para Dretske uma alternativa relevante a P seriam apenas contradições lógicas de P, a saber, $\sim P$. A única coisa requerida é que o agente epistêmico saiba a falsidade das alternativas que sejam relevantes à P.

Dretske explica a falha do princípio de fechamento através de uma analogia feita entre “saber que” com o que ele denomina *operadores epistêmicos*. Um exemplo de operador epistêmico, análogo a “saber que” poderia ser “explica que”. Assim, por exemplo, a proposição “Alcides não estudou para a prova” pode implicar a proposição “Alcides não estudou para a prova e passou de ano”. Contudo, ao considerarmos outra proposição, E (“Alcides estava doente”), podemos explicar porque “Alcides não estudou para prova”, no entanto, E falha em explicar porque “Alcides não estudou para prova e passou de ano”. Para Dretske, portanto, “saber que” se comporta como “explicar que”. Deste modo, da mesma maneira que é possível uma proposição explicar uma segunda proposição sem explicar outras proposições implicadas por esta segunda proposição, é possível saber que P sem saber todas as proposições implicadas por P.

Podemos agora perceber a resposta que Dretske, através de (TAR), oferece ao argumento cético. Segundo ele, o cético se encontra no direito de alegar que nós não temos conhecimento de que sua hipótese, (HC), é falsa, contudo, uma vez que a hipótese cética não se caracteriza como uma alternativa relevante à P, ele está errado em afirmar que não temos conhecimento de P.

A Outra teoria que juntamente com (TAR) procura oferecer uma teoria do conhecimento mostrando a falha do princípio de fechamento é a *Teoria do Rastreamento* (TR), oferecida por Robert Nozick (1981). Segundo este autor, as condições a serem satisfeitas para que se tenha conhecimento são as seguintes:

1. P é verdadeira;
2. S crê que P;
3. Se P não fosse verdadeira, então S não creria que P;
4. Se P fosse verdadeira, então S creria que P.

Nozick, através destas condições para o conhecimento, oferece uma teoria que se baseia na análise de *condicionais subjuntivos*. A condição número 3 assume, desse modo, o papel

crucial na tentativa de resposta ao argumento cético. A estratégia pensada por Nozick afirma que enquanto S satisfaz a condição 3 e verdadeiramente sabe que P ele falha em saber \sim HC. Pois se a crença de S em \sim HC (de que ele não é um cérebro numa cuba) fosse verdadeira (ou seja, se S fosse um cérebro numa cuba) S ainda acreditaria em \sim HC (isto é, S acreditaria que ele não é um cérebro numa cuba).

De acordo com a teoria de Nozick, quando as premissas 3 e 4 são satisfeitas diz-se que a verdade de P foi rastreada. Assim, aplicando esta teoria como resposta ao argumento cético, visto anteriormente, a alegação de que S sabe que P será verdadeira mesmo que S não seja capaz de saber \sim HC. Isso ocorre, pois o mundo possível mais próximo em que \sim P é um mundo no qual S não creria que P. Ou seja, em todos os mundos possíveis próximos, no qual seja verdadeiro que S crê que P, S de fato crê que P. Portanto, Segundo Nozick, mesmo que nós não sejamos capazes de saber que as hipóteses céticas são falsas, nossas alegações de conhecimento ordinárias ainda podem ser preservadas.

1.4 Restabelecendo o Princípio de Fechamento

Podemos considerar que um primeiro problema encontrado pelas análises recém-comentadas, TAR e TR, é a força intuitiva depositada, pela maioria dos epistemólogos, em favor de (PF). A rejeição deste princípio possui um custo muito alto, a saber, assumir que a dedução não mais pode ser tida como um princípio que garante a preservação e o aumento do conhecimento. Com o intuito de dar uma resposta satisfatória ao ceticismo e ainda preservar (PF), Gail Stine (1976) apresenta, de forma pioneira, um esboço que viria a ser a teoria contextualista.⁸

⁸ Embora Stine não tenha se utilizado do termo contextualismo, seu texto contém de forma seminal as intuições contextualistas.

A visão de Stine preserva o PFE relativo a um conjunto fixado de alternativas relevantes, pois se uma hipótese cética HC é relevante, então, S falha em saber \sim HC, mas S também falha em saber que P. Consequentemente, se HC não é relevante S sabe que P, porém, S também sabe \sim HC. Assim, segundo Stine, poderia ser criado um conjunto especial de situações que cancelariam a pressuposição normal quando proferimos a sentença, com o objetivo de fazer um argumento dedutivo baseado no PF. Segundo esta interpretação, a teoria das alternativas relevantes se aproxima do paradoxo cético na medida em que resulta da rejeição da conclusão de (AC), com relação aos padrões contextuais que operam em contextos do dia a dia, em oposição aos contextos extraordinários nos quais os céticos operam.

Stine nota que parece existir no argumento cético uma troca de padrões contextuais, pois o que é atribuído a S em um contexto ordinário – quando asserido que S sabe – será diferente da atribuição, num outro contexto, extraordinário, em que também for asserido que S sabe. Negar (PF) com base na argumentação de Dretske, segundo suas próprias palavras, é “cometer um tipo de pecado lógico semelhante à equivocação”.⁹ Desta forma, a conclusão que devemos tirar é que, uma vez que tais possibilidades céticas de erros são, na verdade, modalmente distantes e, portanto, irrelevantes segue-se que sabemos todas suas negações, assim, (PF) pode ser mantido.

2. Contextualismo Epistêmico

O contextualismo é a tese de que as condições de verdade para sentenças de atribuições de conhecimento que contenham termos do vocabulário epistêmico (‘S sabe que P’ e ‘S está justificado ao crer que P’) são, de um modo muito particular, sensíveis ao contexto no qual foram proferidas, isto é, as condições

⁹ STINE, 1976.

de verdade para atribuições de conhecimento são determinadas pelos padrões que governam os contextos nos quais tais atribuições foram feitas, mais precisamente, o contexto do atribuidor.¹⁰ Predicados como ‘sabe que está na PUCRS no dia 19 de abril de 2011’ e ‘esta justificado em crer que Dilma foi eleita a nova presidenta do Brasil no final de 2010’ possuem a característica de expressar diferentes propriedades com relação a diferentes contextos. Deste modo, uma proposição será sensível ao contexto se e somente se ela expressar diferentes proposições relativas a diferentes contextos. Isso é assim, pois para o contextualista o termo ‘saber’ e os predicados de conhecimento são de algum modo termos sensíveis ao contexto.

Uma maneira de apreciarmos algumas implicações dessa teoria é contrastando-a, brevemente, com sua tese rival, a saber, o invariantismo. Segundo o invariantismo, as condições de verdade para atribuições de conhecimento são fixas e invariantes. Isso significa que se um sujeito diz que ‘eu sei que está chovendo lá fora’, este sujeito diz algo verdadeiro somente se ele satisfaz algumas condições. Tais condições são motivo de controvérsia na literatura epistemológica, no entanto, a grande maioria dos epistemólogos não hesitaria em concordar que deve ser verdadeiro que está chovendo lá fora e que o sujeito de fato crê nisso. Outras condições disputadas na literatura são de que a crença em questão deveria estar ancorada ou baseada (justificada) em muito boas evidências, ou que esta crença deveria ser o resultado de um processo suficientemente confiável, ou outras variações que podem ser originadas a partir destas. Resumindo, o que todos os invariantistas concordariam é que estes padrões não mudam conforme o contexto. Neste sentido, o contextualismo epistêmico desafia essa visão invariantista tradicional, uma vez que alega que características do contexto são responsáveis por determinar as condições de verdade das alegações de conhecimento.

¹⁰ Ver Cohen (2000), DeRose (2009) e Lewis (1996).

O contextualismo, portanto, possibilita que aquilo que é considerado como boa evidência, ou aquilo que pode ser considerado como processo confiável, em um determinado contexto pode não ser em outro contexto diferente. Existem diferentes versões sobre o contextualismo, elas se diferenciam na medida em que estabelecem os fatores contextuais relevantes e como estes fatores irão afetar as alegações de conhecimento. No que se segue apresentaremos uma versão do contextualismo conforme apresentada e defendida por Keith DeRose.

DeRose defende uma tese sobre Condicionais Subjuntivos (TCS) que será por ele aplicada na sua tentativa de resolução do paradoxo cético gerado por (AC). Essa tese defendida por ele se apresenta como uma tentativa de manter algumas intuições corretas sugeridas por Nozick, sem endossar algumas consequências indesejáveis do seu pensamento como, por exemplo, a violação contraintuitiva do princípio de fechamento dedutivo.

Primeiramente, vejamos um conhecido exemplo proposto por DeRose, no qual ele acredita servir de motivação para sua análise contextualista, como descrita por ele:

Caso do Banco A: Minha esposa e eu estamos indo para casa numa tarde de sexta-feira. Nós pretendemos parar no banco, no caminho de casa, para depositar nossos salários. Mas na medida em que passamos pelo banco, notamos que as filas dentro estão muito longas, como estão na maioria das vezes nas tardes de sexta-feira. Embora geralmente gostemos de depositar o nosso salário o mais breve possível não é especialmente importante neste caso que eles sejam depositados imediatamente, então eu sugiro que sigamos direto para casa e depositemos nossos salários na manhã de sábado. Minha esposa diz: “Talvez o banco não esteja aberto amanhã. Muitos bancos estão fechados aos sábados”. Eu respondo: “Não, eu sei que vai ser aberto. Eu estava lá há apenas duas semanas, no sábado. Estará aberto até o meio dia”.

Caso do Banco B: Minha esposa e eu passamos pelo banco em uma tarde de sexta-feira, como no caso A, e percebemos as longas filas. Volto a sugerir que nós depositamos nossos salários na

manhã de sábado, explicando que estava no banco no sábado de manhã apenas duas semanas atrás e descobri que ele estava aberto até o meio-dia. Mas neste caso, acabamos de passar um cheque muito alto e muito importante. Se nossos salários não forem depositados em nossa conta corrente até segunda-feira de manhã, a o cheque importante que passamos irá voltar, deixando-nos numa situação muito ruim. E, claro, o banco não está aberto no domingo. Minha mulher me lembra desses fatos. Ela então diz: “Os bancos mudam o seu horário. Você sabe que o banco estará aberto amanhã?” Permanecendo tão confiante quanto antes, de que o banco estará aberto, então, ainda assim, eu respondo: “Bem, não. É melhor eu ir e certificar”.¹¹

De acordo com DeRose, como sugere os casos por ele apresentados, três considerações distintas poderiam ser feitas: (1) quando, no caso A, Keith (referente ao “eu” no exemplo) alega saber que o banco estará aberto no sábado pela manhã ele parece estar dizendo algo verdadeiro; (2) no caso B Keith também parece estar dizendo algo verdadeiro quando ele concede que ele não sabe se o banco estará realmente aberto sábado pela manhã; (3) pareceria plausível dizer que se Keith sabe no caso A que o banco estará aberto, ele também deveria saber no caso B – isso porque Keith não parece estar em melhor posição para saber no caso A do que no caso B. A tese contextualista de DeRose se constitui na medida em que ele pretende explicar a razão pela qual (1), (2) e (3) são todas verdadeiras e não conflitantes entre si. Um ponto crucial na sua argumentação é diferenciar (3) de: (4) se o que Keith diz no caso A ao alegar que sabe que o banco estará aberto no sábado é verdadeiro, então, o que ele diz no caso B quando concede que ele não sabe que o banco estará aberto no sábado é falso.

A teoria contextualista é, portanto, capaz oferecer uma resposta adequada para a negação de (4). Essa teoria, como já mencionado, versa sobre atribuições de conhecimento de modo que “as condições de verdade de sentenças da forma ‘S sabe que P’

¹¹ DEROSE, 1992, p.913.

ou ‘S não sabe que P’ variam de certa forma de acordo com o contexto no qual estas sentenças são proferidas”.¹² A fim de negar (4), DeRose sublinha a centralidade da noção de *força da posição epistêmica*. Assim, mesmo que a força da posição epistêmica de Keith, na situação descrita pelos casos A e B, se mantenha inalterada é possível negar (4) (pois o contexto no caso A faz com que a atribuição de conhecimento de Keith seja verdadeira, enquanto, no caso B, o contexto faz com que sua atribuição seja falsa).

Segundo DeRose, estar em uma forte posição epistêmica com relação a alguma proposição crida por alguém é, para essa crença nessa proposição, ter, em larga medida, a propriedade ou propriedades que (pelo fato de tê-las em quantidade suficiente) incidi sobre aquilo que é necessário para que uma crença verdadeira possa constituir um item de conhecimento.¹³ De modo geral, os diferentes contextos, nesse sentido, estabelecem os *padrões epistêmicos*, isto é, os padrões que determinam quão forte deve ser a posição epistêmica de um agente epistêmico, com relação a uma determinada proposição, para que uma atribuição de conhecimento a esse agente possa ser verdadeira, num determinado contexto.

O caso do banco sugere um par de situações, A e B, nas quais pequenas diferenças podem ser notadas de uma situação para outra e cada situação representa um diferente contexto. Não há consenso entre os contextualistas sobre quais são os tipos de diferenças ou características do contexto que ultimamente afetam as condições de verdade para as atribuições de conhecimento, no entanto, as características dos contextos, tanto para Cohen como

¹² DEROSE, 1992, p.3. DeRose atribui a Unger (1984) o uso que faz desse termo, bem como do termo ‘Invariantismo’.

¹³Cf. DEROSE, 2009, p.7. Podemos notar que uma tese contextualista deve necessariamente fazer uso de alguma noção de conhecimento, embora não seja necessário tratar dessa noção para a construção de uma teoria contextualista. Neste caso, quando DeRose (2009) fala de propriedades ou propriedade que a crença dever ter para que se torne um item de conhecimento ele esta se referindo muito proximamente a noção de “warrant” utilizada por Plantinga (1995).

para DeRose, são referentes ao contexto (conversacional) do atribuidor, isto é, do sujeito que faz a atribuição e não o contexto do agente putativo de conhecimento.

Para suportar essa ideia de que um agente epistêmico pode estar tão bem posicionado quanto outro agente ou que um agente está mais bem posicionado do que outro, DeRose propõe uma espécie de teste a partir do qual poderíamos fazer tal verificação. Esse teste envolve a uso de *condicionais comparativos*. De acordo com ele, a base que poderíamos ter para asserir “se Pedro é alto, então Paulo é alto” é o conhecimento comparativo de que Pedro é pelo menos tão alto quanto Paulo. Assim, através do conhecimento desse fato comparativo, é possível que se saiba que o condicional é verdadeiro independentemente de quais padrões para “alto” estão sendo considerados – desde que os mesmos padrões sejam aplicados para as duas instâncias de “alto”, antes e depois do condicional, e que tais padrões sejam relativos a tipos bastante amplos e comuns.¹⁴ Desse modo, em se considerando as circunstâncias relevantes, uma vez que sabemos que Pedro é pelo menos tão alto quanto Paulo estamos em uma posição a partir da qual seria possível dizer: “bem, embora eu não saiba o que estamos considerando como “alto” aqui, posso dizer que ‘se Pedro é alto, então Paulo é alto”.

Essa ideia é aplicada, por DeRose, em situações semelhantes àquelas em que aplicamos ‘saber’. Aplicando essa análise sobre condicionais comparativos ao caso do banco teríamos a seguinte situação. Considerando Keith em ambos os casos, A e B, podemos encontrar uma base comparativa semelhante para a aplicação de condicionais sob a forma de “se Keith sabe que o banco estará aberto no caso A, então ele sabe que o banco estará aberto no caso

¹⁴ DeRose chama atenção para o fato de que existem diferentes variedades de padrões, mas os padrões que devem ser aplicados aqui dizem respeito ao que ele chamou de “grupo-indexical” ou ‘faixa-métrica’, pois em alguns casos, como em variedades do tipo ‘grupo-relativa’ o condicional poderia soar errado. Mas mesmo nesse caso se pode verificar a veracidade do condicional o que de fato muda é que o condicional esta sendo aplicado para um único padrão, mas os dois lados do condicional operam em diferentes contextos. (DEROSE,2008)

B”. Isso significa que a base comparativa para nosso assentimento desse condicional se dá através da nossa constatação de que Keith se encontra em uma posição tão forte epistemicamente com relação à proposição sobre o banco estar aberto no caso A quanto à posição que ele se encontra em relação à mesma proposição no caso B. Assim, o fato de que esse condicional parece verdadeiro por meio dessa base comparativa parece, intuitivamente, servir como boa indicação para a validade desse fato comparativo, dito de outro modo, ele parece trazer esse fato à baila.

Considerando o condicional (3), já mencionado anteriormente, temos: (3) Se Keith sabe que Sábado o banco estará aberto no caso A, então Keith sabe que Sábado o banco estará aberto no caso B. Este condicional parece verdadeiro sob tais bases comparativas e deveria ser sustentado não importando quão rigorosos ou frouxos estamos sendo em relação ao que contaremos como conhecimento, mostrando o forte apelo intuitivo de que em ambos os casos a força da posição epistêmica de Keith se mantém. Do mesmo modo, podemos constatar que no caso de invertermos os lados do condicional a plausibilidade dessa base comparativa para aplicação do condicional permanece, como vemos em (3’) Se Keith sabe que Sábado o banco não estará aberto no caso B, então Keith não sabe que Sábado o banco estará aberto no caso A. Juntos, os condicionais (3) (3’) parecem intuitivamente servir de boa indicação de que Keith se encontra numa igual posição epistêmica com relação à proposição “o banco estará aberto no Sábado”.

As características que diferenciam os dois contextos, A e B, são relevantes na medida em que afetam as condições de verdade para as atribuições ou negações de conhecimento feitas em cada um deles, ou seja, irão afetar quando as atribuições (no caso de Keith, uma auto-atribuição) serão verdadeiras, dado seus conteúdos. Uma vez que o conteúdo de “Keith sabe que o banco estará aberto no Sábado” é diferente quando proferida no contexto A do que quando proferida no contexto B torna-se possível negarmos (4), pois as proposições não estão contradizendo uma à

outra. DeRose afirma que essa falta de contradição é o que possibilita que atribuidores diferentes possam divergir em suas atribuições. Isso permite que diferentes atribuidores possam atribuir um valor de verdade diferente com relação ao mesmo sujeito e a mesma proposição sem contradizerem um ao outro, da mesma forma que dois atribuidores poderiam atribuir o mesmo valor de verdade (para o mesmo sujeito e mesma proposição) e apenas um deles dizer algo verdadeiro.

DeRose sugere uma distinção entre *caráter e conteúdo*.¹⁵ Dessa maneira, no caso B, baseado na dúvida levantada pela Esposa de Keith ele admite que não sabe que o banco estará aberto. Ele não está contradizendo a alegação feita anteriormente à sua esposa ter considerado essa dúvida e antes dessa questão se tornar tão importante, pois no sentido em que se pretende defender, Keith não quer dizer a mesma coisa quando utiliza ‘saber’, no caso B, quando utiliza no caso A. Embora ‘saber’ esteja sendo utilizado com o mesmo *caráter* ela não está sendo utilizada com o mesmo *conteúdo*.

Considere outro exemplo oferecido por DeRose para suportar essa ideia.^{16 17} Imagine um sujeito, Henry, que está dirigindo pelo interior e (sem nenhuma razão para pensar que alguma coisa estranha esteja acontecendo) depois de uma boa olhada para o objeto crê que o objeto que ele está vendo é um celeiro. Agora imagine dois cenários onde esse fato se passa: o primeiro (CF) é um cenário onde, alheio ao conhecimento de Henry, ele está numa área em que além de celeiros reais está repleta de réplicas perfeitas de celeiros feitas de papelão; no

¹⁵ DeRose sublinha, na nota 17, que utiliza esta terminologia conforme sugerida por Kaplan 1989, p.500-507. DEROSE, 1995. p.921.

¹⁶ Esse exemplo é originalmente atribuído a Carl Ginet, mas foi através de Goldman (1976) que ele adquiriu popularidade.

¹⁷ Esse caso é geralmente utilizado como contraexemplo para a tese contextualista e frequentemente é apresentado com a seguinte questão: como pode nosso contexto ter alguma coisa a ver com o fato de Henry ter ou não conhecimento?

segundo cenário (CV) tudo se passa da mesma maneira exceto pelo fato de que não existem tais réplicas de celeiros. Mas apesar disso, em ambos os casos, ele está vendo o celeiro verdadeiro. Agora imagine, para ambos os casos, que existem dois passageiros sentados no banco de trás do carro de Henry e o primeiro fala para o segundo: ‘Henry sabe que aquilo é um celeiro’. Parece que o significado (o conteúdo) de ‘saber’ utilizado pelo primeiro passageiro parece ser o mesmo tanto em (CF) quanto em (CV). No entanto, em (CV), o que o primeiro passageiro está dizendo é verdadeiro, enquanto que em (CF), o que ele está dizendo é falso. Desse modo, a presença dos falsos celeiros parece sim ter alterado alguma coisa, a saber, o valor de verdade da atribuição de conhecimento feita pelo primeiro passageiro a Henry, mas não as condições de verdade ou o significado (conteúdo) da atribuição – diferentemente do que acontece no caso do banco.

DeRose, através desses exemplos, pretende mostrar que as diferenças presentes entre as duas situações – tanto no caso do banco como no caso dos falsos celeiros – não são diferenças relativas aos fatores do sujeito, mas sim aos fatores do atribuidor. Os fatores do atribuidor afetam o valor de verdade de atribuições de conhecimento de uma maneira distinta que os fatores do sujeito, pois os fatores do atribuidor se constituem de tal modo que afetam o conteúdo das atribuições de conhecimento, enquanto que os fatores do sujeito agem de maneira diferente. A explicação oferecida por DeRose pode ser constatada na seguinte passagem:

Fatores do atribuidor estabelecem certo padrão que o sujeito putativo de conhecimento deve corresponder a fim de tornar verdadeira a atribuição de conhecimento: elas afetam quão boa deve ser a posição epistêmica na qual o sujeito putativo de conhecimento deve estar para que conte como um sabedor. Elas, desse modo, afetam as condições de verdade e o conteúdo (ou significado) da atribuição. Fatores do sujeito, por outro lado, determinam se o sujeito putativo de conhecimento corresponde ou não ao padrão que foi estabelecido e, assim, podem afetar o valor de verdade da atribuição *sem* afetar o seu conteúdo: elas

afetam o *quão boa deve ser a posição epistêmica na qual o sujeito realmente se encontra*.¹⁸

Ao aplicarmos a distinção entre caráter e conteúdo isso pode ficar mais claro. O “caráter” de ‘Keith sabe que o banco estará aberto no Sábado’ diz respeito, grosso modo, ao fato de que Keith tem uma crença verdadeira de que P (o banco estará aberto no Sábado) e se encontra numa posição epistêmica boa o suficiente com relação a P – e isso é o que permanece constante de uma atribuição para a outra. Poderíamos, no entanto, com relação à posição epistêmica, nos questionar sobre o *quão boa é suficiente*. A resposta para esse questionamento é que isso é exatamente o que varia com o contexto. Assim, aquilo que o contexto irá fixar ao determinar o “conteúdo” de uma atribuição de conhecimento é *quão boa a posição epistêmica em que Keith deve estar para que ele seja considerado como um agente epistêmico que sabe que P*.¹⁹

Uma característica distinta e igualmente importante que pode esclarecer a diferença de “conteúdo” é o fato de que, como Cohen, DeRose acredita que atribuições com o predicado de conhecimento podem ser comparadas com outros termos que parecem ser claramente sensíveis ao contexto, por exemplo, o termo “aqui”. Considere que cerca de

Uma hora atrás eu estava no meu escritório. Imagine que eu verdadeiramente disse: ‘eu estou aqui’. Agora eu estou na sala de processamento de texto. Como eu poderia verdadeiramente dizer a onde eu estava há uma hora? Eu não posso verdadeira mente dizer que ‘eu estava aqui’, pois eu não estava aqui; eu estava lá. O significado de ‘aqui’ é fixado pelos fatores contextuais relevantes (neste caso, a minha localização) *da atribuição*, não pela localização no tempo em que se esta falando a respeito.²⁰

¹⁸ DeRose, 1995, p. 922.

¹⁹ Cf. DeRose, 1995, p. 922.

²⁰ DeRose, 1995, p. 925.

Com base nisso, se voltarmos ao caso do banco podemos perceber como é possível para o contextualista afirmar (3) em qualquer contexto em que (3) for proferido, pois se Keith sabe no caso A, então ele sabe no caso B. Embora o contextualista deva negar (4) que parece igualmente muito plausível, sua plausibilidade, em grande medida, advêm de (3). No entanto, como vimos o contextualista também oferece forte motivação para sustentar (1), (2) e negar (4). DeRose argumenta que mesmo que isso possa parecer contraintuitivo para muitos, o contextualista pode seguir em frente apoiado pelo fato de que todos reconhecem que: se Keith sabe no caso A, então ele sabe no caso B e que quando sabemos ou não alguma coisa isso não depende apenas de fatores contextuais que seriam típicos do sujeito.

Outra característica de extrema importância, para a tese contextualista sustentada por DeRose é *condição de sensibilidade*.²¹ Como vimos no capítulo anterior, à condição da sensibilidade foi proposta originalmente por Nozick como uma das condições necessárias para sua tese sobre o conhecimento em que ele faz uso de uma análise dos condicionais subjuntivos. DeRose, seguindo o caminho de Nozick, propõe uma redefinição para a condição da sensibilidade capaz de lidar com os contraexemplos disparados originalmente contra Nozick, sem se comprometer definitivamente com sua adequação.²² DeRose acredita que uma explicação

²¹ Veja DeRose(1995), para uma detalhada defesa da condição da sensibilidade, proposta originalmente por Nozick.

²² Segundo DeRose, essa mesma condição imposta por Nozick ao conhecimento oferece um resultado 'abominável', segundo DeRose, quando aplicada a análise da primeira premissa do argumento cético. De acordo com essa premissa, S sabe que ele tem mãos só se ele sabe que ele não é um cérebro desprovido de mãos, mantido em uma cuba onde experiências enganadoras geradas por computadores lhe informam que ele possui mãos. Para Nozick, esse é o elo fraco do argumento cético: já que a crença de S de que ele tem mãos é sensível enquanto a sua crença na proposição implicada por ela (de que S não é um cérebro, sem mãos, em uma cuba) não o é, o princípio de fechamento é falso, apesar de intuitivamente tentador, pois sensibilidade, condição necessária para o conhecimento, não é transmitida por implicação lógica conhecida. Se S não tivesse mãos, porque ele as perdeu em um acidente, S não creeria que ele tem mãos. Agora, se S fosse um cérebro em uma cuba e a sua experiência sensorial fosse indistinguível da sua experiência atual, então S creeria que ele não é um cérebro em uma cuba. Logo, Nozick pensa que nós não precisamos aceitar a conclusão cética de que S não sabe que ele possui mãos, porque uma das premissas do argumento cético é uma instância de um princípio falso. Segundo DeRose, o aspecto 'abominável' da

adequada da condição da sensibilidade – bem como para a noção de força (relativa) da posição epistêmica – pode ser mais claramente entendida se considerada a partir do quadro teórico fornecido por uma teoria de mundos possíveis.²³

Dentro dessa perspectiva, para que S se encontre em uma forte posição epistêmica com relação à P, a crença de S de que P deverá corresponder ao fato de que P é verdadeira não só no mundo atual de S, mas também em mundos próximos o bastante do mundo atual de S. Assim, quanto maior for o continuum de mundos onde S crê que P e P é verdadeira, mais forte será a posição epistêmica de S em relação a P.²⁴ A condição da sensibilidade afirma, portanto, que a crença de que P é sensível se a crença de S rastreia a verdade de P longe o bastante do mundo atual até os mundos onde $\sim P$ é o caso e, conseqüentemente, S não crê que P nesses mundos próximos onde $\sim P$ é o caso. O quão longe a crença de que P deve rastrear a verdade de P (isto é, o quão forte a posição epistêmica do sujeito que mantém a crença de que P deve ser) para que a crença de que P seja sensível depende do quão longe estão os mundos nos quais $\sim P$ é o caso. Dessa forma, ao aplicarmos esse mecanismo à minha crença de que eu tenho mãos, obteremos o seguinte resultado: com relação ao mundo atual, eu possuo mãos e eu creio que eu possuo mãos; para os mundos próximos ao atual, nos quais eu tenho mãos, eu também creio que eu possuo mãos; já com relação aos mundos mais próximos, nos quais eu não tenho mãos devido ao fato de ter sofrido algum grave acidente, eu não creio que eu tenho mãos. Apesar disso, a minha crença de que eu tenho mãos não é capaz de rastrear a verdade nos mundos em que eu sou um cérebro em uma cuba iludido a pensar

solução nozickiana do problema do ceticismo é o de que ela nos compromete com a aceitação de uma ‘conjunção abominável’: mesmo que S não saiba que não é um cérebro sem mãos em uma cuba, S sabe que tem mãos.

²³ DEROSE, 1995, p. 34.

²⁴ Aqui deve ser considerado também o fato de que o método pelo qual a crença foi formada deve permanecer o mesmo independente do mundo possível que esteja sendo considerado.

que tenho mãos. Conforme DeRose, ainda que minha crença de que eu tenha mãos falhe em rastrear o fato de que eu não tenho mãos em mundos como esse, ela rastreia os fatos relevantes em um grande número de mundos possíveis e isso é suficiente para que a minha posição epistêmica em relação à proposição de que eu tenho mãos seja considerada bastante forte.

No entanto, poderíamos fazer o seguinte questionamento: o que o mecanismo usado na teoria dos mundos possíveis pode nos dizer em relação a minha crença de que eu não sou um cérebro em uma cuba? Uma vez que consideramos que os mundos mais próximos nos quais eu sou um cérebro em uma cuba são mundos suficientemente distantes do mundo atual, eu estou em uma posição epistêmica suficientemente forte em relação à proposição de que eu não sou um cérebro em uma cuba. Contrariamente ao que pensava Nozick, para DeRose, isso ocorre mesmo nos casos em que essa crença não seja capaz de rastrear esse fato nos mundos em que eu sou um cérebro em uma cuba, isto é, mesmo que a minha crença seja insensível.

Uma vez que hipóteses céticas tendem a se prenderem a possibilidades remotas (e algumas vezes muito remotas), pode-se estar em uma posição relativamente forte (e às vezes muito forte) em relação às crenças de que elas não são o caso (já que a nossa crença sobre se elas são o caso correspondem ao fato em questão em uma grande variedade de mundos mais próximos ao atual), mesmo que essas crenças mantenham-se insensíveis [...] Em contraste, onde P é tal que existam mundos muito próximos onde P é o caso e mundos muito próximos onde $\sim P$ é o caso, a nossa crença de que P deve ser sensível [...] para que possamos estar em uma posição epistêmica minimamente forte em relação a P e, por outro lado, nós não precisamos estar em uma posição epistêmica forte para que a nossa crença seja sensível.²⁵

²⁵ DEROSE, 1995, p. 35.

Dado que a crença na falsidade de hipóteses céticas exige uma posição epistêmica mais forte do que a crença em proposições ordinárias, nas situações em que P é a negação de uma hipótese cética, os padrões para que S possa ser considerado como sabedor de P se elevam a níveis altíssimos, pois como sugerido por DeRose, S precisa estar em uma posição epistêmica muito mais forte em relação à negação da hipótese cética do que em relação à crença em proposições ordinárias. Assim, a condição da sensibilidade pode ser compreendida como sendo responsável por estabelecer o conjunto, ou o escopo, de mundos possíveis que devem ser rastreados para que a crença de S de que P seja verdadeira. O conjunto de mundos possíveis relevantes para a atribuição de conhecimento se expande conforme os padrões de conhecimento são elevados em um determinado contexto.

Com isso, DeRose observa que algumas crenças que não são sensíveis nos parecem casos de conhecimento, na medida em que suas negações implicam algo que consideramos saber como falso sem que haja nenhuma explicação para como chegamos a crê-las falsamente. Ele sugere dois exemplos. Primeiramente, considere a crença de que

(BF) Eu não creio falsamente que eu tenho mãos.

Esta crença não é sensível, pois eu creia em (BF) mesmo se (BF) fosse falsa. Não obstante, nós julgamos que eu sei que (BF). O segundo exemplo trata da crença de que

(BD) Eu não sou um cachorro inteligente que está sempre, de modo incorreto, pensando que eu tenho mãos.

Nesse caso, assim como (BF), a crença não é sensível, mas julgamos saber que (BD). Isso apresenta uma dificuldade, a saber, enquanto a sensibilidade parece ser uma condição razoável sobre o conhecimento, algumas crenças que não são sensíveis parecem contar como casos de conhecimento. A resposta de DeRose para

esse problema substituindo a condição de sensibilidade pura por uma condição mais fraca, que deixe lugar para a sensibilidade ao mesmo tempo em que nos permite saber nos casos problemáticos. De acordo com ele

Nós não [...] julgamos a nós mesmos ignorantes sobre P nos casos em que $\sim P$ implica algo que nós julgamos saber que é falso, sem fornecer uma explicação sobre como nós viemos a crer falsamente essa coisa que acreditamos saber. Assim, *eu creio falsamente que eu tenho mãos* implica que eu não tenho mãos. Uma vez que eu me julgo sabedor de que eu tenho mãos (*esta crença não é sensível*), e já que a proposição acima em *italico* não explica como eu errei com relação ao meu ter mãos, eu julgarei que eu sei que aquela proposição é falsa.²⁶

Seguindo a sugestão DeRose e alterando a condição de sensibilidade apropriadamente, o resultado é o seguinte. *Condição de Sensibilidade DeRoseana* (CSD): S sabe que P via M somente se, ou:

1. Se P fosse falsa, então S não creeria que P via m; ou
2. Se $\sim P$ implica algum Q e S considera a si mesmo sabendo $\sim Q$ (e S continuaria a crer que $\sim Q$ se P fosse falsa), $\sim P$ falha em explicar como S veio a crer falsamente que $\sim Q$ se P fosse falsa.²⁷

Como podemos perceber esta estratégia adotada por DeRose se configura pela substituição da condição de sensibilidade pura (como em Nozick) por uma condição disjuntiva que requer que

²⁶ DEROSE, 1999, p.197.

²⁷ Além disso, a proposta de DeRose afirma que nós *tendemos a julgar* que S sabe que p somente se ou S crê que P sensivelmente ou *assumimos* que há alguma Q tal que. . . Isso evita a dificuldade de que S pode não saber nada, enquanto ele se considera sabedor da proposição certa. Porém, por outro lado parece não haver uma fácil tradução da sua proposta para uma condição sobre o conhecimento (como em oposição a atribuições de conhecimento) é uma condição em conhecimento (em oposição à atribuição de conhecimento). Existe uma complicação para essa proposta mas não nos cabe discuti-la aqui, a saber, pela adoção de que S se considera sabedor apenas de proposições que nós consideramos que ele sabe. Cf. DeRose 1995.

crenças sejam ou sensíveis, ou satisfaçam uma segunda condição. Essa segunda condição é composta de três componentes:

Condição Disjuntiva (CD):

- (i) Onde $\sim P$ implica algum Q e
- (ii) Nós consideramos S sabedor de que $\sim Q$,
- (iii) $\sim P$ falha em explicar como S veio a crer falsamente que $\sim Q$

Como podemos constatar a introdução de (CD), por parte de DeRose, representa um avanço para a condição da sensibilidade Nozickiana, na medida em que se torna possível explicar, nos dois casos problemáticos, o veredito correto. De acordo com a passagem citada acima, DeRose explica como (CD) nos permite obter o resultado correto em (BF). Mas funcionaria igualmente para (BD), assim teremos: (I) ‘eu sou um cachorro inteligente que está sempre, de modo incorreto, pensando que eu tenho mãos’ implica ‘eu não tenho mãos’; (ii) nós nos consideramos sabedores de que eu tenho mãos; e (iii) o fato de eu ser um cachorro falha em explicar como eu falsamente vim a creditar que eu tenho mãos.²⁸

2.1 A Solução Contextualista

Agora nós temos diante de nós todos os elementos necessários para que possamos articular a resposta oferecida por DeRose para resolver o paradoxo contido no argumento cético. Foi visto que o argumento (AC) apresentado pelo cético desafia a possibilidade do conhecimento. Sua alegação é de que uma vez que não podemos saber que $\sim HC$, isto é, que não somos capazes de eliminar HC , também não podemos saber que P , com base no (PF), subjacente à segunda premissa de (AC). De acordo com visão contextualista apresentada, existe uma variedade de diferentes padrões epistêmicos utilizados para a atribuição de conhecimento que atuam em

²⁸ A proposta de DeRose, também apresenta alguns problemas que demandam certa resolução, no entanto, não os trataremos aqui, pois nos afastaria de mais do nosso objetivo. Para uma discussão apropriada sobre esse debate ver T. Black e P. Murphy (2011) e J. Comesana (2007).

diferentes contextos. Os contextualistas procuram, deste modo, regras que sejam capazes de modificar os padrões de atribuições de conhecimento utilizados num determinado contexto conversacional e procuram explicar o apelo intuitivo dos argumentos céticos alegando que o cético explora, através do (PF), uma dessas regras, aumentando os padrões para o conhecimento e, conseqüentemente, concluindo que nós não possuímos conhecimento.

Ao introduzir uma hipótese cética em um contexto determinado, o cético determina dois aspectos importantes: (1) S está em uma posição epistêmica em relação a \sim HC pelo menos tão forte quanto a sua posição epistêmica em relação a P, e (2) a crença de S de que \sim HC será sempre insensível (ou seja, S sempre crê que \sim HC mesmo quando \sim HC é falsa, i.e., quando HC é o caso). Dado (2) e (CSD), ao asserir que S não sabe que \sim HC (ao asserir a segunda premissa do argumento cético) o cético eleva os padrões do contexto a um nível suficiente para tornar verdadeira essa proposição. Isso é assim porque, por (CSD), a crença de S de que \sim HC deve ser sensível para que a crença de que \sim HC seja um caso de conhecimento e, dado que a crença de S de que \sim HC é insensível, os padrões são elevados ao ponto em que S não é considerado como sabedor de que \sim HC. E S também não sabe que P (proposição ordinária) é o caso, pois, dado (1), a posição epistêmica de S em relação a \sim HC é pelo menos tão forte quanto a sua posição epistêmica em relação a P e, tendo o cético elevado os padrões de tal forma que S não sabe que \sim HC, S também não sabe que P. Nesse contexto cético, a primeira premissa do argumento cético é verdadeira e, portanto, a conclusão do argumento também o é.

Portanto, para DeRose, é possível explicar a plausibilidade do argumento cético. Nos casos em que o cético apresenta uma hipótese cética os padrões de atribuição do contexto em questão se elevam por meio da condição de sensibilidade – o escopo dos mundos possíveis que precisam ser levados em consideração aumenta consideravelmente – e, com esses padrões mais rigorosos em vigor, nós não podemos ter como objeto de conhecimento nem

a falsidade da hipótese cética e nem a verdade das proposições ordinárias, pois não conseguimos satisfazê-los. No entanto, contextos nos quais hipóteses céticas não são entretidas, embora ainda reguladas pela condição da sensibilidade, os padrões se tornam comparativamente mais baixos (relaxados) e, assim, nós frequentemente conseguimos satisfazer tais padrões fazendo com que nossas alegações de conhecimento sejam verdadeiras – tanto com relação à proposição ordinária quanto a negação da hipótese cética.

3. Críticas ao Contextualismo

O contextualismo é uma teoria muito atrativa, pois oferece respostas para importantes problemas epistemológicos. No entanto, está longe de encontrar unanimidade e ainda provoca inúmeras controvérsias. Neste espaço, vamos nos limitar a mencionar algumas críticas relevantes às abordagens contextualistas, sem procurar, contudo, refutá-las.

Ernest Sosa²⁹ critica a visão contextualista, sugerindo que ela comete uma falácia, argumentando que ao tentar explicar problemas como a natureza, as condições e a extensão do conhecimento humano o contextualismo faz um apelo à alegação metalinguística de que sentenças da forma ‘S sabe que p’ são verdadeiras em todos os contextos do dia-a-dia. Para Sosa, a falácia contextualista representa uma resposta, por meio de inferência falaciosa, para a pergunta sobre o correto uso das palavras na sua formulação. Ou seja, o contextualista infere, falaciosamente, pelo fato de poder usar corretamente sentenças da forma ‘S sabe que p’ nos contextos do dia-a-dia, que pode dar uma resposta positiva para o questionamento de se nós temos conhecimento (ou sabemos), quando esta questão é colocada em contextos filosóficos. Segundo ele, o contextualismo (neste caso a crítica se dirige mais

²⁹ SOSA, 2000.

precisamente a CA) é uma teoria semântica sobre atribuições de conhecimento e pertenceria, portanto, ao âmbito da filosofia da linguagem. Dessa maneira, teria muito pouco, ou nada, a acrescentar na discussão sobre a natureza do conhecimento, que é, afinal de contas, o principal objetivo da teoria epistemológica.

Outra crítica que merece apreciação foi proposta por Richard Feldman³⁰. Sua crítica está relacionada com a dinâmica da mudança de contextos. Para ele, parece contraintuitivo sustentar que, simplesmente pela menção de uma hipótese cética, nós possamos privar um dado sujeito do seu conhecimento cotidiano. Além disso, o contextualismo parece conceder demais aos céticos, isso é, existem falhas nos argumentos céticos que deveriam ser refutadas.

Segundo análise feita por Peter Klein³¹, o contextualismo até pode ser visto como uma visão atraente, entretanto possui um problema que parece ser grave. A epistemologia – enquanto um ramo da filosofia que se preocupa em responder questões acerca da natureza do conhecimento e dos princípios que governam a crença racional, ou seja, questões sobre o que é e como se dá o conhecimento – possui um caráter normativo e não meramente descritivo. Deste modo, o contextualismo falharia, pois, para ele, faltaria um aspecto normativo.

Uma distinta e importante crítica lançada contra os contextualistas diz respeito ao seu conteúdo semântico e se refere à propriedade dêitica de ‘saber’. Segundo alguns autores, como Jason Stanley³², ‘saber’ não pode ser utilizado da mesma forma que predicados como ‘alto’, ‘plano’ e ‘redondo’, deste modo, ‘saber’ não pode ser considerado como sensível ao contexto. Além disso, epistemólogos invariantistas como Stanley acreditam que aquilo que o contextualista atribui ser uma característica do contexto do

³⁰ FELDMAN, 1999.

³¹ Cf. KLEIN, 2000.

³² STANLEY, 2005.

atribuidor é, na verdade, apenas um fator prático relevante para o sujeito putativo de conhecimento.

Por fim, podemos citar os Invariantistas³³. Eles são contrários à posição contextualista e negam que as condições para atribuições de conhecimento sejam dependentes dos fatores do atribuidor.³⁴ Para eles as condições de verdade para atribuição de conhecimento são regidas por um único conjunto não variante de padrões epistêmicos, não importando qual o contexto em que tais atribuições foram proferidas. Podemos ainda qualificar o invariantismo de duas maneiras: os invariantistas céticos e os não céticos. Os Invariantistas céticos (como Peter Unger) sustentam que os padrões epistêmicos utilizados para atribuição de conhecimento são tomados com enorme exigência e, deste modo, os padrões utilizados ordinariamente não podem ser satisfeitos. Por outro lado, para os invariantistas não céticos, os padrões que regem as condições de verdade para atribuições de conhecimento são constantes, porém, baixos e capazes de serem satisfeitos. Deste modo, preservando a alegação de que podemos conhecer muitas coisas que alegamos conhecer.

A principal ideia sustentada por invariantistas é de que o contextualista confunde uma asserção não autorizada com falsidade. Para eles, portanto, nós podemos ou não saber tanto nos contextos onde estão em jogo baixos padrões epistêmicos quanto nos contextos regidos por altos padrões. O que de fato acontece é que em contextos com altos padrões pode não ser apropriado para *S* fazer uma determinada asserção, enquanto que em um padrão mais baixo a mesma asserção não seria problemática. Assim, de acordo com modelo invariantista, o que varia de um contexto para outro são as *condições de asseribilidade*, mas as *condições de verdade para as atribuições* se manteriam fixas, invariantes. Neste

³³ Podemos citar como principal representante desta visão Peter Unger, 1984.

³⁴ Esta crítica não se restringe somente ao contextualismo do atribuidor. Ela também pode ser aplicada ao contextualismo do sujeito, pois muitas considerações são feitas alegando que esta forma de contextualismo também se baseia num contexto conversacional.

sentido, os invariantistas alegam que os contextualistas tomam, de maneira equivocada, o fato de que as propriedades conversacionais das atribuições de conhecimento dependem do contexto para mostrar que as condições de verdade para atribuições de conhecimento dependem do contexto. Contudo, não é nenhuma surpresa o fato de que este extenso e vigoroso debate entre estas diferentes concepções – contextualismo, ceticismo, invariantismo – não tenha trazido um claro consenso sobre o assunto em questão. No entanto, uma avalanche de novas possibilidades foi trazida à tona.

4. Considerações Finais

O Contextualismo epistemológico possui como motivação principal: a defesa do princípio de fechamento, uma melhor resposta ao problema gerado pelos argumentos céticos e o suporte de nossas alegações de conhecimento ordinárias. Como vimos anteriormente, as críticas disparadas à posição contextualista são fortes o suficiente para comprometer a sua plausibilidade.

O contextualismo sugere que as condições de verdade para atribuições de conhecimento são dependentes de padrões contextualmente determinados e que não há um único padrão correto. Assim, permitindo que com relação ao mesmo sujeito e referente à mesma proposição dois atribuidores diferentes possam dizer, respectivamente, “S sabe que P” e “S não sabe que P” e ambos estarem dizendo algo verdadeiro. Isso se deve ao fato de que ambos estão asserindo diferentes proposições, que por sua vez obtiveram seu valor de verdade a partir de diferentes contextos, nos quais diferentes padrões estavam operando.

Esta tese como podemos ver é uma espécie de relativismo moderado, pois a verdade de sentenças do tipo “S sabe que P” irá depender dos padrões contextuais utilizados por cada atribuidor. Além disso, ela não é uma tese sobre o conhecimento e sim uma tese sobre como procedemos quando atribuímos conhecimento a

alguém (independente se esse alguém de fato é possuidor de conhecimento). Isso parece nos apontar para o fato de que o contextualismo não se apresenta como uma tese epistemológica propriamente dita e, nesse sentido, poderíamos questionar sua aplicabilidade para a Teoria do Conhecimento.

Embora a tese contextualista de fato explique nossas atribuições de conhecimento ordinárias é difícil pensar como ela responde ao ceticismo. A resposta oferecida ao cético não é propriamente uma resposta, pois ela não pretende refutar o argumento cético. O contextualismo apenas restringe a aplicabilidade de tais argumentos a contextos extremamente exigentes que estão, na maioria das vezes, muito além de nossa capacidade de satisfazê-los, o que nos permitiria continuar alegando conhecimento nos contextos ordinário em que os padrões são menos rigorosos. Mas ao fazer isso o contextualismo está concedendo muito ao cético e atestando a sua força. Além disso, poderíamos pensar na seguinte situação: imagine que estamos num contexto onde os padrões são extremamente rigorosos, digamos uma sala de aula de Filosofia. Nesse contexto como entretemos diversas possibilidades céticas nós não temos conhecimento, ou seja, nossas atribuições de conhecimento são tornadas falsas. Porém, quando me dirijo a outros contextos, digamos um contexto ordinário mais relaxado como numa fila de banco, a mesma proposição que eu não sabia quando estava na aula de filosofia, agora posso saber, pois meus interlocutores são mais ignorantes, o que diminui a exigência do padrão imposto nesse contexto. Ou seja, de acordo com o contextualismo eu poderia me mover de um contexto onde não me era atribuído conhecimento (pois os padrões eram rigorosos) para um contexto onde me seria atribuído conhecimento, simplesmente pelo fato de que os padrões em vigor nesse contexto são mais frouxos. Parece que isso é uma consequência indesejada do Contextualismo, pois conhecimento deveria ser imune a estas mudanças contextuais.

Embora muito atrativa, a posição contextualista apresenta alguns problemas graves que ainda carecem de explicação convincente, pois caso essas críticas não sejam respondidas adequadamente a plausibilidade dessa tese é fortemente comprometida. Não pretendemos aqui Oferecer soluções para os problemas enfrentados pelos contextualistas apenas levantar algumas questões que ainda precisam ser devidamente explicadas pelos proponentes e defensores do contextualismo.

Referências

- ALMEIDA, C. G. de (2007). Closure, defeasibility and conclusive reasons. *Acta Analytica*, v. 22.4, p. 1.
- ANNIS, D.: 1978, 'A Contextualist Theory of Epistemic Justification', *American Philosophical Quarterly* 15, 213–219.
- BARKE, A.: 2002, *The Closure of Knowledge in Context*, Mentis, Paderborn.
- BRUECKNER, A.: 1985, 'Skepticism and Epistemic Closure,' *Philosophical Topics* 13, 89–117.
- COHEN, S.: 1986, 'Knowledge and Context', *The Journal of Philosophy* 83, 574–583.
- _____: 1988, 'How to Be a Fallibilist', *Philosophical Perspectives* 2, 91–123.
- _____: 1998, 'Contextualist Solution to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier, and the Lottery', *Australasian Journal of Philosophy* 76, 289–306.
- _____: 1999, 'Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons', *Philosophical Perspectives* 13: Epistemology, 57–89.
- _____: 2000, 'Contextualism and Skepticism', in E. Sosa and H. Villanueva, (eds.), *Philosophical Issues* 10: Skepticism, 94–107.
- DE ROSE, K.: 1995, 'Solving the Sceptical Problem', *The Philosophical Review* 104, 1–52.

- _____ : 1999, 'Contextualism: An Explanation and Defense', in J. Greco and E. Sosa, (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, 187- 205.
- _____ : 2000, 'Now You Know It, Now You Don't', *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Vol. V, Epistemology, 91-106.
- DRETSKE, F.: 1970, 'Epistemic Operators', *The Journal of Philosophy* 67, 1007-1023.
- _____ : 1971, 'Conclusive Reasons', *Australasian Journal of Philosophy* 49, 1-22.
- _____ : 2004, 'The Case Against Closure', in E. Sosa and M. Steup (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford.
- FELDMAN, R.: 1999, 'Contextualism and Skepticism', *Philosophical Perspectives* 13, 91-114.
- GRECO, J.: 2008, 'What's wrong With Contextualism?', *Philosophical Quarterly* 58, 416 - 436.
- HALES, S. D.: 1995, 'Epistemic Closure Principles', *Southern Journal of Philosophy* 33, 185-201.
- HELLER, M.: 1999, 'Relevant Alternatives and Closure', *Australasian Journal of Philosophy* 77, 196-208.
- KLEIN, P.: 'Contextualism and the Real Nature of Academic Skepticism', *Philosophical Issues*, 10, 2000, 108-116.
- _____ : 'Infinitism's Take on Justification, Knowledge, Certainty and Skepticism', *Veritas* 50.4, 2005, 153-172.
- KORNBLITH, H.: 2000, 'The Contextualist Evasion of Epistemology', in E. Sosa and H. Villanueva, (eds.), *Philosophical Issues* 10: *Skepticism*, 24-32.
- LEWIS, D.: 1979, 'Scorekeeping in a Language Game', *Journal of Philosophical Logic* 8, 339-359.

- _____: 1996, 'Elusive Knowledge', *Australasian Journal of Philosophy* 74, 549- 567.
- NOZICK, R.: 1981, *Philosophical Explanations*, Oxford University Press, Oxford.
- PRITCHARD, D.: 2002, 'Two Forms of Epistemological Contextualism', *Grazer Philosophische Studien* 64, 19-55.
- SCHIFFER, St.: 1996, 'Contextualist Solutions to Scepticism', *Proceedings of the Aristotelian Society* 96, 317-333.
- SOSA, E.: 2000, 'Skepticism and Contextualism', in E. Sosa and H. Villanueva (eds.), *Philosophical Issues* 10: Skepticism, 1-18.
- STANLEY, J.: 2005, *Knowledge and Practical Interests*, Oxford: Oxford University Press.
- STINE, G.: 1976, 'Scepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure', *Philosophical Studies* 29, 249-261.
- TURRI, J.: 2010, 'Epistemic Invariantism and Speech act Contextualism', *Philosophical Review* 119, 77-95.
- UNGER, P.: 1984, *Philosophical Relativity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WILLIAMS, M.: 1996, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- _____: 2001, *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- _____: 2004, Knowledge, Reflection and Sceptical Hypotheses. *Erkenntnis*, V. 61, 2004.
- WILLIAMSON, T.: 2000. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L.: 1969, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford.