

4.

O Problema de Gettier e o Ceticismo

4.1.

Gettier e a ameaça do ceticismo

A reação que se seguiu à publicação em 1963 do artigo de Edmund Gettier intitulado “*Is Justified True Belief Knowledge?*” parece haver confirmado a importância da questão levantada pelo filósofo americano. Se o volume de artigos, livros e outros trabalhos produzidos for um indicativo da importância teórica de um problema, então os casos-Gettier já se juntaram ao rol da história da filosofia ocidental como um dos seus mais recentes desafios. E com Gettier, sobreveio a ameaça, já bem conhecida, do ceticismo.

O sujeito conhecedor reúne os fatos relevantes segundo os métodos mais confiáveis a seu dispor e os organiza logicamente numa forma válida de modo que suas premissas verdadeiras lhe forneçam uma conclusão igualmente verdadeira e, ainda assim, segundo Gettier, ele pode não haver alcançado conhecimento genuíno. Mesmo que haja crença verdadeira justificada, pode ainda não haver conhecimento, pois a verdade pode ser fruto de um mero acaso. E se isso acontece em alguns casos, pensaram alguns, é possível que aconteça na maioria deles. A mera suspeita disso seria suficiente para entregar os esforços epistêmicos ao fantasma do ceticismo.

O filósofo americano Richard Kirkham, num artigo intitulado “Does the Gettier problem rest on a mistake?”, publicado em 1984 na revista *Mind* pretendeu mostrar que a incapacidade demonstrada pelas teorias correntes (internalistas ou externalistas) em solucionar adequadamente o problema de Gettier implicava diretamente um ceticismo geral e irrestrito, no qual somente proposições auto-evidentes poderiam ser chamadas com justiça de conhecimento. Tal artigo talvez tenha sido o primeiro a explicitar o receio de que a questão proposta por Gettier talvez viesse a minar a própria possibilidade do conhecimento.

Segundo Kirkham, todas as análises do conhecimento que foram propostas para resolver o problema de Gettier têm se esforçado para encontrar uma forma tal que contemple as duas seguintes condições: (a) a solução deve ser ampla o suficiente

para incluir como itens do conhecimento todas, ou quase todas, as crenças que são comumente consideradas como conhecimento; e (b) deve ser rigorosa o suficiente para excluir da classe do conhecimento quaisquer crenças sustentadas em casos reais ou hipotéticos nos quais se estaria refletidamente de acordo que são situações onde o agente epistêmico não tem conhecimento da crença em questão.¹ Os casos-Gettier são exatamente aqueles casos utilizados para demonstrar que uma teoria é inclusiva demais, ou não é rigorosa o suficiente, e que admite situações em que o agente não sabe aquilo que pensa que sabe.

Kirkham caracteriza o problema de Gettier como situações hipotéticas nas quais (1) todas as condições para o conhecimento são garantidas, mas que (2) o agente epistêmico não tem conhecimento porque essas mesmas condições são dadas por mero acaso cego, por acidente, por coincidência ou qualquer outro meio que intuitivamente se considere ilegítimo. O desenvolvimento da polêmica em torno de Gettier tem seguido certo padrão no qual um artigo é escrito para demonstrar que uma nova análise do conhecimento é capaz de evitar os casos-Gettier e um ano ou dois depois algum outro pesquisador escreve outro artigo mostrando, por meio de um novo exemplo de caso-Gettier, que a solução anterior não é forte o suficiente.

Para Kirkham, esse processo mostra que as únicas soluções imunes a Gettier são aquelas que têm as implicações céticas mais fortes, ou seja, são as soluções que podem obedecer à exigência (b) assinalada acima, mas não à exigência (a). Em outros termos, para evitar os casos-Gettier é necessário abandonar a maioria das crenças que usualmente são consideradas como conhecimento. Para provar seu argumento, Kirkham pretende fornecer uma solução deveras exigente e imune a todo e qualquer possível caso-Gettier. O filósofo intenta demonstrar que essa solução é restritiva demais para se coadunar com a exigência (a), mas garante total concordância com a exigência (b) e que não há possibilidade de uma solução menos exigente do que a apresentada por ele.²

Kirkham inicia a análise afirmando que a atribuição de conhecimento “Smith sabe que P” é verdadeira se e somente se:

- (i) P é verdadeiro;
- (ii) Smith crê que P;

¹ KIRKHAM, 1984, p. 501

² IDEM, 1984, p.502

- (iii) P é ou auto-evidente para Smith ou P foi validamente deduzido de premissas que são autoevidentes para P.³

O sentido no qual “autoevidente” é utilizado no artigo é esclarecido pelo autor nos seguintes termos: autoevidente é aquela proposição P tal que (1) se Smith crê em P, então P é verdadeira; e (2) Smith apontaria para o fato de que P não pode falhar em ser verdadeira em nenhum momento em que nela creia como a causa racional de sua crença. Poucas crenças poderiam se coadunar com essas características. “Eu acredito em algo”, “eu penso que meu nome é Smith”, “sinto dor” e “alguém acredita em algo” (deduzido de “eu acredito em algo”) são exemplos desse gênero de crenças.⁴

Segundo Kirkham, essa análise do conhecimento é totalmente imune aos casos-Gettier, uma vez que, se o que caracteriza o problema de Gettier é a ação de um acaso feliz, nenhuma proposição autoevidente poderá um dia ser verdadeira por mera coincidência. Tampouco poderá sê-lo uma proposição logicamente derivada de uma proposição autoevidente. Sendo assim, não é surpresa que nenhum dos casos-Gettier apresentados na vasta literatura sobre o tema possa se aplicar à sua análise, afirma o autor. É evidente, no entanto, que essa solução torna falso quase tudo o que usualmente se considera genuíno saber. A máxima proteção exige o mínimo de pretensão ao conhecimento.

Deve ser notado que as proposições que Kirkham identifica como as únicas peças de conhecimento certo e infalível são idênticas ou muito próximas daquelas que Sextus propõe como as únicas possibilidades de crença de um pirrônico. “Eu acredito em algo”, “eu penso que me chamo Smith” e “eu sinto dor” são exemplos de crenças irresistíveis, “aparências” no sentido cético do termo. Mesmo “alguém acredita em algo” pode ser colocada nesse rol, dada a sua irresistibilidade para quem a deriva de “eu acredito em algo”. Embora não coloque a coisa nesses termos, Kirkham afirma com sua análise que a única resposta para Gettier é o pirronismo. E mesmo que se encontre algum exemplo que refute a imunidade de sua análise, esse

³ KIRKHAM, 1984, p. 502

⁴ IDEM, 1984, p.502

mesmo exemplo se tornará uma confirmação do ponto central de sua argumentação, a saber, que não há possibilidade das exigências (a) e (b) serem ambas obedecidas.⁵

Apresentada a solução absolutamente imune ao problema de Gettier, resta demonstrar que nenhuma outra solução menos exigente pode ter o mesmo efeito. O primeiro exemplo estudado por Kirkham é o de um caso onde não é exigida uma justificação que esteja baseada em premissa autoevidente. Suponha-se que um homem chamado Ernie diz uma centena de coisas para Smith e uma delas, “A Lua é pesada demais para ser erguida”, é verdadeira. Smith crê em todas as coisas que Ernie diz e delas sempre deduz algo. Da sentença verdadeira em questão, Smith deduz que se ele é mortal, ele não pode erguer a Lua. Smith tem crença verdadeira justificada, mas não tem conhecimento, pois sua premissa não é nada além de um mero acaso.⁶

Kirkham afirma que para Smith estar justificado em crer em Ernie não é necessário a formulação de uma premissa que suponha que Ernie está sempre certo ou na maioria das vezes. Basta que simplesmente Smith creia, ainda que nenhuma formulação explícita seja feita. O filósofo americano aqui parece tentar separar a crença de uma formulação clara dessa crença numa proposição afirmativa. Ele o faz para evitar a acusação de que, no exemplo dado, Smith não tem motivo algum para acreditar no que diz Ernie, o que tornaria falsa a possível premissa de que Ernie tem sempre razão.

A distinção entre crença e proposições explícitas enfraquece o poder de persuasão do argumento de Kirkham. Se não há nenhum motivo para que Smith creia em Ernie, por conseguinte, nenhuma justificação foi dada. É verdade que em um caso como o daquele homem que consulta o relógio da praça para saber as horas não formula explicitamente nenhuma premissa do tipo “relógios são a forma confiável de saber as horas”. Ele simplesmente se dirige ao relógio e o consulta. Mas a ausência dessa formulação explícita nesse caso não é da mesma natureza daquela que Kirkham quer estipular. O homem age automaticamente porque já introjetou o

⁵ Note-se que a argumentação de Kirkham lança o interlocutor numa situação teórica delicada. Refutar a imunidade de sua análise significa aumentar ainda mais a dificuldade do problema e condenar todo e qualquer conhecimento ao limbo do ceticismo mais radical. Confirmar a imunidade da solução de Kirkham sem encontrar uma solução que vá além das proposições autoevidentes significa entregar-se ao pirronismo.

⁶ KIRKHAM, 1984, p.505

conhecimento acerca da função dos relógios da mesma forma que alguém que já aprendeu a andar de bicicleta não precisa pensar no próximo movimento a cada instante.

No caso de Kirkham, Smith deve saber por experiência que Ernie geralmente acerta as coisas que diz (porque sabe que o amigo é um astrônomo estudioso da Lua ou um homem de vasta cultura) e por isso se sente justificado a crer nele. Em caso afirmativo, Smith está justificado em crer em Ernie e a dedução operada por ele é conhecimento no sentido clássico da palavra. No caso de resposta negativa, então Smith não tem motivo algum para acreditar em Ernie e as condições para o conhecimento não se dão.

Não obstante, Kirkham assevera que a forma mais comum de lidar com o problema seria exigir uma fundamentação adequada da premissa fundamental. Nesse caso, argumenta o autor, dever-se-ia encontrar premissas mais fundamentais para justificar a premissa fundamental. Em qualquer caso, é sempre possível pensar em situações nas quais a verdade dessas premissas fundamentais seria alcançada por acaso, configurando-se assim um caso-Gettier. A única forma de impedir esse resultado é a admissão de uma premissa autoevidente.⁷

Por outro lado, é possível exigir que o sujeito conhecedor chegue às suas conclusões por meio de um método confiável. Kirkham argumenta que essa manobra não é eficaz, pois o sujeito pode não saber o grau de confiabilidade de diversos métodos e escolher um randomicamente e, por sorte, chegar a uma conclusão verdadeira com um método realmente confiável. Intuitivamente, dir-se-ia que não há conhecimento neste caso, pois tudo foi fruto do acaso cego. E mesmo que se quisesse tornar essa escolha consciente, seria necessário fornecer fundamentações para isso e Kirkham contra-ataca dizendo que essas mesmas premissas podem ser fruto, elas mesmas, da sorte.⁸

Nesse ponto, algumas questões podem ser levantadas. Embora pareça correto insistir na imunidade das proposições autoevidentes aos casos-Gettier, não é algo isento de problemas afirmar que para qualquer premissa pensável sempre se encontrará uma forma de introduzir uma coincidência. Essa é uma afirmação que, por sua própria estrutura, jamais poderá ser confirmada. O máximo que se pode dizer

⁷ KIRKHAM, 1984, p.506

⁸ IDEM, 1984, p. 506

num caso assim é que até agora nenhuma premissa foi imune a Gettier. Além disso, Kirkham parece se perder em sua argumentação quando esquece que o problema de Gettier não é um problema de regressão de premissas, como é o problema da fundamentação última do conhecimento. Tampouco é um problema sobre quais métodos são confiáveis ou como se pode justificar essa suposta confiabilidade. Em todos os exemplos da literatura sobre Gettier, os agentes utilizam métodos que intuitivamente qualquer um reconhece como confiáveis. O problema não reside no método, ou na sua confiabilidade, pois esta se encontra pressuposta pela própria estrutura dos exemplos.

A questão de Gettier não é nem mesmo a justificação da crença em seu sentido mais estrito, uma vez que todos reconhecem que, não fosse a coincidência momentânea, o desempenho lógico-epistêmico do sujeito S que conhece seria impecável. Ou seja, o mesmo método com as mesmas premissas, aplicado num segundo posterior, teria resultado em conhecimento inquestionavelmente legítimo. Kirkham tenta levar a discussão a um regresso infinito em que o sujeito é obrigado a fundamentar sua confiança em seu método e, ao fazê-lo, se expõe a mais uma vez escolher premissas que podem cair nos casos-Gettier. Contudo, o problema não passa por essa tentativa de justificação do método, mas pela ocorrência de um acaso (in)feliz que supostamente invalida a atuação inimputável de um sujeito conhecedor que utiliza um método plenamente confiável.

A próxima categoria de exemplos contra a qual Richard Kirkham se volta é aquela composta por métodos cuja natureza não admite a dedutibilidade. Em tais casos, a conclusão não é logicamente haurida através de uma dedução a partir de premissas, de tal modo que nenhum outro resultado é possível. O americano pretende mostrar que métodos inferenciais não-dedutivos, que admitem conclusões falsas a despeito da verdade das premissas, são vulneráveis ao acaso que caracteriza os casos-Gettier. Para provar seu ponto, Kirkham convida o leitor a imaginar um método inferencial qualquer, chamando-o de “método de inferência A”, o mais rigoroso possível e que tenha a característica de suas conclusões não serem necessitadas pelas suas premissas fundamentais.

O exemplo fornecido diz que Smith viajou à Antártida para estudar questões relacionadas aos pêlos dos pinguins. Para chegar às suas conclusões, Smith utiliza o

“método de inferência A”. É dito em seguida que, apesar do rigor de tal método, as conclusões resultam falsas. Contudo, Smith disso não sabe e continua a aplicar seu método repetidas vezes, alcançando em todos os casos resultados falsos acreditando-os verdadeiros. Após tanto utilizar seu método, acontece que em um dos casos, a conclusão é realmente verdadeira. Segundo Kirkham, Smith não tem conhecimento, pois sua conclusão verdadeira seria fruto do acaso, caracterizando-se aí um caso-Gettier. Todo e qualquer método de inferência não dedutivo estaria sujeito ao mesmo problema, uma vez que suas conclusões não são necessariamente determinadas por suas premissas fundamentais.

É certo que os métodos não-dedutivos de inferência parecem ser particularmente vulneráveis aos casos-Gettier, como indicam os exemplos da literatura. Entretanto, há algo ambíguo no caso apresentado por Kirkham. Se o “método de inferência A” é rigoroso, como supõe o exemplo dado, é difícil dizer que ele possa realmente, em algum momento, fornecer conclusões verdadeiras “por mera coincidência”. Nos casos-Gettier tradicionais, é um fato particular, numa atuação epistêmica impecável, que casualmente torna as premissas fundamentais momentaneamente inválidas. Um elemento estrangeiro, fora totalmente da previsibilidade possível e da responsabilidade epistêmica do sujeito conhecedor, se introduz no momento do desempenho do conhecimento. Tal elemento não é constitutivo, na qualidade de uma possibilidade própria e previsível, da natureza daquele método utilizado.

Outra é a situação do “método de inferência A”, do qual já se sabe que há a possibilidade de que ele forneça respostas falsas. E isso é afirmado justamente porque se conhece a natureza desse método e seus limites intrínsecos. Não há exatamente acaso, há a atualização de uma possibilidade já prevista, ainda que supostamente rara ou infrequente. No seu exemplo, Kirkham tenta juntar o método mais rigoroso com a mera coincidência. Mas é problemático dizer que, num método rigoroso, mesmo depois de seguidos resultados falhos, uma conclusão verdadeira seja fruto do mero acaso. Não é difícil pensar que os resultados falsos estejam dentro de uma certa margem (probabilística talvez) de erro já prevista e aceita. E para se considerar rigoroso um método qualquer, como exige o exemplo de Kirkham, há que

se conhecer essas limitações de antemão e, dessa forma, isso torna evidente o caráter não-randômico da inferência verdadeira.

A margem de erro vai variar segundo critérios diversos que vão desde a natureza dos objetos de estudo até as condições nas quais a pesquisa se dá, mas a sua determinação prévia, ainda que estimativa, é essencial para que se atribua um grau qualquer de rigor a um método. Pode-se argumentar que o método esteja fornecendo mais resultados falsos que o esperado e que isso tornaria a conclusão verdadeira apenas uma coincidência. Em tal caso, o método utilizado não seria tão rigoroso como se supunha, mas ainda assim, nada indica que a verdade foi fruto do acaso cego.

Seguindo a mesma linha argumentativa, Kirkham apresenta um novo exemplo, em tudo parecido com o anterior, a não ser pela adição de uma premissa de confiabilidade ao “método de inferência A”. O que se exige agora é que a crença seja justificada por um método que sempre foi confiável no passado. A ele Kirkham chama de “método de inferência B” e o objetivo do exemplo é mostrar, consoante a suas afirmações anteriores, que ele também está sujeito aos casos-Gettier. O exemplo é o seguinte:

Suponha que Jones tenha usado habitualmente o Método B por toda a sua vida e ele nunca o desapontou. Jones vai até uma sala e o Método B o leva a acreditar (ou a concluir, se preferir), *corretamente*, que há um cubo na sala e que ele é vermelho. Mas suponha que, sem Jones saber, há uma lâmpada vermelha no bocal de luz da sala. Se o cubo fosse branco, ainda assim ele teria o visto como vermelho. Embora tenha sido sempre confiável no passado, o Método B se enganou desta vez. É simplesmente por sorte que a crença é verdadeira. Penso que intuitivamente diríamos que Jones não sabe que o cubo é vermelho.⁹

Mais uma vez, alguns comentários se impõem. Primeiramente, há certa ambiguidade no uso do termo “confiável”. A pergunta é se Kirkham está usando esse termo no sentido de “infalível” ou não. Ele diz no exemplo que o “método B” jamais decepcionou Jones, o que pode levar a pensar que ele é infalível. Mas esse não é necessariamente o caso. O fato de jamais ter falhado no passado não indica que o método seja infalível. O seu sucesso anterior pode estar dentro da grande margem de acerto que faz justamente com que tal método seja considerado confiável. Desse

⁹ KIRKHAM, 1984, p.509

modo, não parece que se deva interpretar a confiabilidade do “método B” como infalibilidade absoluta.

Resta ainda saber o sentido de “confiabilidade”. Em geral, o sufixo desse termo expressa uma “habilidade para”, ou seja, uma disposição ou tendência. Mas o caráter disposicional não implica a efetivação em todas as situações. Há situações onde sabidamente o método torna-se menos propenso a bons resultados ou até mesmo totalmente ineficaz. Novamente, a confiabilidade de um método será determinada pela razão entre seus acertos e erros. E os erros podem claramente ser divididos entre aqueles que demonstram os limites intrínsecos de aplicação do método e aqueles que se devem a meras coincidências, como nos casos-Gettier.

Em segundo lugar, o exemplo de Kirkham se parece muito com o caso dos celeiros falsos visto anteriormente. Naquele caso, a despeito da enorme quantidade de celeiros falsos totalmente idênticos a celeiros verdadeiros, o sujeito S avista um celeiro que é real e crê que ele o seja. Segundo alguns, S não tem conhecimento porque sua conclusão verdadeira foi fruto da sorte. A característica distintiva desses casos é a percepção ou conclusão verdadeira obtida dentro de um ambiente completamente desfavorável. Tem-se a impressão de que, em meio a uma probabilidade altíssima de erro, o acerto só pode ser fruto da sorte.

De forma análoga, Jones tem contra ele todo um ambiente propício para o erro, no qual a probabilidade de acerto é baixa. Se ele acerta, só pode ser por sorte. Do modo como o exemplo é construído, nenhuma diferença pode ser notada entre o cubo realmente vermelho e o cubo iluminado pela luz vermelha. Na realidade, porém, é muito difícil que uma situação como essa se dê. Examinando os exemplos dados, há uma grande ambiguidade neles, pois como se pode asseverar que a mera probabilidade alta de erro seja suficiente para se afirmar o acaso de uma conclusão correta? O sujeito S identificou um celeiro real em meio a uma grande quantidade de celeiros falsos e Jones percebeu que o cubo era de fato vermelho mesmo em uma sala iluminada por uma lâmpada vermelha.

Ora, se Jones usa um método confiável e dele extrai uma resposta verdadeira, então se configura aí um caso clássico de crença verdadeira justificada. Por outro lado, um ambiente reconhecidamente adverso pode resultar numa diminuição da aptidão de acerto de um método. Sob essa perspectiva, o acerto pode ter ares de

acaso. Mas em uma situação assim, o método perde justamente aquilo que Kirkham necessita para que sua crítica seja válida: a plena confiabilidade. Se o ambiente torna o método consideravelmente menos confiável, então não há crença verdadeira justificada, pois uma das condições básicas para o conhecimento é uma justificação adequada. Desse modo, a própria existência de um ambiente desfavorável é suficiente para descaracterizar os exemplos dados como casos de conhecimento. Não porque há o acaso envolvido, mas porque a justificação é inadequada. Sendo assim, nem mesmo poderia se configurar um caso-Gettier legítimo.

Kirkham parece não perceber que a confiabilidade de um método depende de condições favoráveis à sua implementação e que um ambiente altamente desfavorável diminui drasticamente sua eficiência. Não se pode postular a existência de um método confiável e ao mesmo tempo submetê-lo a condições que são adversas a seu modo de operação. E mesmo que se admitisse que a confiabilidade do método permanecesse a mesma em um ambiente desse gênero, ainda não seria evidente que a conclusão seja fruto da pura sorte. Poder-se-ia estar diante de uma situação na qual o método se mostra eficiente a despeito de uma crença anterior de ineficiência em tais condições.

Com o intuito de reforçar sua conclusão, Kirkham oferece uma variação no exemplo fornecido acima no qual Jones entra numa sala e corretamente conclui que há um cubo branco dentro dela. A lâmpada, dessa vez, é branca, e se fosse vermelha Jones seria levado ao erro pelo “método B”, julgando ser vermelho o cubo. Segundo Kirkham, a conclusão acertada de Jones é fruto da sorte e não de conhecimento legítimo.¹⁰ O que une esses exemplos é o fato de que, embora se possa sempre eliminar uma ilusão determinada, não se pode garantir que não haja possibilidade de ilusões novas e imprevisíveis.

E isso provaria que nenhuma teoria que seja mais fraca em suas exigências do que a que o autor apresenta (e que tem fortes consequências céticas) pode estar a salvo dos casos-Gettier. A única alternativa que evita eficazmente o problema de Gettier é aquela em que o sujeito sabe que a proposição P é verdadeira porque P é autoevidente ou logicamente deduzida de uma proposição autoevidente. Algumas opções se apresentariam para os que estudam o conhecimento. Uma delas seria

¹⁰ KIRKHAM, 1984, p.509

admitir que há dois sentidos de conhecimento: o do senso comum e o do estudioso ciente dos estritos limites impostos por Gettier. A outra opção seria admitir que o conhecimento é um conceito contraditório e obscuro e que nenhuma teoria ou análise é possível. Kirkham declara que prefere pensar que Gettier fornece o conceito correto de conhecimento e que daí se segue uma forma muito radical de ceticismo.¹¹ Isso significa que grande parte daquilo que usualmente se considera conhecimento não o é de verdade. Mas a confiabilidade prática dessas proposições não perde em nada seu valor quando se chega à conclusão de que elas não têm afinal tão sólida justificação quanto se pensava.¹²

Embora não se possa afirmar que Kirkham tenha sido o primeiro a perceber as pretensas consequências céticas do problema de Gettier, sua análise foi a primeira a defender explicitamente o ceticismo como a única saída para a questão do conhecimento. Em geral, como já mencionado anteriormente, as tentativas de solução de Gettier buscaram encontrar uma análise ou teoria do conhecimento que fosse robusta o suficiente para ser imune aos contraexemplos de Gettier. Seguindo a bifurcação epistêmica típica desse problema, que opõe a perfeita performance cognitiva do sujeito ao acaso que invalida a justificação da crença, os autores envolvidos no debate dividiram-se em duas correntes principais, cada uma delas privilegiando um dos aspectos dessa divisão.

A corrente conhecida como “internalista” pretende, em termos gerais, que o conhecimento seja obra de um desempenho epistêmico adequado do sujeito que conhece. Em outras palavras, é necessário que os critérios que determinam a legitimidade do conhecimento estejam ao alcance consciente do investigador. Do lado oposto, estão aqueles que, conhecidos como “externalistas”, defendem que o conhecimento ocorre quando há uma relação adequada entre o real e aquilo em que crê o sujeito conhecedor, a despeito de critérios de legitimidade que estejam ao alcance consciente deste. Essas posições filosóficas possuem, porém, uma grande diversidade interna, bem como subcorrentes cujas teses são interseções entre as duas principais.

Não é possível negar que, embora o internalismo e o externalismo sejam as duas principais correntes desse debate, há ainda outras, como coerentismo, que se

¹¹ IDEM, 1984, p.512

¹² IBIDEM, 1984, p.513

afastam das tentativas usuais de solução do problema. Na seção seguinte do presente capítulo serão apresentadas as mais importantes expressões teóricas dessas correntes principais e algumas das que não se adequam às classificações usuais. O objetivo desse estudo é mostrar como o debate em torno do problema de Gettier se constituiu a partir da crítica mútua das soluções apresentadas pelos proponentes de cada corrente e averiguar se o resultado obtido após tamanho esforço e empenho intelectuais é realmente o de um impasse como as aparências parecem indicar.

Antes do início do referido estudo, é necessário frisar que é impossível refazer a polêmica criada pelo problema de Gettier em todos os seus aspectos, uma vez que o volume de artigos e livros publicados é vertiginosamente alto. O que será feito é uma compilação das principais características das diversas correntes e de suas respectivas críticas pelos adversários. Essa discussão contribuirá para uma melhor compreensão do problema e dos limites das soluções oferecidas, abrindo caminho para a resposta à questão central desta tese.

4.2.

O internalismo

No debate acerca das condições necessárias e suficientes para o conhecimento duas correntes dominam o cenário filosófico analítico anglossaxão: o internalismo e o externalismo. Embora haja ainda muitas obscuridades, incompreensões e controvérsias na própria classificação e entendimento dessas correntes, existe certa concordância na questão de suas características gerais. Laurence Bonjour, em artigo publicado na coletânea que integra o *Oxford Handbook of Epistemology*, afirma que ambas as correntes pretendem estabelecer a terceira condição do conhecimento, aquela que junto à crença e à verdade da crença, torna o conhecimento legítimo. A partir disso, segundo o autor, a definição dessas correntes se daria nos seguintes termos:

Uma teoria epistemológica conta como *internalista* se e somente se ela exige que todos os elementos necessários para que uma crença satisfaça essa condição deve ser *cognitivamente acessível* à pessoa em questão; e como *externalista*, se ela permite que pelo menos

alguns desses elementos não sejam acessíveis, permitindo-os ser externos à perspectiva cognitiva daquele que crê.¹³

Evidentemente, há controvérsias acerca do significado de termos como “cognitivamente acessível” e “perspectiva cognitiva”, permanecendo sua compreensão ainda numa esfera bastante intuitiva. Não obstante, Alvin Plantinga define o internalismo em termos semelhantes aos usados por Bonjour. Ele assim afirma:

A ideia básica do internalismo é, obviamente, aquela segundo a qual o que determina se uma crença é garantida¹⁴ para uma pessoa são fatores ou estados em algum sentido internos a ela; as propriedades que conferem garantia são de alguma forma internas ao sujeito ou ao conhecedor.¹⁵

Tanto Plantinga quanto Bonjour assinalam a origem cartesiana do internalismo, na medida em que mantém como seu objetivo a construção do conhecimento a partir de bases consideradas indubitáveis. Segundo Plantinga, a origem do internalismo pode ser rastreada até as posições epistemológicas de Descartes e de Locke e delas ainda conserva muitos traços distintivos. O aspecto central dessa perspectiva epistemológica é o caráter deontológico da justificação das crenças.

O internalista clássico pensa que nós precisamos não dar chance ao acaso quando se trata de justificação; aqui nosso destino está inteiramente em nossas mãos. O destino pode conspirar para enganar-me; eu poderia estar enganado a respeito da existência do mundo externo, ou do passado, ou de outras pessoas. Por mais que eu possa estar convencido, ainda assim eu posso ser um cérebro numa cuba ou a vítima de um maléfico demônio cartesiano que se delicia na enganação. Eu posso estar total e desesperançadamente enganado. Mesmo assim, eu posso ainda cumprir meu dever

¹³ BONJOUR, 2002, p.233 (Itálicos no original)

¹⁴ O termo usado por Plantinga no original em inglês é *warrant* que pode ser traduzido, para usos epistemológicos, como “garantia” e “justificação”. Uma vez que o filósofo americano define e utiliza *warrant* como um conceito que se distingue e, por vezes, se opõe a “justificação”, optou-se aqui por traduzir a referida palavra inglesa como “garantia”. O sentido desse termo na filosofia de Plantinga será esclarecido mais à frente quando o assunto em pauta for especificamente o externalismo. No presente contexto, a peculiaridade na interpretação desse conceito não interfere na compreensão do que foi exposto.

¹⁵ PLANTINGA, 1993, p.5

epistêmico; fazer o meu melhor e estar acima da reprovação. Justificação (diferente de uma constituição forte, por exemplo) não é algo que *acontece* com uma pessoa; é, ao contrário, o resultado de seus próprios esforços. Talvez eu não possa levar o crédito pela minha boa digestão ou minha bela disposição. Eu posso levar crédito por estar justificado. Da forma que o deontologista clássico vê as coisas a justificação não se dá por fé, mas por obras, e depende de nós se somos justificados em nossas crenças.¹⁶

O internalismo concebe a justificação das crenças em termos de cumprimento de certos deveres epistêmicos, os quais serão condições necessárias e suficientes para que haja conhecimento legítimo. A partir dessa constatação, Plantinga aponta para o que ele denomina *o primeiro tema internalista*, segundo o qual “a justificação epistêmica (isto é, a justificação epistêmica subjetiva, tal que não sou sujeito à crítica) está inteiramente sob minha responsabilidade e dentro de meus poderes.”¹⁷ O que é exigido do sujeito conhecedor S é que ele cumpra diligentemente seu dever, ou seja, que tenha um desempenho epistêmico impecável e sem sombra de leviandade. O *segundo tema internalista*, segundo Plantinga, afirma que:

Para uma classe extensa, importante e básica de deveres epistêmicos objetivos, os deveres objetivos e subjetivos coincidem; aquilo que você deve fazer objetivamente se encaixa com aquilo que é tal que, se você não o fizer, será culpado e criticável.”¹⁸

O tema acima, que une o dever subjetivo do sujeito conhecedor com aquilo que é objetivo, tem como corolários que para uma série extensa e importante de casos, um ser humano funcionando propriamente simplesmente pode perceber (ou seja, não pode cometer um erro involuntariamente) o que dever epistêmico exige e se a proposição tem a propriedade por meio da qual ele reconhece uma proposição como justificada para ele.¹⁹

Há um *terceiro tema internalista* que Plantinga cuidadosamente apenas sugere esteja ligado precipuamente aos estados internos do sujeito. Segundo sua interpretação, o caráter deontológico do internalismo implica que as únicas proposições que se coadunam com as suas exigências sejam aquelas em que o sujeito

¹⁶ IDEM, 1993, p.15 (Itálicos no original)

¹⁷ IBIDEM, 1993, p.19

¹⁸ PLANTINGA, 1993, p.20

¹⁹ IDEM, 1993, p.22

não pode cometer erros. Ao contrário de proposições acerca, por exemplo, do bom funcionamento do pâncreas, proposições do tipo “creio que Albuquerque fica no Novo México” ou “isto me parece vermelho” são indubitáveis toda vez que nela um sujeito crê. Pode-se certamente ignorar e errar num julgamento sobre a saúde de um órgão interno, porém não se pode, sob nenhum aspecto, se enganar sobre se algo, num determinado momento, aparece como vermelho.²⁰

Apesar de sua caracterização do internalismo se basear principalmente nas fontes dessa tradição, Descartes e Locke, Plantinga pretende que ela encontra-se em grande parte confirmada pelas obras de filósofos internalistas contemporâneos. Estes, embora com algumas divergências, endossariam em geral as ideias de que a justificação (junto com a verdade) seria condição necessária e suficiente para o conhecimento, a de que há uma forte conexão entre a justificação e a evidência e que a justificação envolve o internalismo epistêmico.²¹ Plantinga fornece uma longa lista de autores e os interpreta segundo as ideias acima esboçadas. Embora não haja necessidade de reproduzir essa lista e seus comentários, as ideias principais devem ser cotejadas.

Em primeiro lugar, Plantinga aponta que para esses autores contemporâneos a justificação é sempre vista sob a ótica deontológica. Estar justificado em crer numa proposição ou tese significa ter cumprido seus deveres epistêmicos adequadamente. Por outro lado, a justificação significa possuir bases aceitáveis, ou seja, é necessário ter evidências para se crer em algo. Se o sujeito conhecedor buscou diligentemente basear suas crenças em evidências adequadas, ainda que ele esteja (sem o saber) sob a influência de um gênio maligno ou seja um cérebro numa cuba, nada impede que se atribua a ele conhecimento legítimo. Em terceiro lugar, as evidências requeridas para a justificação das crenças devem ser internamente acessíveis ao sujeito que conhece.²²

Laurence Bonjour afirma, em sua análise do internalismo, que este tem seu *rationale* em duas ideias fundamentais. A primeira delas é a concepção segundo a qual a justificação epistêmica se dá no cumprimento dos deveres e responsabilidades de uma criatura racional, de modo que uma pessoa só está justificada em suas

²⁰ IBIDEM, 1993, p.23

²¹ IBIDEM, 1993, p.23

²² PLANTINGA, 1993, p.28

crenças na medida em que ela tenha cumprido diligentemente tais obrigações (concepção deontológica da justificação). A segunda é a ideia de que o papel central da justificação epistêmica é guiar o sujeito na decisão do que crer.²³

No tocante à primeira concepção que forma o centro do *rationale* internalista, a de que o cumprimento de deveres e responsabilidades epistêmicos é condição necessária e suficiente para a justificação de crenças, Bonjour aponta para os casos onde o sujeito se encontra numa situação de “pobreza epistêmica”. A situação em que uma pessoa se encontra pode ser tão epistemicamente empobrecida que lhe será impossível obter boas evidências e bases adequadas para suas crenças. E tal pode se dar por uma ampla diversidade de fatores como falta de evidências seguras, métodos disponíveis inadequados ou mesmo falhas e deficiências no aparelho cognitivo. Nessas situações, ainda que o sujeito em questão dê o melhor de si nos seus empreendimentos cognitivos, ele não terá condições de alcançar e preencher as exigências para um conhecimento legítimo. Não obstante, em nenhum momento será possível criticá-lo ou condená-lo por negligência ou leviandade. O sujeito conhecedor cumpriu seus deveres, mas ainda assim não está epistemicamente justificado em suas crenças.²⁴

Com respeito à segunda ideia que compõe o *rationale* internalista, a de que a justificação funciona como um guia para o sujeito na aceitação ou na rejeição de suas crenças, Bonjour aponta para o fato cotidiano da impossibilidade de um controle efetivo sobre as crenças. Em boa parte dos casos o assentimento dado está longe de corresponder a um controle voluntário. Esse fato, por sua vez, não invalida a tese de que algumas vezes a justificação possa realmente funcionar como guia para a aceitação ou rejeição das crenças.²⁵

Mattias Steup, em artigo para a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, aponta para algumas concepções características do internalismo. A primeira delas, seria a ideia da existência de deveres epistêmicos que, por sua vez, não podem ser confundidos com normas éticas ou prudenciais. Segundo ele, a justificação deontológica pode ser formulada como se segue: “S está justificado em crer em P se e somente se no ato de crer em P, S não esteja violando qualquer de seus deveres

²³ BONJOUR, 2002, p.235

²⁴ BONJOUR, 2002, p.236

²⁵ IDEM, 2002, p.236

epistêmicos.”²⁶ O conteúdo desses deveres epistêmicos são objeto de controvérsia, mas o que pode ser dito com segurança é que eles nascem da busca pela verdade. Daí a possibilidade de formular a justificação em termos de tudo aquilo que não se opõe à persecução do que é verdadeiro.

Em segundo lugar, se há uma deontologia epistêmica, então uma de suas exigências deve ser a de somente dar assentimento àquilo que tem bases evidenciais, e desde que essas bases são diretamente reconhecíveis pelo sujeito conhecedor, a justificação é igualmente reconhecível internamente. A terceira característica do internalismo se apresenta em contraste com uma das exigências do confiabilismo externalista. Este concebe que a justificação de uma crença é uma função da confiabilidade dos processos ou faculdades cognitivas. Contra isso, o internalista aponta para a possibilidade lógica de um demônio cartesiano estar deturpando essas faculdades de tal forma que nenhum resultado positivo em termos de conhecimento real possa ser obtido. Todas as crenças, memórias e evidências estão sob o domínio maléfico do gênio cartesiano que engana sistematicamente aquele que crê possuir conhecimento. Para o internalista nenhum efeito negativo é produzido por essa hipótese uma vez que o sujeito conhecedor apoiou-se nas evidências disponíveis e corretas e baseou suas crenças sobre elas. Ele cumpriu seu dever diligentemente e seu desempenho é inatacável, ainda que tenha sido enganado pelo gênio malévolo.²⁷

Para ilustrar as características do internalismo até aqui elencadas, não será ocioso deter-se momentaneamente e apresentar de modo sucinto algumas das concepções epistemológicas do filósofo americano Roderick Chisholm, considerado como um dos mais destacados e influentes representantes do internalismo no século XX. Não é o objetivo desta seção proceder a uma exaustiva apresentação ou crítica da posições e da evolução que o pensamento chisholmiano passou através do tempo, mas somente destacar as formulações que sejam pertinentes para clarificar as exigências epistêmicas internalistas.

Alvin Plantinga afirma que existe um “internalismo chisholmiano clássico”, que é compreendido pelo período que vai da publicação de seus primeiros escritos até a publicação de *Foundations of Knowledge*.²⁸ Nessa fase, o filósofo americano vê

²⁶ STEUP, 2006

²⁷ STEUP, 2006

²⁸ PLANTINGA, 1993, p.31, nota.2

a justificação das crenças ou o carácter epistêmico positivo em função do cumprimento de deveres ou obrigações epistêmicas:

Pode-se dizer que essa é a responsabilidade ou dever de uma pessoa *qua* ser racional (...) Uma forma de recolocar a locução “P é mais razoável que Q para S em t” é dizer isso: “S está de tal forma situado em t que seu dever intelectual, seu dever como ser racional, é melhor satisfeito pela crença em P do que em Q.”²⁹

Para Chisholm, crer ou se abster de uma crença é parte essencial da realização dos deveres epistêmicos de uma agente racional. E este só pode dar assentimento a uma proposição se ela apresenta-se como mais razoável que sua negação ou outra proposição qualquer. De acordo com sua razoabilidade as crenças serão classificadas através de termos epistêmicos como “certo”, “além da dúvida razoável”, “evidente” e “aceitável”. A razoabilidade, entendida em um sentido normativo e deontológico, tem semelhanças com conceitos éticos ou morais, embora com eles não se confunda. Se o sujeito cumpre seu dever epistêmico com responsabilidade somente aceitando crenças que possuam razoabilidade, e se essas mesmas crenças são verdadeiras, então ele estará justificado em suas pretensões de conhecimento.

Plantinga, comentando as teses de Chisholm, afirma que este, ao subscrever o deontologismo epistêmico, acaba por também subscrever o *primeiro lema internalista*, segundo o qual a obtenção de um status epistêmico positivo para as crenças está sob o alcance do sujeito conhecedor e depende só dele. Ou seja, para que haja conhecimento é preciso somente que o investigador cumpra o dever que está, ampla e irrestritamente, em suas mãos e à sua disposição.³⁰ Essa obrigação não é do mesmo gênero daquelas as quais o cumprimento se dá de uma só vez, como a restituição de um objeto furtado, mas exige um constante empenho em manter a acuidade epistêmica em todas as atividades cognitivas.

O compromisso, para todo ser racional, é sempre buscar a realização da excelência no âmbito epistêmico. Isso não significa que seja necessário, a fim de cumprir a contento os deveres acima citados, que as crenças que o sujeito conhecedor sustenta sejam de fato todas verdadeiras. Não é preciso nem mesmo que a maioria

²⁹ *Apud*. PLANTINGA, 1993, p.32

³⁰ PLANTINGA, 1993, p.33

delas seja. O que é exigido é que haja um esforço continuado e constante por parte do sujeito para cumprir os deveres impostos pelo fato de pertencer à classe dos seres racionais. Na qualidade de um ser intelectual, seu dever é esforçar-se por alcançar a excelência.

É evidente que essa tese de Chisholm contém um forte elemento decisional. O sujeito decide esforçar-se para obter o status epistêmico positivo para suas crenças. Está sob seu inteiro poder acolher algumas e rechaçar outras. A racionalidade do ser intelectual se desvela aí como uma decisão consciente de submeter suas crenças a certos exames calcados em parâmetros determinados, de forma análoga à metáfora cartesiana do homem que examina as maçãs de sua cesta uma a uma, preservando as que estão em boas condições e jogando fora as que estão podres.

Como foi dito, não é necessário para o cumprimento do dever epistêmico que todas as crenças sustentadas pelo sujeito sejam efetivamente verdadeiras, bastando-lhe a constância no esforço de alcançar a excelência no conhecimento. Infere-se daí que esse empreendimento é tentativo, ou seja, o que se pode exigir do agente conhecedor é que ele tente sempre cumprir diligentemente seus deveres como ser racional. Se suas faculdades estão sob efeito de uma ilusão criada por um demônio maligno ou se ele mesmo não é mais do que um cérebro numa cuba no laboratório de um cientista excêntrico, nada disso tem importância no tocante à justificação de suas crenças. Tendo feito tudo aquilo que estava ao seu alcance para cumprir com suas obrigações como um ser racional, o sujeito conhecedor está plenamente justificado em crer naquilo que crê.

A fim de ilustrar o ponto acima, será citado aqui um dos seis princípios epistêmicos que Chisholm apresenta para guiar o sujeito nas suas atividades de conhecimento. Segundo esse princípio, (1) se o sujeito toma perceptualmente algo como um F e se (2) sua percepção é epistemicamente clara para ele, então está além da dúvida para o sujeito que ele está percebendo algo que é F. E, se além de (1) e (2) a percepção de que algo é F for membro de um conjunto de proposições as quais se apóiam mutuamente e cada uma delas está além da dúvida razoável para o sujeito, então é evidente para o sujeito que ele percebe algo que é F.³¹

³¹ *Apud.* PLANTINGA, 1993, p.40

De acordo com a tese internalista defendida por Chisholm, o agente conhecedor tem a obrigação de cumprir seus deveres enquanto ser racional, os quais se resumem a permanentemente tentar alcançar a excelência epistêmica em suas atividades cognitivas cotidianas. Se esse agente se encontra numa situação na qual os critérios acima dispostos são realizados convenientemente, então é seu dever assentir com a crença segundo a qual algo é F. E, cumprindo dessa maneira sua obrigação enquanto um ser consciente e racional, o agente está totalmente justificado em sua crença e esta detém um status epistêmico positivo, ou seja, é conhecimento legítimo.

Suponha-se, entretanto, que um agente conhecedor esteja sob efeito da ilusão criada por um demônio malévolo ou que tenha sofrido um acidente que lesionou seu cérebro. Em seguida acrescente-se que o efeito desse feitiço ou dessa lesão é fazer com que quando o agente ouve distintamente algo que lhe parece um sino de igreja tenha a irresistível tendência ou impulso para acreditar que algo dessa natureza lhe apareceu e que esse algo é laranja. O sujeito em questão não sabe de sua condição de enfeitado por um demônio ou de lesionado cerebral e é um investigador consciente e responsável que tenta permanentemente realizar com acuidade seus deveres epistêmicos. Além disso, suponha-se que todos ao seu redor sofram da mesma condição.³² A pergunta que se impõe obviamente é se realmente o sujeito conhecedor tem conhecimento.

O exemplo descrito, em suas linhas gerais, é da autoria de Alvin Plantinga e intenta mostrar dois fatores importantes. O primeiro deles é que, consoante com a tradição internalista, Chisholm diria que o sujeito em questão tem sim conhecimento legítimo. As condições adversas às quais o agente está submetido são por ele totalmente desconhecidas e, por isso, não influenciam em seu desempenho como conhecedor. Nada no comportamento do sujeito indica leviandade ou displicência com relação a seus deveres enquanto ser racional. Ele fez tudo corretamente e em concordância com aquilo que lhe era disponível no momento.

O segundo fator aponta para o que Plantinga supõe ser a fragilidade dessa perspectiva teórica. Embora não se possa dizer que, em termos internalistas, o sujeito não esteja plenamente justificado a crer naquilo em que crê, intuitivamente parece que algo não se encaixa nesse quadro. Afinal, sabemos que ele sofre de uma

³² PLANTINGA, 1993, p.42

condição que, apesar de ignorada, faz com que suas faculdades funcionem de uma forma não ordinária e que isso leva a conclusões falsas. Ou seja, efetivamente aquilo a que ele chega não tem relação com o real. Sob essa ótica privilegiada, a do leitor que sabe da ilusão a que o sujeito está submetido, pode-se dizer que não há conhecimento efetivo. Para Plantinga, isso seria um indício forte da insuficiência das teorias internalistas.

Exigir somente que o sujeito conhecedor aja de forma responsável, cumprindo uma série de exigências epistêmicas e concedendo às crenças assentidas por meio da observação desses deveres o status de conhecimento, ainda que as mesmas não tenham qualquer relação com o real, não parece uma tese intuitivamente sustentável. Explicitar essa pretendida deficiência do internalismo e propor uma alternativa teoricamente mais satisfatória são as tarefas a que se propõem os pensadores que defendem uma gama de teorias agrupadas sob o título comum de externalismo.

4.3.

O externalismo

A despeito de algumas obscuridades óbvias, como as que cercam a relação entre a justificação e o acesso do sujeito conhecedor àquilo que justifica suas crenças, pode-se afirmar com segurança que o internalismo tem na deontologia sua característica mais expressiva. O que importa em termos de conhecimento é quanto o agente se esforçou para atingir a excelência epistêmica. Se ele cumpriu todos os seus deveres, então nada o impedirá suas crenças verdadeiras de receber a chancela de conhecimento. É justamente contra esse ponto central da tradição internalista que alguns filósofos, conhecidos como externalistas, irão se posicionar a fim de formular uma alternativa teórica que dê conta satisfatoriamente da questão do conhecimento.

“Externalismo” é a designação dada a um conjunto bastante diversificado de teorias sobre o conhecimento que têm em comum a negação do deontologismo internalista. O sujeito S não está justificado em suas crenças verdadeiras, ou seja, não tem conhecimento legítimo graças ao cumprimento diligente e voluntário de certos

deveres epistêmicos aos quais tem pleno acesso e consciência. O que confere o caráter de conhecimento às suas crenças está fora do seu alcance imediato.

Segundo Laurence Bonjour, o confiabilismo³³ é a versão mais discutida e defendida do externalismo e se baseia na ideia de que

o que torna uma crença epistemicamente justificada é a *confiabilidade* cognitiva do processo causal por meio do qual a crença é produzida, ou seja, o fato de que o processo em questão leva a uma alta proporção de crenças verdadeiras, com o grau de justificação dependendo do *grau* de confiabilidade. Se o processo que cria a crença é confiável dessa forma, então (todas as condições sendo iguais) será objetivamente razoável ou provável no mesmo grau que a crença particular em questão, tendo sido produzida dessa forma, seja ela mesma verdadeira.³⁴

O que torna o confiabilismo uma forma de externalismo, salienta Bonjour, é que o sujeito conhecedor não necessita ter qualquer acesso privilegiado à própria confiabilidade dos processos cognitivos que fornecem suas crenças para que esteja plenamente justificado. Se suas faculdades cognitivas ou métodos de conhecimento forem real e objetivamente confiáveis, ainda que o agente nada saiba acerca desse caráter de confiabilidade, então as crenças hauridas por meio desses processos e métodos terão um status epistêmico positivo, isto é, serão conhecimento legítimo.

O exemplo mais óbvio para ilustrar essa tese externalista é o da percepção sensível. Quando o sujeito S percebe através de seus órgãos visuais que há um cachorro à sua frente, se seus órgãos são confiáveis, nada o impede de estar justificado em sua crença de que há um cachorro à sua frente. Ainda que o sujeito S jamais tenha se questionado acerca da confiabilidade de seus olhos e de seu aparelho cognitivo visual e ainda que ele nunca venha um dia a conhecer o grau de confiabilidade dos mesmos, ele ainda estará plenamente justificado em suas crenças.

Nenhum dever epistêmico é aqui exigido para que haja conhecimento. Nenhuma norma indispensável sem a qual não há justificação é especificada. Do sujeito S não é exigido que ele tente obter excelência epistêmica e nem sequer que se

³³ “Confiabilismo” é a tradução que adotamos para o termo inglês *reliabilism*. “Confiável”, “honesto”, “fiel”, “leal”, “autorizado”, “formado” e “experiente” são as opções para a tradução. Optamos por “confiável” por acreditarmos ser aquele que mais se aproxima do sentido dado ao termo inglês pelos pensadores externalistas que estão preocupados, sobretudo, com o grau de garantia epistêmica fornecido pelas faculdades em seu funcionamento normal.

³⁴ BONJOUR, 2002, p. 243. Itálicos no original.

esforce para cumprir suas responsabilidades enquanto ser racional. O que confere o caráter de justificação e, por conseguinte, de conhecimento às suas crenças é o grau de confiabilidade dos processos cognitivos que as criaram. Mesmo um agente relapso e leviano em suas investigações e atividades epistêmicas pode estar plenamente justificado em suas crenças desde que estas sejam produto de faculdades ou métodos confiáveis.

A partir dessa perspectiva, métodos lógicos e probabilísticos de inferência também são julgados de acordo com sua confiabilidade. Se tais métodos (cumpridos seus requerimentos específicos) têm a tendência de produzir mais asserções verdadeiras do que falsas, então o sujeito S que os utiliza em seus raciocínios e argumentos estará justificado em crer naquilo que é produzido por esses processos, mesmo que não tenha conhecimento do grau de confiabilidade deles. Dessa forma, mesmo crianças pequenas e animais podem estar justificados uma vez que o que importa é a confiabilidade dos processos cognitivos e não a consciência ou a iniciativa em se conformar com pretensos deveres epistêmicos.³⁵

Na concepção do filósofo externalista as condições descritas até aqui, juntamente com a crença e a verdade da crença, seriam necessárias e suficientes para se atribuir conhecimento a um sujeito conhecedor qualquer. Evidentemente, essa tese apresenta problemas teóricos que são explorados por seus adversários, internalistas ou não. Laurence Bonjour aponta para três objeções as quais considera como as mais importantes e que questionam a confiabilidade como critério para o conhecimento.

A primeira dessas objeções faz uso, novamente, de um demônio cartesiano enganador. Suponha-se um grupo de pessoas submetido aos desígnios malévolos de um demônio que controla todas as suas faculdades. Sob o poder dessa criatura, o grupo crê se encontrar num mundo muito parecido com o nosso, com seres atuando uns sobre os outros causalmente no tempo e no espaço. Os componentes do grupo criam teorias sobre esse mundo e chegam a determinadas conclusões ditadas por princípios epistemológicos válidos. Apesar de tanta diligência, as suas conclusões são falsas, pois o mundo que experimentam não existe.³⁶

O filósofo externalista diria que o grupo não tem conhecimento porque suas crenças são fruto de processos cognitivos que estão longe de serem confiáveis.

³⁵ BONJOUR, 2002, p.244

³⁶ BONJOUR, 2002, p.246

Bonjour, entretanto, afirma que seria intuitivamente inválido afirmar que seres que tomaram todas as providências para conhecer corretamente seu mundo não estejam justificados em suas crenças. Uma resposta possível a essa objeção é afirmar que estão justificadas as crenças produzidas por faculdades e processos que teriam confiabilidade em um mundo “normal” (naquele em que realmente existem os seres e situações que são percebidos), ainda que os mesmos estejam funcionando em um mundo bizarro criado por um demônio. Por esse motivo, as pessoas do grupo estariam totalmente justificadas.

A segunda objeção é de certa forma óbvia, pois se o que importa para a justificação é que a crença seja produzida por faculdades confiáveis, então nada impede haja processos confiáveis fornecendo crenças verdadeiras a despeito da descrença do sujeito com relação à eficiência dos mesmos. Um exemplo fácil desse tipo de situação seria a clarividência. O sujeito S pode ser um clarividente e receber crenças verdadeiras dessa faculdade extranormal o tempo todo, mesmo que não tenha nenhum motivo para acreditar na confiabilidade da clarividência ou mesmo duvide dela decididamente. Num caso assim, a questão é se realmente se pode dizer que S está justificado.

Bonjour, novamente, usa um exemplo para ilustrar sua objeção. Suponha-se que exista um homem cujo nome é Norman e que ele possui o dom da clarividência. Através dessa faculdade Norman tem crenças sobre o paradeiro do presidente dos Estados Unidos. Essas crenças surgem espontaneamente em sua mente e ele crê nelas sem jamais ter tido o trabalho de verificar se elas são verdadeiras ou não e nem mesmo tem uma concepção acerca do que é ou do alcance do fenômeno da clarividência. Acontece que suas crenças sobre o paradeiro do presidente estão sempre certas. De acordo com o confiabilismo, Norman está totalmente justificado e tem conhecimento legítimo. O problema é que intuitivamente parece irracional acreditar, como faz Norman, em coisas das quais não se tem nenhuma evidência ou cujas evidências são contrárias.³⁷

Robert Fogelin, comentando essa objeção de Bonjour ao externalismo, assevera que ela não é conclusiva e que tira sua força aparente da desconfiança comum contra alegações de clarividência e do fato que a caracterização de Bonjour

³⁷ BONJOUR, 2002, p.249

faz com Norman acredite em coisas que parecem surgir em sua mente do nada. Se a clarividência for colocada em situações mais cotidianas e normais, a objeção perderá força. Fogelin fornece um exemplo engenhoso no qual S tem clarividência e esta se manifesta cotidianamente de uma forma muito simples. Embora não tenha consciência desse fato, S tem o poder de saber o que está escrito na primeira linha da página seguinte à que está lendo. Ato contínuo, S começa a leitura da página seguinte já na segunda linha e não se dá conta disso. Fogelin afirma então que, da forma como a história é contada, dificilmente se diria que S não tem conhecimento, ainda que S tivesse evidências contra a crença em clarividência.³⁸

Outro exemplo, não mais hipotético e sim real, é dado pela *propercepção*, a faculdade humana de perceber a posição de partes do corpo não por meio dos sentidos externos e sim pelo sentido interno. Poucas pessoas já ouviram falar dessa faculdade e muitas crêem na ideia da existência de somente cinco sentidos, o que excluiria a possibilidade da *propercepção*. Todo e cada ser humano sabe a orientação do seu corpo ou a disposição de seus lábios por meio dessa faculdade. A certeza das crenças assim obtidas não é em tempo algum submetida ao escrutínio crítico ou a uma avaliação segundo evidências sensoriais externas. Entretanto, seria absurdo dizer que uma crença desse gênero é irracional porque não possui “base em evidências”.³⁹ Desse modo, a tese confiabilista do externalismo perderia o caráter irracionalista que Bonjour almeja imputar-lhe.

O terceiro e último argumento de Bonjour contra o confiabilismo se baseia no que ele denomina de *problema da generalidade*. Se o que importa para a justificação de uma crença qualquer é o grau de confiabilidade em geral do tipo do processo cognitivo do qual ela é o resultado, impõe-se a pergunta acerca da caracterização do nível de generalidade desse processo. Tome-se como exemplo a percepção visual de uma caneca sobre uma mesa. É possível descrever o processo de geração da crença de que há uma caneca sobre a mesa de diversas formas:

Como a percepção visual de uma caneca de perto e sob uma boa luz; como a percepção visual de uma caneca (sob condições e distância não especificadas); como a percepção visual de um “objeto físico de tamanho médio” (com mais ou menos

³⁸ FOGELIN, 1994, p.45

³⁹ IDEM, 1994, p.46

especificações sobre as condições e a distância); como percepção visual em geral (incluindo as percepções de objetos bem maiores ou bem menores, com várias especificações das condições e da distância); ou simplesmente como percepção sensível em geral. (...) Qual dessas descrições do processo cognitivo em questão, deve-se perguntar, é a relevante para aplicar o simples princípio confiabilista de justificação?⁴⁰

Para Bonjour, essa objeção é importante porque ela mostraria que o externalista terá de admitir que há múltiplas formas de descrição de processos cognitivos e que a confiabilidade destes varia de acordo com as descrições dadas. Seria possível então descrever um processo cognitivo de tal maneira que o tornasse virtualmente infalível ou totalmente inútil. Sem uma resposta adequada a essa questão, segundo o autor, o confiabilismo perde muito de sua força de persuasão, mesmo admitindo-se que algumas descrições são mais naturais que outras. De qualquer forma, dentro dessa naturalidade, há possibilidades diversas de descrição, o que mostraria que o problema é incontornável.

O confiabilismo tem no filósofo americano Alvin Goldman seu mais tradicional defensor. É impossível tratar do externalismo sem citar as principais teses postuladas por esse influente pensador contemporâneo da tradição anglossaxã de filosofia. A posição goldmaniana é claramente confiabilista e sua formulação das exigências dessa corrente é considerada como paradigmática. Para Goldman, a justificação de uma crença é uma “função da confiabilidade do processo ou dos processos que a causam, onde (como primeira aproximação) a confiabilidade consiste na tendência de um processo de produzir mais crenças verdadeiras do que crenças falsas.”⁴¹ Em outras palavras, importa para que o sujeito S esteja justificado em suas crenças que estas, além de verdadeiras, tenham sido produzidas por processos cognitivos que se caracterizem pelo caráter disposicional de confiabilidade. Nenhuma exigência é feita quanto à responsabilidade epistêmica do agente conhecedor e nem valores cognitivos deontologicamente entendidos são postulados.

A formulação de Goldman, em que pese sua clareza e honestidade, abre espaço para críticas e objeções importantes. Alvin Plantinga, fazendo coro com

⁴⁰ BONJOUR, 2002, p.251

⁴¹ *Apud* PLANTINGA, 1993, p.197

Richard Feldman e Laurence Bonjour, aponta para o fato de que a ideia goldmaniana de confiabilismo não pode se desembaraçar do *problema da generalidade*. Como a confiabilidade de um processo é determinada por seu tipo, fica em aberto o grau de confiança de suas diversas instâncias. Tomando-se como exemplo o processo cognitivo da visão, ainda que este seja confiável em geral, as suas instâncias apresentarão diferentes graus de confiabilidade.

Certamente a visão de um corpo médio a curta distância durante o dia tem mais confiabilidade do que a visão de um objeto médio à longa distância à noite ou em meio à neblina. A generalidade do tipo de processo cognitivo dificilmente poderá garantir a confiabilidade dessas instâncias particulares. Tomar o caráter confiável do tipo como garantia para todas as crenças produzidas por suas instâncias seria ignorar deliberadamente essas diferenças e lançar sobre casos menos confiáveis o manto da confiabilidade do tipo.

Não obstante, o confiabilismo lança luz sobre o fato de que a justificação das crenças é variada e que nem toda crença pode e deve obter sua justificação por meio de argumentos. Como Robert Fogelin salienta, é um preconceito intelectualista exigir que o sujeito conhecedor sempre justifique aquilo em que crê por meio de uma complexa cadeia de raciocínios. Em muitos casos, como o da *propercepção*, nenhuma outra evidência ou explicação é necessária ou deve ser exigida além da afirmação daquilo que se apresenta para o sujeito como sendo o caso. Alguém sentado, vendado e instado a responder perguntas acerca da posição de seus lábios, de suas mãos ou de suas pernas não é culpado de irresponsabilidade epistêmica se baseia suas respostas (e confia) naquilo que seu sentido interno lhe informa.

Evidentemente, se a pessoa em questão está sob efeito de uma droga que a faz pensar que seu corpo está em determinada posição quando na verdade está em outra, então sua crença nada tem de justificada. Neste caso, está claro que a confiabilidade natural do sentido interno se encontra drasticamente enfraquecida. Em circunstâncias normais, contudo, nada impedirá que essa pessoa esteja plena e satisfatoriamente justificada quando, sem recorrer à visão, crê que seus lábios ou suas pernas estão em tal e tal posição. Fogelin afirma que este é o caso inclusive do clarividente Norman apresentado como exemplo por Bonjour. Ao contrário do que este pretende provar, o exemplo mostraria que afinal não há nada de errado com a “intuição central do

externalismo – que conhecimento pode surgir através do uso não-refletivo de uma capacidade perceptual.”⁴²

A discussão acerca da justificação das crenças hauridas por meio do funcionamento da percepção interna ou externa conduz também a considerações sobre o controle do sujeito conhecedor sobre suas crenças. Para o internalista o sujeito conhecedor tem deveres epistêmicos e um deles é exercer um controle rígido sobre aquilo em que acredita. O externalismo aponta para o fato de que essa exigência é impossível de ser cumprida, pois não se pode controlar tudo aquilo em que se crê. O erro estaria na ideia de que a crença é algo temporalmente posterior à percepção da coisa. Primeiramente aconteceria a percepção e, então, por meio de uma consideração crítica da mesma, se daria ou não assentimento a seu conteúdo.

Em muitos casos de percepção sensível, a crença não é resultado de uma avaliação posterior das evidências daquilo que se apresenta perceptualmente. A relação entre apresentação e crença não é temporalmente distinta, mas simultânea. Quando se percebe, se crê. Na maior parte do dia qualquer sujeito conhecedor age baseado em percepções internas e externas sem quaisquer considerações acerca de evidências. E isso não porque seja irresponsável epistemicamente, mas porque ele não é livre para crer no que quer ou somente naquilo que submete a rigoroso escrutínio ou ainda porque, como querem os externalistas, essas considerações são totalmente descabidas e dispensáveis.

As observações acima sobre a liberdade limitada do sujeito conhecedor em seu desempenho epistêmico são parte importante da argumentação utilizada em defesa do externalismo por parte de outro influente filósofo americano contemporâneo, Alvin Plantinga. Sua posição está centrada no questionamento da tradição internalista e justificacionista e na defesa de um externalismo que toma o conhecimento como função daquilo que ele chama de *garantia*⁴³. A filosofia externalista de Plantinga é uma construção complexa e que abrange uma gama bastante ampla de problemas epistêmicos e que apresenta teses cuja avaliação

⁴² FOGELIN, 1994, p.48

⁴³ De acordo com o que já expomos em nota anterior, “garantia” é o termo português que adotamos para traduzir o termo inglês *warrant*. Não havendo no Brasil publicação de bibliografia de autoria de e/ou sobre Plantinga, e, até onde se averiguou, não havendo nenhuma tradução padrão estabelecida, optou-se por um termo que fosse o mais próximo do sentido transmitido em inglês e da especificidade de seu uso na filosofia de Plantinga, ainda que a escolha não fosse a mais adequada em termos estilísticos.

pormenorizada seria impossível de ser realizada sem tornar o texto demasiado extenso e enfadonho.

Plantinga pretende alocar sua posição numa corrente teórica da qual o externalismo confiabilista é somente um saudável retorno, mas que tem suas origens em ilustres pensadores como Aristóteles, São Tomás de Aquino e Thomas Reid. Como todo externalista, o filósofo americano não concebe a justificação das crenças em termos de cumprimento de supostos deveres epistêmicos e nem concebe que o sujeito conhecedor tenha liberdade para controlar todas as suas crenças. A epistemologia de Plantinga contrapõe-se fortemente às concepções do que ele denomina como “fundacionalismo clássico” que, também segundo ele, imperam nos estudos epistemológicos desde o século XVII com Descartes, Locke, Hume e outros.

O fundacionalismo defende que há crenças que são básicas, ou seja, que não são baseadas em outras crenças e que são cridas por seu caráter evidente, imediato e indubitável. Sobre estas bases seguras, estarão assentadas todas as outras crenças que não possuem em si mesmas a força da indubitabilidade. Dito de outra forma, a força epistêmica das proposições nãoevidentes é efeito da transferência lógica operada pela sua dedução a partir de proposições básicas e evidentes. Contra essa concepção Plantinga defende que o conhecimento não se caracteriza pela justificação das crenças, mas garantia das mesmas.

Da forma como vejo a questão, uma crença tem garantia se ela é produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente (não sujeitas a qualquer mau funcionamento) em um ambiente adequado para tais faculdades, de acordo com um desenho exitosamente planejado objetivando a verdade.⁴⁴

O sujeito conhecedor não precisa saber que suas crenças são produzidas por faculdades que têm garantia para ter conhecimento legítimo. Basta que elas o sejam *de facto*. Plantinga admite que seu conceito de conhecimento seja complexo e que só pode ser compreendido plenamente a partir do estudo de casos paradigmáticos e aplicações analógicas e que existem muitas situações nebulosas e de difícil interpretação que ainda permanecem como casos não esclarecidos. A ideia que

⁴⁴ PLANTINGA, 1993b, p.ix

subjaz à teoria e que se realiza plenamente nos casos paradigmáticos é que a garantia se ancora no bom funcionamento das faculdades e num projeto específico destas.

Plantinga faz uma curiosa inversão de um dos temas centrais do internalismo, a saber, o desempenho epistêmico do sujeito conhecedor. O filósofo internalista afirma que a justificação das crenças está diretamente relacionada ao cumprimento diligente e atento de alguns deveres epistêmicos que estão ao alcance do agente. Este, por sua vez, não pode ser relapso ou responder a essas exigências com leviandade, mas ao contrário, deve fazer aquilo que se espera de um investigador responsável. Em outras palavras, o sujeito não deve falhar no cumprimento de seus deveres se seu intuito é a verdade.

Ao contrário, em Plantinga, o desempenho epistêmico que garante o conhecimento é transferido para as faculdades cognitivas. As exigências não são mais deontológicas, mas teleológicas. São as faculdades cognitivas que deverão ter um funcionamento apropriado, livre de qualquer falha, dentro de um meio condizente com seu plano orientado para a obtenção da verdade. Tudo ocorrendo *comme il faut*, de acordo com as predeterminações do seu “projeto”, o aparelho cognitivo fornecerá ao sujeito que dele faz uso crenças com um status epistêmico positivo.

As especificações apresentadas por Plantinga têm objetivo, segundo ele mesmo, de solucionar os problemas e responder as objeções lançadas contra o externalismo inaugurado por Alvin Goldman que, embora correto em sua concepção central, não oferecia uma teoria suficientemente acurada sobre o problema do conhecimento. O que faltaria à definição de Goldman seria uma investigação acerca do *funcionamento apropriado* das faculdades cognitivas. Os processos que Goldman chama de confiáveis podem ser somente acidentalmente confiáveis e não *necessariamente* confiáveis. Não basta afirmar que um determinado processo tem a tendência de causar mais crenças verdadeiras que falsas e não basta afirmar que essa tendência é expressa em termos do que *frequentemente* acontece ou do que *normalmente* acontece.

O que é necessário é tratar do *funcionamento apropriado* desses processos, ou seja, saber que eles são *necessariamente* confiáveis, que faculdades têm como funcionamento apropriado a produção de crenças verdadeiras e quais não têm, qual seu alcance e seus limites e quais são seus ambientes adequados de funcionamento.

Pode-se pensar, por exemplo, em faculdades que geram crenças e que não têm como objetivo a verdade. É possível pensar, por exemplo, que o cérebro de alguém acometido de uma doença incurável e fatal pode, através de neurotransmissores ou coisa parecida, criar nele um sentimento de euforia e vivacidade que gera a crença de uma cura próxima. Essa faculdade pode ter o simples objetivo e função de criar bem-estar e não exatamente de fornecer um retrato fiel da situação real em que a pessoa se encontra.

Por outro lado, uma faculdade pode ter como objetivo um retrato fiel da situação real, mas que por algum problema, esteja funcionando mal. Um exemplo próximo é o de alguém embriagado ou sob efeito de entorpecentes. Outro exemplo mais radical é o de alguém sofrendo de uma moléstia que o faça ver e formar a crença de que as pessoas não possuem rosto. Nestes casos, há uma faculdade envolvida, a visão, que é precipuamente cognitiva, cujo funcionamento próprio tem como objetivo um retrato fiel da situação e que, por efeito de uma enfermidade, não funciona como devia.

Poderia-se também citar a possibilidade, de longe a mais radical, de que nenhuma das faculdades tidas como cognitivas realmente fornecem conhecimento fidedigno do mundo. Isto se aproxima da ideia do demônio cartesiano que faria crer, em cada momento, ser verdade aquilo que, na realidade, não é. Numa possibilidade menos dramática, pode-se pensar, como os darwinistas, que as faculdades só podem produzir um retrato do mundo externo cujo objetivo último é a sobrevivência e não a verdade.

Através dessas intuições Plantinga chega à formulação segundo a qual a condição suficiente do conhecimento será dada por uma crença básica produzida por faculdades designadas para a verdade funcionando propriamente (de acordo com seu desenho) num ambiente adequado a seu funcionamento. Essas “crenças básicas”, ou seja, crenças nas quais confiamos não por sua derivação de outras crenças por meio de raciocínios ou inferências dedutivas ou indutivas, estarão no fundamento do edifício do conhecimento. Plantinga dá como exemplo de crenças geralmente tomadas como básicas:

1. Crenças perceptivas do tipo “Eu vejo uma flor”.

2. Crenças de memória do tipo “Eu tomei café da manhã hoje”.
3. Crenças acerca dos estados mentais de outrem do tipo “Aquela pessoa está com fome”

Todas as crenças acima elencadas são caracterizadas pelo fato de que nada as fundamenta senão elas mesmas. Não cremos nelas por ação de algum raciocínio seja dedutivo, indutivo ou abdutivo. Ao contrário, sua confiabilidade se impõe a nós como uma tendência a acreditar nelas, ou seja, nos sentimos compelidos a crer (*impulsional evidence*)⁴⁵.

Como dito anteriormente, Plantinga alega que sua visão tem antecessores ilustres na tradição filosófica ocidental tais como Aristóteles, Aquino e Reid. E, como esses dois últimos, Plantinga admite que a ideia de Deus tenha um papel preponderante no processo do conhecimento. E isto se vê facilmente, pois se a ideia de funcionamento apropriado envolve intimamente a noção de desenho (ou projeto num sentido teleológico), então deve haver um desenhista inteligente para essas faculdades. É exatamente pelo motivo de haver um Deus bom que nos criou à sua imagem, capazes como Ele de conhecer verdadeiramente, que podemos então confiar em nossas crenças básicas produzidas por nossas faculdades.

O problema de identificar o que um agente racional está justificado a crer só se resolve, segundo Plantinga, a partir do conhecimento da existência de Deus e de sua veracidade. Qualquer outra tentativa de resposta que ignore a ação de Deus na produção de nossa estrutura cognitiva está fadada à impossibilidade de garantir um status epistêmico positivo às nossas crenças. Assim, o naturalismo só pode dar uma resposta satisfatória para a questão da origem, do funcionamento próprio e da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas se ele estiver inserido numa metafísica teísta.

Segundo ele, o naturalismo darwiniano ateu, por exemplo, não pode solucionar coerentemente essa questão uma vez que para o darwinista estrito as faculdades cognitivas humanas são fruto de um processo cego que não tem como objetivo fornecer um retrato verdadeiro do que há, mas somente propiciar a

⁴⁵ PLANTINGA, 1993b, p.193

sobrevivência do indivíduo e da espécie.⁴⁶ Se não há Deus que haja projetado as faculdades, então o naturalista darwiniano não pode garantir que um processo cego que privilegia a adaptabilidade possa criar um aparelho cognitivo que forneça relatos fidedignos do que o mundo é. E se de fato o darwinista estiver certo, então a própria teoria darwiniana, fruto do trabalho dessas mesmas faculdades não-projetadas para a verdade, cairia num quase-paradoxo.⁴⁷

Plantinga defende que a crença em Deus é também uma crença básica produzida por uma faculdade cognitiva, o *sensus divinitatis*, operando segundo seu projeto em condições que sejam adequadas a seu desenho. Nem todos concordarão com essa crença básica, mas isso não contará como um argumento contra ela, da mesma forma que uma pessoa que sustente a crença de que tomou café pela manhã não se perturbará se encontrar alguém que não concorde com ela acerca da validade da mesma.

Diversas críticas foram dirigidas contra as concepções epistemológicas de Plantinga, em especial no tange às suas implicações teleológicas e teístas. Laurence Bonjour, por exemplo, tentou demonstrar a inadequação do conceito de funcionamento apropriado através de um experimento de pensamento. Suponha-se um ser chamado Frank cujas faculdades cognitivas tenham sido formadas rigorosamente a partir do acaso. Em seguida suponha-se também que essas mesmas faculdades são tão acuradas e confiáveis quanto as de um ser humano normal, que Frank tenha sido submetido a uma educação ordinária e que ele realizou importantes descobertas no campo das ciências. A pergunta é se Frank tem ou não conhecimento, pois suas faculdades não são o produto de um desenho ou projeto.⁴⁸

⁴⁶ Embora admitindo que o darwinismo enquanto teoria científica não é necessariamente ateu, já que Deus pode conduzir as mutações que somente na aparência são aleatórias. Plantinga afirma que a conjunção do darwinismo com o naturalismo metafísico (tese nega a intervenção divina no mundo) só pode dar respostas incoerentes ao problema da confiabilidade e funcionamento apropriado das faculdades cognitivas

⁴⁷ Plantinga argumenta que se a conjunção darwinismo/naturalismo metafísico ateu for verdadeira, então a confiabilidade de nossas faculdades estará irremediavelmente ameaçada. Embora não se possa afirmar que a evolução tenha criado um aparelho cognitivo que só fornece relatos falsos, geralmente se admite que a adaptabilidade é oportunista, ou seja, as faculdades podem criar ilusões se isso for vital para a sobrevivência do indivíduo e da espécie. Tal perspectiva criaria um quase-paradoxo, uma dúvida incontornável nas bases das crenças. Para uma completa exposição do argumento vide o capítulo 12 do livro intitulado *Warrant and Proper Function*.

⁴⁸ BONJOUR, 2002, p.254

No caso de uma resposta negativa, parece estranho que alguém que consiga realizar descobertas reconhecidamente importantes e ainda assim não estar justificado em suas crenças porque suas faculdades não são fruto de um desenho e sim de um mero acaso. Por outro lado, o exemplo de Bonjour peca por supor demais. Supõe que realmente algo tão complexo quanto um ser humano e suas faculdades cognitivas possam ser construções da aleatoriedade. O problema é saber que força tem um experimento mental cujas premissas implicam a ideia de acaso puro. Bonjour afirma que o seu exemplo hipotético reflete a situação real se não houver realmente nenhum Deus criador e formador. Essa afirmação é controversa, pois nem mesmo darwinistas ateus pressupõem esse grau de aleatoriedade postulado por Bonjour.⁴⁹

Um segundo exemplo fornecido por Bonjour tem o objetivo de mostrar que as teses de Plantinga não escapam às críticas dirigidas ao confiabilismo no que tange aos casos de suposta clarividência. Admita-se a existência de um homem comum chamado Boris que esteja com suas faculdades totalmente saudáveis e trabalhando de acordo com seu desenho num ambiente adequado. A única coisa diferente em Boris é que Deus implantou um módulo cognitivo em seu cérebro que o habilita a saber com o máximo de certeza possível, com poucos dias de antecedência, o dia do Juízo Final. Suponha-se que realmente o Juízo Final esteja próximo e Boris reage da maneira correta, ou seja, ele tem certeza absoluta, tanto quanto de que $2+2=4$, que o fim dos dias está próximo.

Ora, se Boris tomasse qualquer atitude baseado nessa crença, alguém porventura poderia afirmar que ele está justificado racionalmente? A questão é que, de certa forma, nenhuma evidência há que suporte tal crença. Ao fim e ao cabo, Boris não estaria agindo de uma forma racional. Plantinga responderia à essa objeção apontando para o fato de que, como externalista, ele não concebe a evidência como necessariamente disponível à consciência do agente. No entanto, a evidência existe na qualidade de uma crença básica fornecida por uma faculdade cognitiva

⁴⁹ O darwinismo, segundo o ateu militante Richard Dawkins, pode ser resumido em uma frase curta: mutação genética aleatória mais seleção cumulativa não-aleatória. É necessário notar que o acaso significa somente imprevisibilidade das mutações. O “designer” do processo é a seleção cumulativa não-aleatória que incorpora aos organismos as mutações que porventura aumentem a adaptabilidade dos seres vivos ao ambiente externo. Não poucos apontam para a aleatoriedade do próprio ambiente que está constantemente em mudança porque é, em boa medida, também formado seres igualmente produzidos pelas mutações. Polêmicas científicas à parte, a definição corrente do darwinismo não pressupõe a “ação” de um acaso completo.

funcionando apropriadamente em um ambiente adequado a seu desenho e que impele por uma força impulsional à sua aceitação.⁵⁰

Apesar das diversas divergências internas, as correntes do externalismo e do internalismo possuem certa unidade doutrinária que permite que seus aspectos essenciais possam ser apresentados sem a necessidade de uma exposição minuciosa de todas as filigranas das teorias particulares de cada pensador. Há outras teorias que pretendem se afastar dessa dicotomia internalismo-externalismo que domina o debate epistemológico anglossaxão, principalmente no que tange à busca de soluções para o problema de Gettier. A mais forte e interessante dessas tentativas é o coerentismo, cujos aspectos essenciais serão apresentados a seguir.

4.4.

O Coerentismo

Richard Fumerton, ao apresentar as características essenciais do coerentismo, assevera que o seu aspecto mais peculiar é a negação da tese básica do fundacionalismo clássico, a saber, que a justificação deve ser linear. Tanto internalistas quanto externalistas, a despeito de suas diferenças em outras questões, mantém a visão tradicional que remonta a Aristóteles de que o conhecimento não pode admitir circularidades. O filósofo coerentista, ao contrário, está plenamente convencido de que a circularidade é inescapável e de que ela está *de facto* incluída no conhecimento. Sendo assim, a justificação das crenças não obedecerá aos princípios clássicos do fundacionalismo, mas terá de ser concebida a partir de outro princípio. A justificação epistêmica de uma crença qualquer, segundo o coerentismo, deve ser entendida em termos do quão coerente é uma crença em relação com as outras crenças admitidas.

O que justifica S em crer que P é que P é coerente com alguma série de proposições na qual S correntemente ou disposicionalmente acredita (ou acreditaria se S refletisse de determinada forma). O que justifica *você* em crer em P é a coerência de P com outras proposições que *você* acredita ou acreditaria.⁵¹

⁵⁰ PLANTINGA, 1993b, p. 193

⁵¹ FUMERTON, 2002, p. 226. Itálicos no original.

Os filósofos coerentistas usualmente dividem-se entre aqueles que defendem que a coerência é o critério de justificação para toda e qualquer crença e aqueles para quem a coerência é uma condição exigida somente das crenças de natureza empírica. O mais famoso pensador deste último grupo é o americano Laurence Bonjour. Para Bonjour o dever do sujeito conhecedor é sempre buscar a verdade e para alcançar seu intento ele deve se conformar com os padrões fornecidos pela teoria epistemológica. Há uma exigência deontológica intrínseca à empresa do conhecimento e que só é cumprida no esforço contínuo em formar e manter somente crenças as quais se coadunam com determinados critérios epistemológicos.

O dever do investigador é buscar voluntariamente formar e manter crenças de uma forma responsável e isso significa que ele só pode manter crenças as para as quais encontre boas razões para acreditar que sejam verdadeiras. O critério último de identificação dessas crenças é a coerência. Ou seja, uma crença é justificada quando ela é um elemento de um sistema coerente de crenças. Mas não é suficiente que ela o seja *de facto*, é necessário que o sujeito tenha consciência de que ela o é. A coerência justifica na medida em que é um critério epistemológico acessível ao sujeito conhecedor que cumpre seu dever epistêmico observando suas exigências.

A questão central para todo coerentista é definir da forma mais clara e adequada possível no que consiste a coerência. A característica mais evidente e sobre a qual a maioria dos defensores do coerentismo concorda é que a coerência exige, no mínimo, consistência lógica. Para serem coerentes, as crenças de um sistema devem ser consistentes. Bonjour enfatiza o fato de que a consistência é uma condição necessária, mas não suficiente, e adiciona outras exigências e condições: a coerência de um sistema de crenças é proporcional ao grau de consistência probabilística, a coerência aumenta proporcionalmente ao número e força das conexões inferenciais entre as crenças componentes e diminui na medida em que existam subsistemas desconectados inferencialmente entre si e também decai na proporção da presença de anomalias inexplicadas dentro do sistema.⁵²

Em sua interpretação primária o coerentismo se refere precipuamente às crenças de um indivíduo, mas há espaço para uma teoria coerentista social. De

⁵² BONJOUR, 1985, p. 95 - 98

acordo com esta, o que conferiria justificação a uma crença qualquer não seria o grau de coerência que ela apresentaria com respeito ao conjunto das crenças esposadas por um indivíduo isolado, mas pela maioria de uma determinada comunidade. A consequência mais evidente dessa perspectiva é a absoluta relatividade da justificação de qualquer crença, pois o que é coerente com o que acredita o grupo A não será igualmente coerente com o que acredita o grupo B.

Todavia, o caráter relativista do coerentismo não se apresenta somente quando aplicado como uma teoria social. O mesmo indivíduo pode pensar em uma série coerente de crenças que, no entanto, é inteiramente incompatível com a série que ele sustenta agora. Ele pode, inclusive, diante de uma crença qualquer que não seja coerente com a série que no presente momento ele sustenta, substituir essa série por outra que acomode a crença recalcitrante. Além disso, se só a coerência é necessária para a justificação, então não há nenhuma garantia de que o que aquilo que o sujeito S ou a comunidade B crêem é verdadeiro, ou seja, que corresponda ao que é real em alguma instância. Afinal, todo conto de fadas é internamente coerente e estando o coerentista correto, não existe nenhuma garantia de que tudo o que cremos não seja semelhante a um conto dos irmãos Grimm.

Alvin Plantinga oferece um exemplo hipotético para demonstrar a insuficiência do coerentismo apelando justamente para o tema da autoilusão. Considere-se que o sujeito S esteja sob efeito de um demônio maligno (sim, de novo!) e que este o tenha programado para que toda vez em que S vê algo vermelho creia que ninguém antes dele jamais viu algo dessa cor. Seguindo o exemplo, é dito que essa crença de S, embora estranha e bizarra, é coerente com a sua estrutura noética, isto é, com a série de crenças que ele normalmente sustenta. Não obstante o fato de que lhe seja facultado pelos parâmetros coerentistas assumir tal crença bizarra, ninguém diria que S tem realmente conhecimento.⁵³

O exemplo mais radical desse gênero de autoilusão é o que Plantinga denominou como *Caso do Alpinista Epistemicamente Inflexível*.⁵⁴ Depois de haver escalado uma montanha até seu topo, Ric, um alpinista, senta-se e contempla o cenário que se descortina diante de seus olhos. Ele acredita que abaixo há um *canyon*, topos de outras montanhas à frente e uma águia sobrevoando em círculos o

⁵³ PLANTINGA, 1993a, p.81

⁵⁴ *Case of the Epistemically Inflexible Climber*, no original.

lugar onde ele se encontra. Todas as suas crenças são coerentes entre si e ele não duvida de nenhuma delas. O problema é que Ric está sob os efeitos danosos da radiação cósmica e, por causa disso, seu cérebro não responde mais aos estímulos externos e se limita a repetir aquelas mesmas crenças não importando quais sejam as modificações externas objetivas. Ele permanece acreditando estar no topo da montanha ainda que seja levado a uma ópera. Mais uma vez, as crenças que Ric possui são perfeitamente coerentes, mas não configuram conhecimento.⁵⁵

Fumerton argumenta que o coerentismo sofre de um problema epistemológico ainda mais grave. Corretamente compreendido, o coerentismo levaria a um regresso ao infinito. Para S saber que suas crenças são coerentes umas com as outras ele deve primeiro saber quais são essas crenças. Todavia, para descobrir isso S só tem como critério a coerência de sua crença de que tem certas crenças com o todo o resto de suas crenças. Consequentemente, para descobrir essa mesma coerência, uma vez mais S deverá descobrir no que crê afinal e para isso nenhum critério outro há (nem acesso privilegiado a proposições sobre os próprios estados internos) que não a coerência e assim *ad infinitum*.

Dentro do conjunto das teorias que pretendem superar a dicotomia estabelecida entre as doutrinas externalistas e internalistas há aquelas que julgam necessário, não o abandono dessas correntes, como faz o coerentismo, mas a combinação de suas exigências pertinentes numa terceira doutrina. A mais importante dessas teorias será tratada a seguir.

4.5.

O conhecimento não-anulável

A teoria do “conhecimento não-anulável”⁵⁶ se baseia na ideia de que se o sujeito S tem crenças que são verdadeiras e justificadas, mas desconhece a existência

⁵⁵ Op. Cit. p. 82

⁵⁶ *Conhecimento não-anulável* é a tradução que adotamos para a expressão inglesa *Indefeasibility of Knowledge*. Essa teoria se baseia nos *defeaters*, cuja tradução corresponde a “derrotadores”, “vencedores”, “desbaratadores”, “anuladores”, entre outros. Aparentemente não há uma tradução já sedimentada do termo, o que nos obriga a escolher uma expressão portuguesa que nos pareça a mais adequada. Seguindo o sentido dado a *defeater* nas discussões epistemológicas no mundo anglossaxão, poderia-se adotar convenientemente, segundo pensamos, a sua tradução por “refutador” e *indefeasibility* por “irrefutável”. Entretanto, esse termo ficou fortemente ligado à refutabilidade

de uma verdade P qualquer que tem a força de anular suas crenças, então S não tem conhecimento. O que está subentendido nessa tese é a pressuposição de que se S soubesse que P , ele não mais consideraria suas crenças como justificadas. Assim, S poderia estar deontologicamente justificado em suas crenças, ou seja, ele faz tudo de acordo com seu dever de investigador honesto, mas o desconhecimento de P anula toda sua empreitada.

Desde seu aparecimento, no final da década de 60, até os dias atuais, a perspectiva do conhecimento não-anulável foi defendida por diversos pensadores e sofreu importantes modificações e emendas. Keith Lehrer e Thomas Paxson Jr foram dois pensadores pioneiros nessa teoria que foi constantemente modificada para responder às críticas e objeções de outros filósofos. A primeira formulação do conhecimento é dada por eles nos seguintes termos:

(i) S tem conhecimento que h se e somente se h é verdadeiro, (ii) S crê que h , e (iii) há alguma sentença P que justifica completamente S em crer que h e nenhuma outra sentença anula essa justificação.⁵⁷

Para ilustrar a definição, Lehrer e Paxson citam um exemplo hipotético formulado por Brian Skyrms. Imagine-se um piromaníaco que tem certeza que o fósforo que tem na mão vai acender quando friccionado da mesma forma que todos os outros que já usou anteriormente. Entretanto, sem que o piromaníaco saiba, esse fósforo contém impurezas tais que o impedirão de acender e que, além disso, uma explosão de raios Q acende o fósforo no momento em que é friccionado. Nesse caso, o piromaníaco está indutivamente justificado em crer que o fósforo em suas mãos acenderá da mesma forma que todos os outros o fizeram no passado, mas a informação que lhe falta torna sua pretensão ao conhecimento inválida.⁵⁸

O exemplo hipotético de Skyrms, um caso-Gettier, ilustra bem a tese de Lehrer e Paxson. Entretanto, é necessário esclarecer como um “anulador”⁵⁹ invalida

popperiana e poderia dar azo a confusões lamentáveis. Outras possibilidades de tradução foram cogitadas, mas a maioria se chocava com as exigências do estilo, da semântica ou esbarravam na ausência de um sufixo disposicional.

⁵⁷ LEHRER, PAXSON, 1970, p.227

⁵⁸ IDEM, 1970, p. 227

⁵⁹ Como já mencionado em nota anterior, “anulador” é a tradução adotada aqui para o termo inglês *defeater*.

uma justificação. A primeira definição simples afirma que “quando P justifica completamente S em crer que *h*, essa justificação é anulada por Q se e somente se (i) Q é verdadeiro, e (ii) a conjunção de P e Q não justifica completamente S em crer que *h*.”⁶⁰ Uma outra formulação do mesmo princípio seria: “não há nenhum corpo de evidência *e* tal que a conjunção de *e* com *e*’ falhe em justificar *h*.”⁶¹

Ora, os mesmos autores admitem que essa formulação é restritiva demais e apresentam outro exemplo hipotético, um novo caso-Gettier, para demonstrar a inadequação de sua primeira tentativa. Suponha-se que S esteja na biblioteca e testemunhe o roubo de um livro. S reconhece o ladrão como Tom Grabit, alguém que ele conhece muito bem e isso lhe dá segurança para afirmar categoricamente que Tom Grabit é o ladrão de livros. Contudo, sem que S saiba, a Sra. Grabit afirmou que Tom, no momento do roubo, estava em um lugar completamente diferente e que, na verdade, quem estava na biblioteca era o irmão gêmeo de Tom, John Grabit. Essa informação é suficiente para anular as pretensões de conhecimento do sujeito S. Mas, como todo caso-Gettier, a história não termina aí. A Sra. Grabit é louca e o irmão gêmeo de Tom é produto de uma das suas alucinações.

No cenário tal como é descrito, a justificação da crença de S de que Tom é o ladrão de livros não depende de seu conhecimento do que disse a Sra. Grabit e do fato de que ela tem problemas mentais. Na verdade, S não tem nenhuma crença sobre a Sra. Grabit. O conhecimento desses fatos sobre a mãe de Tom não influenciaria a inferência de S. Não é suficiente para que a justificação de S seja anulada o fato de haver fatos potencialmente anuladores fora do seu conhecimento. É necessário que o anulador seja verdadeiro e que S tenha razões para nele crer.

Para tornar esse ponto claro, basta uma pequena comparação com o já clássico caso do carro do Sr. Nogot. S tem toda a evidência possível que o estudante de sua classe Sr. Nogot tem um Ford. Ele viu o Sr. Nogot guiando esse carro, ouviu de seus lábios a declaração de que possuía um Ford, e assim por diante. Com todas essas informações S naturalmente conclui que alguém na sua classe tem um Ford. Sem que saiba, não é o Sr. Nogot quem tem um Ford, mas o Sr. Havit. Da forma como é construído o exemplo, S não tem conhecimento, pois a evidência para a afirmação de que há alguém na classe que possui um Ford é anulada pelo fato

⁶⁰ Op. Cit. 1970, p.228

⁶¹ SWAIN, *apud* FOGELIN, 1994, p.33

desconhecido de que o Sr. Nogot não tem um Ford. Se o sujeito S viesse a saber que o Sr. Nogot não possui um Ford, ele não concluiria o que concluiu apenas baseando-se na evidência que dispunha originalmente.

A primeira formulação sobre os anuladores deve ser emendada para dar conta dos casos do gênero apontado acima. A justificação da crença de S em *h* será anulada por Q se e somente se “(i) Q é verdadeiro, (ii) S está completamente justificado em crer que Q é falso e (iii) a conjunção de P e Q não justifica completamente S em crer que *h*.”.⁶² Contudo, o filósofo americano Marshall Swain criou um novo exemplo hipotético para mostrar que mesmo essa definição é inadequada. Supondo-se que S esteja em frente a uma janela e vê uma pedra sendo lançada contra ela. Sua expectativa natural é que a janela irá quebrar-se no impacto e que haverá um grande barulho no momento em que isso acontecer. Ninguém poderá negar que S esteja completamente justificado em sua crença.

O caso se complica quando se fica sabendo que S, no instante do impacto, sofrerá uma desordem fisiológica súbita que o impedirá de perceber o estilhaçamento da janela e ouvir o barulho concomitante. Para S será como se a janela jamais houvesse sido quebrada. Toda a evidência de S aponta para um evento que, no fim, não se dará. Por outro lado, a evidência verdadeira do súbito mal fisiológico, se fosse conhecida por S, anularia sua justificação.⁶³ Swain introduz, por meio desse exemplo, o conceito de um sujeito conhecedor “idealmente situado”. Em outros termos, uma crença é completamente imune à anulação se o sujeito S estiver situado de tal forma que nenhuma das informações necessárias para a justificação de suas crenças esteja fora do seu conhecimento.

Evidentemente, essa situação ideal é uma abstração que não se realiza jamais no confuso mundo real. Mas ela pode ser mais bem compreendida a partir da admissão de uma gradação. Se um conhecimento completo não é possível, pelo menos há a possibilidade de um acréscimo contínuo de conhecimento. Esse acréscimo gradativo não pode diminuir fundamentalmente a força das bases das crenças de S, mas ao contrário, deve aumentá-la. No limite, uma justificação não-anulável seria então aquela em que o sujeito S permanecesse justificado em crer em *h* mesmo quando estivesse “idealmente situado”.

⁶² LEHRER, PAXSON, 1969, p.230

⁶³ SWAIN *Apud* FOGELIN, 1994, p.35

Apesar das valiosas intuições de todas as teorias até aqui apresentadas, permanece a impressão geral de que nenhuma delas consegue evitar adequadamente o gênero de problema epistêmico representado pelos casos-Gettier. As consequências filosóficas dessa falha ainda são matéria de disputa, embora o ceticismo seja frequentemente apontado como uma ameaça real. Discutir sua pretendida inescapabilidade e avaliar a força e alcance dos problema de Gettier é a tarefa a que se dedicará a seção seguinte.

4.6.

A inescapabilidade dos casos-Gettier

O curto artigo que Edmund Gettier publicou no início da década de 60 do século passado para se desincumbir de exigências de produção acadêmica acabou por gerar um inabarcável montante de artigos e livros que só faz crescer ano após ano. Talvez nunca tenha havido um fenômeno parecido na história da filosofia ocidental e, principalmente, no mundo analítico anglossaxão. Após tantos anos da publicação do artigo original e de tantas discussões e teorias propostas e rejeitadas, o problema lançado por Gettier parece permanecer sem solução. Embora haja um aparente consenso sobre a importância da questão, o mesmo não se dá naquilo que tange às possibilidades de uma resposta satisfatória.

A estrutura do problema de Gettier mostra que, a despeito da justificação e da verdade de uma crença, é possível que não haja conhecimento. Era fato conhecido de qualquer lógico ou epistemólogo desde Aristóteles que premissas falsas podem ocasionalmente gerar conclusões verdadeiras. O problema de Gettier, contudo, aponta para a possibilidade de que as bases de justificação de uma crença sejam verdadeiras por mero acidente. É justamente esse caráter casual e não-causal que o torna uma ameaça inevitável. Tal ponto, o acaso envolvido nos casos-Gettier, devido à sua importância para a argumentação que sustenta esta tese, será discutido mais detidamente adiante.

Em um artigo publicado em 1994, sugestivamente intitulado *A Inescapabilidade do Problema de Gettier*⁶⁴, Linda Zagzebski argumentou que o

⁶⁴ *The Inescapability of Gettier Problems*, no original em inglês.

saldo de toda a discussão sobre Gettier até aquele momento era a percepção da insolubilidade do problema. Nenhuma teoria ou análise do conhecimento havia conseguido apresentar instrumentos eficazes para combater a ameaça representada pelos contraexemplos formulados por Gettier ou por outros teóricos. E Zagzebski ia além, não havia nenhum instrumento eficaz até aquele momento e também jamais haveria. Qualquer teoria que afirme que o conhecimento é crença verdadeira mais alguma outra condição qualquer, seja de cunho internalista ou externalista, será suscetível a um caso-Gettier.

A filósofa argumenta que o que caracteriza o problema de Gettier é o fato de que um acidente de má sorte é cancelado por um acidente favorável e que onde quer que haja algum grau de independência, seja ele qual for, entre a justificação e a verdade, então haverá possibilidade de um caso-Gettier. Segundo Zagzebski, sempre é possível introduzir um elemento de acaso em uma situação que geraria uma crença falsa e assim torná-la verdadeira por acidente.⁶⁵ Por esse motivo, o conceito de conhecimento deverá incluir, junto às cláusulas tradicionais de crença verdadeira e justificação, também o elemento sorte ou acaso. Isto é, deve-se admitir que qualquer pretensão de conhecimento pode revelar-se um caso-Gettier.⁶⁶

Linda Zagzebski está fundamentalmente correta em sua avaliação, embora se deva enfatizar aqui que nem todos os casos-Gettier têm o mesmo grau de convencimento. Não é possível analisar todos os casos já formulados na vasta literatura sobre o assunto e nem será necessário repetir a análise de todos os já apresentados nesta tese, mas alguns comentários são cabíveis a fim de ilustrar a diferença de força entre eles. Por exemplo, como visto no primeiro capítulo, a crítica aos exemplos originais criados por Gettier tornou evidente a necessidade de se abandonar o uso de premissas falsas na sua formulação.

Não obstante, ainda que purgados dos defeitos originais que os tornavam inadequados, boa parte dos casos-Gettier apresenta formulações que fazem uso de situações dificilmente encontradas na realidade ou mesmo implausíveis. Cientistas loucos, alienígenas, demônios cartesianos e até mesmo disfunções fisiológicas súbitas e sem causa aparente fazem parte de um repertório bizarro que tinge de artificialidade o problema e diminui o impacto dos casos. A acusação de

⁶⁵ ZAGZEBSKI, 1994, p.69

⁶⁶ ZAGZEBSKI, 1994, p.73

artificialidade se torna mais convincente na medida em que se percebe que, a despeito da importância dos aspectos lógico-formais envolvidos, o problema de Gettier pertence precipuamente à epistemologia e não à lógica.

Uma das provas disso foi dada pela crítica de Thalberg que mostrou os problemas envolvidos no “princípio de dedutibilidade para justificação” pressuposto por Edmund Gettier em seu artigo. Resumindo algo que já foi exposto no primeiro capítulo⁶⁷, o segundo caso apresentado no artigo original de Gettier afirma que Smith tem boa evidência que Jones tem um Ford, mas nenhuma evidência de que Brown está em Barcelona. Mesmo assim, sem nenhum motivo ou razão aparente, Smith une essas duas proposições numa disjunção. Todavia, Smith está enganado porque Jones não possui um Ford, mas, por acaso, está certo no que tange a Brown. Como a história é contada, Smith acaba por estar totalmente justificado sem ao menos ter conhecimento legítimo.

Thalberg mostra que Smith não está justificado em crer em sua proposição disjuntiva baseado nas evidências de que Jones é o proprietário de um Ford. Não há nesse caso a transferência da força de uma à outra. Uma disjunção arbitrariamente construída pode estar acordo com regras lógicas bem fundadas, mas ainda assim falhar no que tange à justificação epistemológica. Há diferenças entre inferências logicamente impecáveis e as exigências da justificação. Aquelas são condições necessárias, mas não suficientes para satisfazer estas.

Se o problema de Gettier levanta uma questão epistemológica, então ele se refere a situações que revelam relações reais ou ao menos verossímeis entre o sujeito que conhece e o mundo que é conhecido. Os aspectos formais, por mais importantes que sejam, não esgotam a questão e não podem ser considerados unilateralmente sob pena de um abstratismo estéril. Por exemplo, após testemunhar reiteradas declarações de um colega de trabalho determinado que afirma possuir um Ford, poucas pessoas infeririam a proposição “alguém no escritório tem um Ford”. A evidência que essa pessoa tem é de que o colega X, bem determinado e conhecido, tem um Ford e por mais que a inferência de que “alguém no escritório tem um Ford” seja logicamente consistente, a força que sustenta uma não é epistemologicamente a mesma da outra.

⁶⁷ Cf. p.33ss

Assim, não basta que um exemplo seja logicamente impecável ou mesmo que represente uma possibilidade lógica para que tenha importância filosófica. De Descartes até os dias atuais, consagrou-se o uso de experimentos mentais baseados em simples possibilidades lógicas para fundamentar ou criticar teorias. Entretanto, não parece claro qual o grau de cogência desse gênero de criações em geral e de cada instância em particular. É inegável que esses experimentos mentais, exemplos, contraexemplos e situações hipotéticas foram determinantes no surgimento e desenvolvimento da própria filosofia da modernidade. Mas o que se deve questionar não é o papel que tiveram *de facto*, mas o papel que lhes cabe *de juri*.

As faculdades cognitivas por vezes nos enganam, nem sempre são plenamente confiáveis, mas a consciência de sua falibilidade tornada dúvida hiperbólica através da hipótese meramente lógica de que elas, em conjunto, sempre forneçam informações enganosas pode realmente ensinar algo sobre como conhecemos? Se não há nada que indique essa conjunção fatal de todas as faculdades na produção do erro, é difícil perceber por qual motivo a hipótese deva ser levada a sério. A razão do fascínio dessas hipóteses está justamente no fato de que elas são consistentes, sofisticadas e exploram possibilidades lógicas sem necessariamente (na maioria das vezes) conflitar com possibilidades empíricas. Tais qualidades, no entanto, podem desviar a atenção do filósofo do seu caráter altamente abstrato e muitas vezes artificial.

Os apontamentos feitos até aqui, é bom que se esclareça, não têm como objetivo conduzir a discussão para considerações de ordem puramente prática onde o problema desvanesce por não ter solo onde nascer. Em termos práticos, pouco importa se a conclusão é verdadeira porque é inferida de uma cadeia de proposições que corresponde à realidade ou se é verdadeira por um acaso feliz. A questão não é essa, por mais que a argumentação pragmatista tenha inegavelmente sua importância. O que se está defendendo é que para uma compreensão teórica adequada do problema de Gettier, e de outros problemas filosóficos que utilizam experimentos ou situações hipotéticas, considerações sobre plausibilidade ou artificialidade não podem ser desdenhadas.

Há casos-Gettier tradicionais cuja formulação admite ambiguidades que questionam sua validade. No início deste capítulo, foram comentados diversos

exemplos de casos contidos no conjunto apresentado por Richard Kirkham como evidência para suas teses de teor cético. Desse grupo, um gênero se destaca, a saber, aquele que cria um ambiente altamente desfavorável para a atuação de um método e daí afirma a pretensa aleatoriedade dos resultados. O caso mais simples é o dos celeiros falsos. Em um campo aberto estão colocados diversos celeiros falsos e somente um verdadeiro. O sujeito S avista um desses celeiros, crê que ele é verdadeiro e acontece de este ser justamente o único verdadeiro. Dirá Kirkham que S não tem conhecimento porque seu acerto é fruto da pura sorte.

O exemplo já foi comentado o suficiente, mas será bom retomar alguns pontos importantes. O próprio caso admite subrepticamente que, num ambiente tão desfavorável, a probabilidade de falha é tão alta que nenhuma outra explicação haveria para o acerto a não ser a pura sorte. Na situação dada, então, um método confiável em outras circunstâncias é utilizado em uma situação totalmente adversa. Sendo assim, a justificação perde sua força e, junto com ela, a pretensão de crença verdadeira justificada. Imagine-se a situação inversa, ou seja, o sujeito S vê um celeiro, crê que seja verdadeiro, mas erra. Nesse caso, ninguém questionaria a acuidade visual de S, mas atribuiria o seu erro justamente às condições altamente desfavoráveis. Em si mesmos, os olhos de S não perdem seu poder intrínseco (não ficam deficientes ou doentes, por exemplo), porém, admite-se que o ambiente limita seu desempenho.

Dentro dessas circunstâncias adversas é difícil sustentar que o peso da justificação se mantém o mesmo daquele obtido em um contexto cognitivo favorável. E se o peso não se mantém, então o sujeito S não tem exatamente crença verdadeira justificada e sim crença verdadeira por sorte, o que não caracteriza um caso-Gettier. Os mesmos argumentos podem ser usados também nos casos do cubo vermelho iluminado por uma luz vermelha e suas variantes apresentadas por Kirkham. A análise desses casos aponta novamente para o fato de que a consideração epistemológica da justificação incorpora elementos que ultrapassam o tratamento lógico-formal.

Ao lado das questões concernentes à ambiguidade da caracterização de alguns casos como legítimos contraexemplos ao conceito de conhecimento como crença verdadeira justificada, há a questão central acerca do alcance teórico do problema de

Gettier. A resposta a essa questão pode se iniciar por um matizamento da posição de Linda Zagzebski. Embora o uso do termo “inescapabilidade” não esteja incorreto, ele pode gerar certos enganos e confusões. Quando se diz que algo é inescapável, tem-se em mente que contra esse algo nada pode ser feito, isto é, não há meios possíveis de evitar sua chegada ou realização. Por outro lado, aquilo que é inescapável remete a previsão de algo inexorável, a certeza de que uma coisa determinada vai fatalmente acontecer, queira-se ou não. As duas acepções não são excludentes e é possível afirmar que não há meios de se impedir determinado evento, ainda que não se saiba se ele vai ou não se dar.

Não é errôneo afirmar que os casos-Gettier sejam inescapáveis no primeiro sentido, mas é inexato considerar o segundo sentido como adequado. Isto porque neste sentido de inescapabilidade se faz uma afirmação que só pode ter como evidência a necessidade *a priori* ou a necessidade hipotética da conexão constante *a posteriori*. A professora que propõe para seus alunos a soma $235 + 456$ sabe que inescapavelmente a única resposta correta é 691. O observador X, após anos de estudo, sabe que o evento B se dá depois de F e por esse motivo se sente autorizado a dizer que se F é o caso, todas as condições sendo as mesmas e nenhuma outra força atuando, então B será o caso inescapavelmente. Não é necessário dizer que essa inescapabilidade empírica tem um caráter muito menos confiável do que aquele apresentado pelo caso da soma aritmética.

Nenhum desses dois exemplos se aplica aos casos-Gettier. Eles não exibem a necessidade de uma operação matemática e nem a necessidade hipotética de uma conexão constante empiricamente verificada no tempo. Para ser exato, não é possível sequer apontar alguma constância probabilística. Os casos-Gettier são muito mais imprevisíveis do que inescapáveis. Deles não se pode afirmar que certamente ocorrerão em algum momento e nem apontar uma frequência qualquer. Linda Zagzebski está correta em dizer que são inescapáveis, ou seja, que não há meios de defesa eficientes contra eles. Faltou-lhe ressaltar que sua inescapabilidade não resulta de um fatalismo epistemológico, mas de sua absoluta imprevisibilidade.

A razão dessa imprevisibilidade é muito simples. Só se pode prever aquilo que seja de algum modo constante ou, dito de outro modo, aquilo que tenha ordem. Os casos-Gettier não são mais do que o acaso na justificação. Todos os exemplos

hipotéticos apresentados desde o artigo original de 1963 foram, todos os atuais são e todos aqueles que porventura vierem a ser apresentados no futuro serão situações em que o acaso transmuta o falso em verdadeiro. Essa é a forma do problema. O acaso é imprevisível e inescapável justamente porque não tem regra que permita qualquer previsão. Se ele tivesse regra ou padrão poderia ser predito e se fosse predito poder-se-ia encontrar formas de evitá-lo.

A exigência de uma teoria ou análise do conhecimento imune aos casos-Gettier é a exigência de uma teoria imune ao acaso. Mas não há forma possível de evitá-lo porque ele é imprevisível e incontrollável por definição. No problema de Gettier o acaso se insinua precisamente na relação entre as proposições que compõem a justificação e o mundo que elas pretendem descrever. Consideradas somente por aquilo que elas dizem, as proposições não apresentariam nenhum problema. Quando se considera que a verdade que elas exibem se deve não a uma relação de correspondência plena entre o fato e o que se diz do fato, mas à “ação” de uma coincidência (in)feliz, então a justificação é atingida e abalada.

O acaso que caracteriza os casos-Gettier não é aquele de certos fatos históricos que, embora totalmente fortuitos, têm consequências que podem ser catastróficas. Ao contrário, a casualidade de Gettier deixa tudo da forma como seria se as coisas fossem estritamente verdadeiras. É o fortuito que, por assim dizer, não faz diferença. Em outros termos, seu resultado não difere do resultado esperado. Daí a ausência de um problema prático real. Do ponto de vista epistemológico, porém, a justificação que seja vítima da coincidência que define o problema de Gettier estará certamente confutada. Quais as consequências dessa confutação para as teorias ou análises do conhecimento é uma questão que merece alguns comentários.

A natureza fortuita que caracteriza o problema enunciado por Edmund Gettier tem consequências para a avaliação de seu alcance teórico que parecem não ter sido tratadas detidamente. Admitindo-se como se admite aqui que os contraexemplos de Gettier são imprevisíveis e inescapáveis (no sentido acima exposto), poder-se-ia então afirmar que as teorias sobre o conhecimento formuladas e apresentadas até este momento estão irremediavelmente condenadas. A resposta, entretanto, deve ser negativa. E as razões para essa negação fluem diretamente da natureza do problema de Gettier.

Uma pequena analogia entre ciência e filosofia ajudará a esclarecer o primeiro ponto importante a ser exposto. Sem ignorar as diferenças de natureza entre esses dois gêneros de empreendimento cognitivo, a analogia pretende evidenciar uma disposição racional geral que governa a ambos. Imagine-se um cientista que formula uma teoria T para explicar certo tipo de evento E. Em T o cientista reúne suas premissas básicas, as condições iniciais e suas hipóteses auxiliares. Desse conjunto teórico consistente ele deriva logicamente uma predição que pode ser enunciada por meio de uma proposição condicional do tipo “se P, então Q” na qual P são as condições usualmente observadas e que Q é o evento que deverá se seguir dessas condições.

Suponha-se que P seja o caso, mas o evento Q previsto, a despeito de toda confiança do cientista, não se realiza. O fracasso de sua predição o compele a buscar as causas de seu infortúnio. Após checar de novo todos os seus dados e a acuidade dos instrumentos de experimentação ele vê que nada está errado. O próximo passo é repetir os experimentos. Com esse procedimento, o investigador busca encontrar aquilo que causou a falha da predição e se nada nos dados iniciais está errado, então só resta admitir que há uma força atuando que não estava prevista nos cálculos.

Os novos experimentos visam confirmar a existência desse novo componente, ou seja, visam mostrar que é uma força que atua de modo constante. Se for verificado que esse é o caso, ela será incorporada no corpo da teoria como um elemento daquele gênero de eventos a que T originalmente almejava explicar. O que aconteceria se, na mesma situação, após diversos testes, o cientista viesse a descobrir que aquele elemento que frustrou sua predição não era mais do que o efeito de uma coincidência sem nenhuma relação com os dados que embasavam T? Ele, certamente, ignoraria o fato e manteria intacta sua teoria. A razão disso é o fato de que o que rege a pesquisa racional é buscar aquilo que se repete, que tem ordem e pertence essencialmente àquilo que se quer elucidar. O cientista está ciente de que essa ou outra coincidência infeliz qualquer pode ocorrer a qualquer momento, mas isso não muda a força da constância observacional que descobriu.

Resultado não muito diferente se daria se o cientista, ao invés de descobrir que um fator acidental falseou sua predição, descobrisse que seu resultado positivo foi fruto de uma coincidência ao estilo caso-Gettier. Sabendo que aquilo que

interferiu em sua predição não é uma força constante e sim uma conjunção fortuita de fatores, ele não cogitaria por um momento abandonar ou mesmo emendar sua teoria. Afinal, não há nada de errado com seus dados, sua metodologia ou seus instrumentos. Aquele fato casual não pertence ao conjunto das condições do gênero de eventos cujas leis pretende explicitar e nem se deriva logicamente de nenhum de seus pressupostos ou hipóteses auxiliares. Toda modificação *ad hoc* numa teoria científica é feita para dar sentido a uma causa desconhecida efetiva e repetível que será incorporada à teoria justamente por seu presumível caráter constante.

Ao contrário das ciências naturais, as teorias filosóficas não têm a seu dispor o apoio de experimentos que corroborem ou refutem predições logicamente deduzidas de um corpo teórico consistente. Entretanto, teorias filosóficas não podem apresentar consequências que, rigorosamente deduzidas de suas premissas, estejam em direta contradição com as mesmas. Indubitavelmente, os casos-Gettier não são consequências necessárias das teorias e análises do conhecimento que apresentamos parágrafos acima neste capítulo. Nenhuma das suas premissas conduz inexoravelmente ao problema. O próprio fato de que os exemplos Gettier giram em torno de crenças verdadeiras justificadas demonstra que não há nenhum defeito no aspecto lógico-inferencial das teorias.⁶⁸

O problema surge somente na relação entre pelo menos uma das premissas da justificação e o mundo externo. Aquilo que usualmente é verdadeiro não se torna falso, mas acidentalmente verdadeiro. O que interfere na perfeição do conhecimento é a irracionalidade do acaso feliz. As teorias e análises do conhecimento que estão sujeitas à imprevisível possibilidade de um caso-Gettier deverão ser rejeitadas por isso? A resposta parece ser negativa pela própria exigência racional de que o que uma teoria deve dar conta é aquilo que é constitutivo do fenômeno estudado e não uma mera coincidência. O acaso é a aparência de ordem no cruzamento de eventos ordenados. Não se refere a nada e por isso não pode ser evitado por nenhum meio concebível. Buscar meios de impedir o acidental é reconhecer nele aquilo que por definição ele não possui: constância ou ordem.

⁶⁸ Esse ponto é afirmado, por exemplo, pelo filósofo americano Michael Williams nos seguintes termos: “Nos exemplos Gettier a inferência não falha em conduzir ao conhecimento porque é *não-garantida*, pois toda a questão de tais exemplos é mostrar que pode haver crença verdadeira justificada sem conhecimento.” (WILLIAMS, 1978, p.25) *Itálico no original.*

Admitir Gettier não é muito mais do que admitir que o acaso pode se dar a qualquer momento e que algumas vezes não temos a justificação plena que pensamos ter. Mas também é admitir que essa confutação é fugaz e aleatória. Defender o contrário seria atribuir constância e ordem ao acidental. Somente pode se espantar com esses limites o pensador que tem a mente centrada não nas formas concretas de conhecimento, no fluxo sempre problemático do real, mas no mundo asséptico da abstração. O que importa para o conhecimento não é um momento fugaz de acaso, mas a confiabilidade dos resultados no tempo.

O real comporta uma porção de irracionalidade e incognoscibilidade que jamais poderá ser eliminada. Os antigos já admitiam isso, como Aristóteles que declarava que o conhecimento versa sobre “todos os casos ou a maior parte deles”.⁶⁹ E dessa limitação não estão excluídas as teorias filosóficas. O problema de Gettier revela mais um aspecto da precariedade do conhecimento humano que pode ser ludibriado pela imprevisibilidade do acaso. Mas este, devido a seu caráter errático, acaba salientando, por oposição, o elemento estável e racional que é a base para todo e qualquer conhecimento.

Após essas considerações, será possível passar à avaliação das supostas consequências céticas do problema de Gettier. Para responder à questão central desta tese, a saber, “o problema de Gettier, sendo inescapável, conduz ao ceticismo?”, serão utilizadas as definições e noções de ceticismo postuladas no segundo capítulo bem como as considerações sobre a natureza e alcance dos contraexemplos ao conhecimento como crença verdadeira justificada apresentados nesta seção do presente capítulo.

4.7.

O problema de Gettier conduz ao ceticismo?

Desde a publicação do artigo de Edmund Gettier sobre os contraexemplos ao conhecimento concebido como crença verdadeira justificada, diversos filósofos expressaram, de modo explícito ou não, a preocupação de que as consequências do

⁶⁹ ARISTÓTELES, 1952, p.273

problema levantado pudessem conduzir ao ceticismo completo. Richard Kirkham não somente expõe sua certeza de que o ceticismo certamente se seguia de Gettier, como também enunciou uma teoria do conhecimento condizente com essa convicção.

Segundo essa teoria, uma análise do conhecimento adequada deve ser tão ampla para abrigo todos os casos que usualmente são tidos como conhecimento e, ao mesmo tempo, ser restritiva o suficiente para evitar todo e qualquer caso-Gettier. Kirkham afirma que todas as teorias disponíveis até o momento atual falham em cumprir pelo menos uma dessas exigências e que a única análise do conhecimento que pode ser sustentada é justamente aquela que tem as consequências céticas mais graves. Isso porque essa análise afirmaria que o único conhecimento imune a Gettier estaria nas proposições autoevidentes.

As intuições de Kirkham são importantes, mas já se mostrou no início do presente capítulo como alguns de seus exemplos contém ambiguidades que tornam questionável sua caracterização como legítimos casos-Gettier. Não obstante, a ideia central de que todas as teorias e análises disponíveis falham em impedir o surgimento desses casos está correta, não pelas razões por ele apresentadas, mas por aquelas formuladas na seção imediatamente anterior a esta. Sendo assim, a pergunta a ser respondida é se as conclusões de Kirkham sobre o ceticismo se mantêm.

Primeiramente, é preciso frisar que a conclusão de Kirkham segundo a qual a única teoria do conhecimento imune a Gettier seria aquela que se resumisse às proposições autoevidentes está fundamentalmente de acordo com as críticas apresentadas nesta tese contra o abstratismo em epistemologia. De fato, somente uma teoria baseada sobre proposições indubitáveis poderia estar livre da imprevisibilidade do acaso que parasita o mundo concreto como um resíduo irracional. O preço a pagar, contudo, é a monotonia e a infertilidade cognitivas. Nesse cenário, de acordo com Kirkham, a maioria das coisas que os homens julgam saber se desfaz no ácido do ceticismo.

Em segundo lugar, Kirkham está errado quanto ao prognóstico da situação. O fato de que nenhuma teoria disponível pode evitar adequadamente os casos-Gettier não significa que elas devam ser descartadas e substituídas por uma teoria de condições epistêmicas draconianas. Parece haver certa constância na argumentação de inspiração cética durante a história que se revela na disposição de elevar os

critérios cognitivos a níveis demasiado altos e julgar como inadequado tudo aquilo que não se coaduna com eles. Através da argumentação apresentada na última seção pode-se vislumbrar o fato de que o acaso não é forte o suficiente para tornar inválida uma teoria. Ainda mais um evento fortuito que deixa as coisas exatamente como seriam se todas as proposições de uma justificação fossem estritamente verdadeiras.

O ceticismo age contra as teorias do conhecimento atacando suas premissas e suas conclusões e não contra fatos fortuitos. Seus argumentos visam atingir as afirmações das teorias, bem como as inferências realizadas a partir daquelas. Em outros termos, o cético ataca o conteúdo objetivo das afirmações dos seus adversários filosóficos. Ainda que afete uma pretensa suspensão do juízo acerca da validade das leis racionais e lógicas, o cético as utiliza e as pressupõe em cada discussão em que se imiscui. Ele confronta as afirmações de cada teoria com as afirmações contrárias de outra teoria a fim de mostrar a indecidibilidade da questão em exame.

A terceira consideração que se impõe envolve a própria noção de ceticismo. A argumentação de Richard Kirkham faz uso do termo sem, contudo, dar-lhe uma significação precisa. O leitor ou interlocutor não tem nenhuma informação sobre quem é esse “cético” que ameaça o conhecimento e, por isso, tem de projetar um adversário por meio da junção de informações esparsas e de uma imagem intuitiva e quase caricatural do que é o ceticismo. De acordo com o transpõe em seu artigo, Kirkham admite a existência do ceticismo como uma ameaça real, mas não indica se o concebe como somente uma situação de dúvida completa, passageira talvez, ou como uma escola filosófica a que se deve finalmente aderir após a tentativa frustrada de resolver o problema de Gettier.

O caso de Kirkham não é o único a empregar o ceticismo como uma ameaça concreta para o conhecimento sem, no entanto, definir em que consiste essa ameaça. A maioria dos autores que usam “o cético” como um interlocutor ou como um adversário não se preocupam em formular uma definição do mesmo. Basta-lhes que ele seja aquele que diante de qualquer tese formulada pelo filósofo, oponha-lhe sempre e incansavelmente uma objeção ou opinião contrária. Em suma, o cético tem o papel retórico de um adversário ideal que não se rende nunca e não se furta à agonística da discussão. Para o pensador que se engaja em tal combate, vencer argumentativamente esse personagem significa vencer o mais difícil dos adversários

e, por conseguinte, apresentar a seu leitor o resultado de seus esforços bem-sucedidos. Mas como ficou esclarecido no segundo capítulo, o cético não é simplesmente aquele que duvida de tudo porque não quer crer em nada.

Há dois motivos importantes para que a descrição adequada do ceticismo não passe por esse fictício partidário da dúvida hiperbólica. Primeiramente, há o motivo histórico: os céuticos, desde suas origens ainda na Grécia, buscaram não se comprometer com a dúvida universal a fim de não sucumbir à contradição intrínseca do dogmatismo negativo. Mesmo os chamados “céuticos acadêmicos”, chamados de dogmáticos negativos por seus adversários pirrônicos, não defendiam a dúvida universal e, ao contrário, sugeriam critérios para um conhecimento provável. Os pirrônicos, por sua vez, apesar de também serem historicamente acusados como defensores da dúvida universal, postulavam meramente a suspensão do juízo inclusive sobre a questão da possibilidade do conhecimento.

O segundo motivo não é outro senão aquele que se tornou desde os primórdios do ceticismo sua maior ameaça: a autocontradição implicada na negação absoluta da possibilidade do conhecimento. O pirrônico tenta afastar-se dessa refutação através da ideia de que a suspensão do juízo não é universal e que não representa mais do que o estado mental do cético no momento em que chega ao final da consideração das teses opostas sobre uma questão determinada. Ele não afirma nada além de seu estado interior ao qual obedece passivamente, dada sua irresistibilidade. Não há sequer algo que impeça que, numa segunda tentativa de investigação de um problema filosófico, no momento seguinte, ele não possa chegar a uma resposta positiva.

Segundo a definição de ceticismo que resultou da investigação histórico-conceitual realizada no segundo capítulo, o pirrônico pode ser definido como “aquele que, diante da oposição equipolente das respostas hauridas ao fim de uma investigação qualquer, naquele momento, encontra-se em estado suspensivo e que, como regra de ação, adere de forma não-dogmática ao que irresistivelmente se impõe a ele pelos fenômenos.”⁷⁰ O cético não afirma sequer a verdade de suas conclusões, mas somente expressa sua situação suspensiva naquele momento.

⁷⁰ Cf. p.97

O ceticismo não encara a si mesmo como uma escola filosófica. Se o fizesse, entraria no rol das doutrinas dogmáticas, ou seja, aquelas que afirmam como verdadeiras determinadas teses sobre o real e se enredaria nas discussões infundáveis entre escolas de pensamento. A tese da impossibilidade do conhecimento é autocontraditória, então nenhuma tese pode ser defendida pelo cético. Por outro lado, se ele não diz nada e nem afirma nada, a única utilidade do ceticismo seria a da expressão de um estado momentâneo de suspensão do juízo ou, no máximo, a de um trivial conselho de prudência que aconselha a não se emitir opinião enquanto ainda não se encontrou uma resposta adequada.

Além disso, o próprio arsenal argumentativo cético não tem como objetivo fornecer armas infalíveis para derrubar qualquer teoria. Na verdade, ele não pode ser visto assim sob pena de afirmar subrepticamente a impossibilidade absoluta do conhecimento. A sua utilização está ancorada na esperança de que o efeito da suspensão, que se deu tão casualmente quanto o arremesso da esponja de Apelles criou o efeito pictórico por ele desejado, se repita novamente quando aplicado a outro problema. Se essa analogia, formulada pelo próprio Sextus Empiricus, deve ser levada a sério, então dificilmente poderá o pirrônico escapar do fato desagradável de que a suspensão e a *ataraxia*, no fundo, dependem de um evento fortuito. O pirronismo não pode afirmar algum gênero de inevitabilidade da *epoché*.

O pirrônico só se compromete com as aparências, com aquilo que se lhe impõe irresistivelmente e de cujo estado mental correspondente suas declarações, por mais afirmativas que possam parecer, não são mais do que meras descrições. Ele não se compromete sequer com a validade das regras argumentativas e lógicas que ele utiliza como instrumentos. A postura cética tenta sempre se equilibrar nessa ambiguidade que parece querer dizer algo, mas que ao mesmo tempo se recusa a dizê-lo explicitamente porque isso a conduziria ou à Cila das controvérsias filosóficas, da qual ele originalmente quer escapar, ou ao Caribde da autocontradição. A única saída parece ser ater-se a uma função inócua de portadora de conselhos de prudência filosoficamente triviais.

Diante do exposto, torna-se necessário salientar que qualquer questão que envolva o ceticismo sofrerá em sua resposta da ambiguidade que se encontra no âmago dessa posição. A resposta à pergunta “pode o problema de Gettier conduzir ao

ceticismo?” terá de ser matizada e, possivelmente, desmembrada em diversas respostas possíveis. O primeiro questionamento a ser feito é sobre a definição de ceticismo. Se por esse termo se estiver denotando uma escola filosófica segundo a qual nada pode ser conhecido, poucos duvidariam que o problema de Gettier não conduz à ela simplesmente porque uma teoria autocontraditória não é resposta válida para nenhum problema filosófico. Admitir uma tese desse gênero seria abandonar as regras mais básicas da racionalidade.

Poder-se-ia objetar que essa não é uma regra tão importante quanto usualmente se pensa e que teorias autocontraditórias podem ser sustentadas e frequentemente o são, inclusive em debates públicos e acadêmicos. Sobre esse ponto não há nada a fazer a não ser reafirmar como evidente a incapacidade lógica de se afirmar e negar a mesma coisa ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto. A defesa de qualquer opção contrária a essa equivale a despedir-se voluntariamente da possibilidade do discurso racional. Além disso, se o cerne da questão é o ceticismo, bastaria apontar então para o fato de que tanto os pirrônicos do passado quanto seus representantes no presente esforçaram-se continuamente para mostrar que o ceticismo não padece de autocontradição.

O segundo ponto, ainda sobre a noção de ceticismo, versa sobre a possibilidade de que esse termo seja usualmente empregado para denotar não uma escola de pensamento que nega qualquer pretensão cognitiva ao homem, mas certa situação na qual o sujeito não encontra nenhuma resposta a suas indagações. Novamente, se essa postura se identifica a uma tese, talvez ainda confusamente sentida ou não-linguisticamente enunciada, de que não há absolutamente nenhum conhecimento, ela cai nos mesmos problemas já apontados. Deve-se esperar que tão logo o sujeito tome ciência total da ideia que lhe vai na mente e a formule distintamente, perceba a impossibilidade lógica de sustentar uma tese desse gênero.

O panorama modifica-se uma vez que se utilize a definição fornecida pelo estudo do segundo capítulo desta investigação. Nesse caso, não se trata absolutamente de uma teoria filosófica que prega a impossibilidade do conhecimento e nem de um estado de confusão mental ainda indistinto, mas que não se distingue essencialmente do dogmatismo negativo. O pirronismo não é uma escola filosófica, pois nada ensina ou afirma. Ele é a descrição do estado mental de um sujeito que,

após diligente investigação, diante da equipolência de posições ou teses contrárias, não consegue decidir-se a favor de nenhuma delas e sente-se irresistivelmente impelido a suspender o juízo sobre a questão e o faz sem pretensões dogmáticas sobre a verdade mesma de suas conclusões. Como o cético somente afirma aquilo que se impõe irresistivelmente a ele, nada impede que um investigador diferente chegue a uma conclusão distinta da sua a partir dos mesmos dados. Contra isso ele só poderá apontar seu próprio estado mental àquele que não se sentiu impulsionado a suspender o juízo após a mesma investigação.

O pirrônico, de acordo com a definição dada, somente suspende o juízo quando diante da equipolência entre duas teses. A pergunta natural é se existe essa equipolência entre as teorias que visam resolver o problema de Gettier. A resposta parece ser afirmativa, mas algumas considerações são necessárias. Há que se admitir que nem todas as teorias ou análises do conhecimento têm contra si casos-Gettier com a mesma cogência. De acordo com a avaliação dos exemplos levada a cabo nesta pesquisa, diversos deles sofrem de ambiguidades na classificação como legítimos casos-Gettier. Contudo, isso não torna menos verdadeiro o fato de que a literatura reúne exemplos claros e inequívocos em todas essas teorias.

Tomado isoladamente, o fato de que até hoje nenhuma das teorias do conhecimento que tentaram resolver o problema de Gettier foi bem sucedida não dá direito para a inferência segundo ao qual jamais existirá uma solução para o mesmo. O máximo que se poderia afirmar é que até o momento nenhuma análise foi capaz de debelar a ameaça de Gettier. Nesse ponto, todas as teorias se equivaleriam em seu fracasso. Por conseguinte, um investigador diligente estaria no direito de suspender seu juízo até nova evidência.

Não obstante, se a tese sobre a inescapabilidade e imprevisibilidade dos casos-Gettier apresentada na seção anterior a esta estiver correta, nenhuma teoria do conhecimento pode criar mecanismos defensivos eficientes contra eles. Não é possível se defender de um acontecimento ou prever sua ocorrência se ele não é fruto de nada além do acaso cego e caótico. Sob essa ótica, toda teoria ou análise do conhecimento se equivale na impotência de guardar-se contra Gettier. Assumindo que a situação seja realmente a que aqui foi descrita e que haja essa “equivalência na derrota”, o problema de Gettier conduz ao ceticismo?

A resposta é não. E isso precipuamente devido à natureza do problema de Gettier. Não há razão para condenar uma teoria somente porque ela está sujeita aos imprevistos do acaso. Qualquer teoria, científica ou filosófica, que esteja minimamente relacionada ao cambiante e complexo mundo externo estará sujeita à irracionalidade ocasional dos eventos fortuitos. É mister aceitar esse inelutável aspecto do real e não simplesmente exigir que a capacidade teórica do homem consiga prever e evitar aquilo que é puramente irracional e casual.

A lição que deve ser tirada do problema de Gettier é a ciência de mais uma faceta da falibilidade do aparelho cognitivo humano e não a confutação de toda possibilidade de conhecimento. O sujeito conhecedor não pode prever nem quando, como, onde ou mesmo se um dia será vítima de um caso-Gettier. Mas ele sabe também que sua ocorrência é fugaz, sem nenhuma consequência prática e incapaz de invalidar a confiabilidade de qualquer método de conhecimento. O acaso atinge essas teorias não como um defeito intrínseco deduzido de suas premissas, mas na qualidade de um acontecimento possível dentro do real.

Todavia, existem ainda alguns comentários importantes a serem feitos. Suponha-se, por hipótese, um investigador diligente que tenha analisado o problema de Gettier, as soluções contidas na literatura sobre ele e a argumentação até aqui apresentada e que mesmo assim chegue à conclusão de que a falha na resolução do problema significa um questionamento importante da capacidade humana para a verdade. A pergunta que se impõe é: a partir desse contexto, Gettier pode conduzir ao ceticismo?

A resposta, dessa vez, é ambígua. O cético não afirma sequer a validade das regras de inferência lógica que utiliza, por isso o máximo que poderá dizer é que da forma como as coisas lhe aparecem há uma equipolência entre as teorias construídas para resolver o problema de Gettier e que suspende o juízo no que concerne à escolha entre elas. Certamente ele evitará defender a impossibilidade do conhecimento para não cair no dogmatismo negativo e suspenderá o juízo sobre a questão.

Cumprе notar que essa mesma suspensão é a resposta-padrão dos pirrônicos nas suas polêmicas contra os acadêmicos. Enquanto estes negavam o conhecimento, como eram usualmente acusados, aqueles se limitavam a humildemente suspender o juízo. A resposta não parece satisfatória. Defender a teoria da absoluta

impossibilidade do conhecimento significa indubitavelmente cair numa autocontradição. Mas a suspensão do juízo não é uma saída muito melhor porque significa admitir subrepticamente a possibilidade da resposta negativa.

O sujeito S pode suspender o juízo quanto à existência ou não de vida extraterrestre. Pode fazê-lo igualmente sobre a questão da existência de Deus, da vida após a morte ou da divisibilidade infinita da magnitude. Em nenhum desses casos há problemas em se cogitar a possibilidade de uma resposta negativa. No caso do conhecimento, a suspensão significa a admissão da possibilidade da resposta negativa que é, por sua natureza, contraditória. Se o sujeito S afirma que não sabe se há conhecimento, ele se compromete com a ideia da possibilidade de um estado de coisas no qual um sujeito pode afirmar a impossibilidade do conhecimento. Mas se comprometer com isso é admitir a contradição como possibilidade.

A diferença entre o caso do conhecimento e os outros casos é que estes se referem a fatos particulares onde o agnosticismo é local e circunstancial. Cogitar a impossibilidade do conhecimento, ainda que no contexto da mera suspensão do juízo, é pôr em questão a capacidade que torna possível investigar qualquer coisa. A mera suspensão do juízo nesse quesito significa aceitar uma disjunção na qual um dos elementos é uma impossibilidade. Ou bem se afirma o conhecimento ou bem se nega o conhecimento. Negá-lo leva a uma contradição performativa, então não resta outra opção senão afirmá-lo. Suspender o juízo é considerar como ainda indefinida essa disjunção, é afirmar que não se tem elementos para decidi-la, mesmo sabendo que a negação é performativamente contraditória e, por isso mesmo, impossível de ser racionalmente sustentada. *Tertium non datur*.

O cético argumenta que todas as suas declarações, por mais dogmáticas que pareçam, são meras descrições de seu estado mental. Em outros termos, o pirrônico só verbaliza o que se impõe a ele irresistivelmente, sem que com isso deseje fazer qualquer afirmação peremptória sobre o real. Usando um termo caro a Oswaldo Porchat, o cético utiliza a linguagem na sua dimensão não-tética. Ele não afirma como as coisas são, mas como as coisas lhe aparecem. Esse modo esquivo do cético visa impedir qualquer possibilidade de refutação e, por isso, torna-se impossível sua refutação. Mas a causa disso não é uma pretensa inviolabilidade de sua armadura argumentativa, mas sim a sua constantemente renovada recusa a pôr-se em combate.

Contra qualquer argumento que seja usado por seu adversário, o pirrônico sempre pode “dar um passo atrás” e retirar de suas declarações qualquer peso afirmativo simplesmente suspendendo o juízo. Através dessa estratégia, ele é capaz sempre de alegar que humildemente só declara seu estado mental e não postula qualquer pretensão à verdade. Essa mesma resposta é estendida, como bem mostrou Burnyeat, até mesmo às regras lógicas e racionais que estão na base do próprio discurso argumentativo-racional. Não é necessário salientar aqui o quanto essa manobra é defectiva.

A postura demissionária do ceticismo tem seu preço. Recusando-se ao combate filosófico, o pirrônico se abstém das fadigas da luta e espera com isso alcançar a quietude ou imperturbabilidade. Mas, ao mesmo tempo, ele se condena ao mutismo estéril. Não é capaz de dizer nada além de um desinteressante relatório de seu estado mental momentâneo ou conselhos de prudência inócuos. Por essa razão não existe (seria melhor dizer que não é possível existir) uma escola cética, mas somente um estado cético.

Nesse estado, o sujeito S não consegue decidir-se entre duas ou mais alternativas teóricas formuladas como respostas possíveis a uma determinada questão. Por causa disso, sente-se irresistivelmente impelido a suspender o juízo sobre a questão. Essa suspensão não é mais do que momentânea, ela se refere ao estado atual de S e não o compromete com qualquer ideia de insolubilidade do problema a que se dedicou a investigar. O máximo que S pode afirmar é que, até o momento, nenhuma solução se apresentou a ele com evidência e força suficientes para convencê-lo. Não significa que no futuro, ou mesmo no segundo seguinte, uma nova investigação o conduza a uma resposta positiva.

Qualquer investigador honesto acharia racional a atitude de S na situação em que se encontra. Não havendo evidências suficientes para uma decisão, deve-se suspender o juízo e continuar buscando a resposta. Nesse ínterim, a regra de agir não-dogmaticamente segundo as leis e os costumes é uma solução adequada. Contudo, se é isso que o ceticismo pode afirmar, então se confirma patentemente sua total irrelevância. Pode-se mesmo questionar a necessidade de chamar de cético alguém que esteja passando por uma experiência do gênero descrito no parágrafo anterior.

A despeito das declarações e protestos dos pirrônicos e neopirrônicos, o ceticismo sempre foi uma tentativa enrustida de negação do conhecimento. O que impediu e impede uma afirmação clara nesse sentido é tão somente a consciência da contradição performativa envolvida nela. O cético então pretende se equilibrar numa linha tênue entre a subreptícia negação do conhecimento e a recusa consciente em formular essa mesma negação em termos de uma teoria filosófica. É aí que a suspensão do juízo entra como uma estratégia visando camuflar as intenções reais do partidário do pirronismo. Como a contradição implicada na afirmação da impossibilidade do conhecimento só se efetiva no momento em que o sujeito a declara na forma de uma teoria, então o cético considera que a não-declaração ou a declaração sem pretensões téticas é suficiente para evitar a sua refutação. Se nossa argumentação estiver correta, nem mesmo esse é um artifício possível.

O ceticismo retira sua atração justamente dessa ambiguidade que torna impossível sua refutação como uma teoria filosófica comum. A irrefutabilidade é frequentemente tomada como evidência da verdade de uma tese. Não é difícil demonstrar que essa suposição comum é errônea. Alguém pode afirmar a tese segundo a qual “há um livro que contém todos os segredos do mundo” e alegar, com justiça, que ela é completamente irrefutável. Isso porque não existem meios de negar que, ainda que até hoje não se tenha encontrado tal livro, nada impede que ele exista em algum canto do universo ainda inexplorado. Certamente esse fato não permite a inferência da verdade dessa tese.

A irrefutabilidade do ceticismo provém de sua reiterada recusa a afirmar qualquer tese. Ela é análoga à invencibilidade de um lutador que jamais entrou em um combate que não fosse simulado. Sem dúvida, ninguém daria um cinturão de campeão a um lutador desse gênero. Da mesma forma, a pretensa irrefutabilidade do ceticismo não permite que daí se infira sua verdade. O pirronismo é, na verdade, a recusa sistemática da possibilidade da refutação.