



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**TEORIAS CONTEXTUALISTAS EM
EPISTEMOLOGIA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Patricia Ketzer

**Santa Maria, RS, Brasil
2010**

TEORIAS CONTEXTUALISTAS EM EPISTEMOLOGIA

por

Patricia Ketzer

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Analítica e Continental, Linha de Análise da Linguagem e Justificação, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina

**Santa Maria, RS, Brasil
2010**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

TEORIAS CONTEXTUALISTAS EM EPISTEMOLOGIA

elaborada por
Patricia Ketzer

como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Albertinho Luiz Gallina, Prof. Dr.
(Presidente/ Orientador)

Felipe Matos Muller, Prof. Dr. (PUC-RS)

Carlos Sartori, Prof. Dr. (UFSM)

Santa Maria, 30 de agosto de 2010.

A todas (os) aquelas (es) a quem o conhecimento foi negligenciado em prol de uma ãuniversalidadeö que é, na verdade, parcialidade dissimulada.

AGRADECIMENTOS

A **Elzira Weidmann Ketzer** e **Valter Ketzer**, por estarem sempre ao meu lado, pelo amor incondicional e, paciência e apoio ilimitados, por sempre terem me incentivado a estudar e terem feito disto preferência na minha e em suas vidas.

Ao meu **orientador Albertinho Luiz Gallina**, por me ensinar a pensar filosoficamente, pela paixão inspiradora que tem pela Filosofia, em geral, e pela epistemologia, em particular, sem seu apoio este trabalho não teria se concretizado.

A **Adi Veck Ketzer**, **Arnhold Rudolf Ketzer**, **Arnaldo Ketzer**, **Erni Teresinha Ketzer**, **Mara Leandra Ketzer** e **Janete Ketzer**, pelas mãos sempre estendidas e presenças constantes.

A **Manuella Ketzer Cassiano** e a **Amady Ketzer Werle**, pelos sorrisos que proporcionaram, proporcionam e proporcionarão.

Aos meus **amigos**, aos que tomaram outros rumos e aos que permaneceram até o fim desta jornada, aos que seguem caminhos diferentes a partir daqui e aos que vão comigo sempre.

A **Marly Milke**, minha eterna **professora**, com quem partilho muitos de meus ideais e a **Elenir Mousquer**, pelas lições de solidariedade e altruísmo.

A **Tatiana de Mello Ribeiro**, **Renato Cruz**, **Ivonei Freitas da Silva**, **Fabiane Breitenbach**, **Saulo Eduardo Ribeiro**, **Marlei Zuse Camilio**, **Rebeca Paloma** e **Alexandre de Mello Ribeiro**, simplesmente *amigos*, pessoas que a gente não esquece.

A **Daniele Ferreira Frizzo** e a **Mirelle Pretto da Silva**, por uma amizade que nem o tempo, nem a distância afetaram.

A **Grazieli Cardoso da Silva**, pelos sonhos sonhados juntos, os realizados e os irrealizáveis, e a **Aldo Amaral**, a quem respeito e considero apesar das diferenças.

A **Sabrina Campanaro Almeida**, **Fabiane Vanessa**, **Ana Paula Neves** e **Michelle Budke** pelas lições de responsabilidade, comprometimento e seriedade que me transmitiram, cada uma a sua maneira.

A **Endrigo Corso Longhi**, **Artur Aguiar Weidmann** e **Andrei Viera Cerentine** que tornaram mais fácil o processo de adaptação em Santa Maria.

A **Simone Freitas da Silva Gallina** e **Débora Fontoura de Oliveira**, pelo apoio e incentivo na realização deste trabalho.

Aos **companheiros da Casa do Estudante Universitário II**, em especial a **Paula Barbosa**, **Susan Deisi**, **Pedro Silveira** e **David Samuel Martini Martins**.

Aos **colegas** do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, em especial a **Marlon Henrique Teixeira**, **Patrícia Mino Ferrari** e **Lauren Lacerda Nunes**.

Ao **Professor Dr. Carlos Augusto Sartori** e ao **Professor Dr. Felipe Matos Muller** pela leitura e arguição deste trabalho.

A **Capex**, por ter financiado esta pesquisa.

A razão e a ciência não podem excluir a pluralidade de idéias,
métodos e formas de vida.

Paul Feyerabend

RESUMO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TEORIAS CONTEXTUALISTAS EM EPISTEMOLOGIA

AUTORA: PATRICIA KETZER

ORIENTADOR: ALBERTINHO LUIZ GALLINA

Data e local da defesa: Santa Maria, 30 de agosto de 2010.

Historicamente a epistemologia tem definido conhecimento como universal e infalível. Mas a tradição não deu conta de resolver de forma suficientemente satisfatória as questões colocadas pelos céticos, tais como o questionamento da existência do mundo externo à mente, o argumento da ilusão e do erro, entre outros. Diante disso, reformulações no conceito de conhecimento têm sido admitidas, dando origem a novas abordagens em Epistemologia. Entre as novas abordagens propostas estão as teorias externalistas, sendo que o externalismo é a defesa de que aquele que crê não precisa ter acesso às razões que justificam suas crenças. Além disso, algumas destas novas propostas defendem que o conhecimento é falível, e nossas crenças são anuláveis e revisáveis, ou seja, são teorias falibilistas. Dentre as novas teorias epistêmicas encontra-se o contextualismo. As teorias contextualistas apresentam uma série de formulações divergentes, mas todas concordam que conhecimento é relativo ao contexto em que está inserido e no qual é discutido. Os contextualistas acusam a epistemologia tradicional de ignorar os diferentes contextos em que há conhecimento, ao tomar como padrão um contexto epistemológico altamente rigoroso, que regula o conhecimento em qualquer circunstância. Segundo os defensores do contextualismo, o simples fato de considerar as diferenças contextuais já eliminaria o ceticismo. Este trabalho pretende mostrar que o contextualismo corresponde a uma nova forma de compreender o conhecimento em epistemologia e, para tal, reformula os principais conceitos da tradição. O contextualismo compreende conhecimento de uma forma prática, defende que as normas sociais devem ser levadas em conta na epistemologia e, sobretudo, opõe-se às objeções céticas.

Palavras-chave: Epistemologia; Contextualismo; Contextos; Ceticismo.

ABSTRACT

MASTER'S DISSERTATION
POSTGRADUATE PROGRAM IN PHILOSOPHY
FEDERAL UNIVERSITY OF SANTA MARIA, RS, BRAZIL

CONTEXTUALIST THEORIES IN EPISTEMOLOGY

AUTHOR: PATRICIA KETZER

ADVISOR: ALBERTINHO LUIZ GALLINA

Date and place of defense: Santa Maria, August 30, 2010.

Historically epistemology has defined knowledge as universal and infallible. However, tradition has not accounted for solving in a sufficiently satisfactory way the issues posed by skeptics such as the question of existence of an external world outside the mind, the argument from illusion and from error, among others. Consequently, reformulations of the concept of knowledge have been proposed, developing new approaches to Epistemology. Externalist theories are found among the new approaches proposed, whereby externalism is the defense that the one who believes does not need to have access to the reasons that justify his/her beliefs. Moreover, some of these new proposals defend that knowledge is fallible, and that our beliefs are nullified and in need of revision, that is, they are theories of fallibility. Contextualism is to be found among the new epistemic theories. Contextualist theories hold a series of divergent formulations, but they all agree that knowledge is relative to the context that it is inserted and in which it is discussed. Contextualists accuse traditional epistemology of ignoring the different contexts in which there is knowledge by assuming as a standard a highly strict epistemological context that regulates knowledge in any circumstance. According to defenders of contextualism, the simple fact of considering the contextual differences would eliminate skepticism. This work intends to show that contextualism corresponds to a new way of comprehending knowledge in epistemology, and in doing so, it reformulates the main concepts of tradition. Contextualism comprehends knowledge in a practical way, defending that the social norms should be taken into account in epistemology, and especially it opposes skeptical objections.

Key words: Epistemology; Contextualism; Contexts; Skepticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO	15
1.1 Justificação epistêmica.....	16
1.2 Fundacionalismo tradicional	18
1.2.1 Teorias infalibilistas	19
1.2.2 Internalismo	24
1.3 Fundacionalismo modesto.....	33
1.3.1 Teorias falibilistas	34
1.3.2 Externalismo	36
2 TEORIA EPISTÊMICA CONTEXTUALISTA.....	48
2.1 Contextualismo de padrões	48
2.2 Abordagem de alternativas relevantes	60
2.3 Contextualismo epistêmico: uma abordagem a partir de projetos epistêmicos.....	71
3 O PROBLEMA DO CÉTICISMO	84
3.1 O ceticismo e as novas abordagens epistemológicas	93
CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

Na história da Filosofia, conhecimento tem sido concebido como universal e infalível, e justificação como uma cadeia de crenças, ligadas uma a outra por inferência (fundacionalismo). O fundacionalismo que defende que as bases do conhecimento são as percepções tais como elas aparecem ao sujeito, é confrontado com a objeção de que torna o conhecimento privado. Além disso, ao tentar propor uma solução ao problema do regresso infinito, detendo-o com crenças básicas justificadas, os fundacionalistas têm de explicar que propriedade estas crenças possuem que as torna básicas, e como a sua justificação é transmitida para outras crenças.

As teorias da justificação fundacionalistas de tipo mais forte são internalistas, ou seja, defendem que o conhecedor tem de ter acesso às razões que justificam suas crenças. Mas, se a concepção internalista considera necessário que para haver justificação o sujeito tenha que *saber* que tem uma crença justificada, então o internalismo parece tornar o conhecimento demasiado difícil, quase inalcançável, pois exige que dentro da justificação das crenças seja requerido conhecimento. Isto dá origem a uma definição circular, visto que define justificação a partir de termos epistêmicos, como *saber*. Se a justificação é condição necessária para o conhecimento, como requerer conhecimento para que se tenha justificação? E esta é apenas uma das objeções dirigidas ao internalismo, as teorias tradicionais deixam muitas lacunas frente às objeções céticas a elas direcionadas.

A pergunta mais básica da epistemologia é: *o que podemos conhecer?* Para respondê-la é preciso levar em conta as objeções levantadas pelo ceticismo. O ceticismo pode ser voltado para o conhecimento, negando que sejamos capazes de conhecer, ou para a justificação, negando que sejamos capazes de justificar nossas crenças. O ceticismo sobre conhecimento, em sua forma mais radical, afirma que não somos capazes de conhecer nada, mas, assim formulado, ele é facilmente refutável, pois se não podemos conhecer nada, não

conhecemos, tampouco, esta afirmação. O ceticismo filosoficamente mais interessante é aquele que nega que tenhamos critérios racionais para defender uma crença em detrimento de todas as outras, ou seja, nega que possamos dar razões suficientemente boas para justificar nossas crenças. É este último tipo que tem atingido as teorias epistemológicas de forma mais contundente, frente a isto, reformulações no conceito de conhecimento têm sido admitidas, dando origem a novas abordagens epistemológicas.

Algumas destas novas abordagens apresentam uma proposta externalista, ou seja, o conhecedor não precisa ter acesso às razões que justificam suas crenças. Dentre estas teorias externalistas encontra-se o contextualismo; o contextualismo é a defesa de que conhecimento é relativo ao contexto em que está inserido e no qual é discutido. Existe uma série de formulações contextualistas divergentes, mas todas concordam que em alguns contextos se requer mais daquele que crê para considerá-lo conhecedor, e em outros, pouco ou nada é exigido.

O contextualismo tem sido proposto como alternativa ao ceticismo e às teorias tradicionais de justificação, pois, não tem de enfrentar a objeção de regresso infinito, ou de circularidade viciosa, já que o que determina se a pessoa está justificada é o contexto. Também não enfrenta a objeção de que o conhecimento é privado, pois ao contrário, considera as normas sociais de um povo, ou comunidade, para atribuir conhecimento. Ainda, como resposta ao ceticismo o contextualismo afirma que a epistemologia tradicional ignora os diferentes contextos em que a justificação ocorre, ao tomar como padrão um contexto epistemológico altamente rigoroso, que regula a justificação em qualquer circunstância. Segundo os defensores do contextualismo, o simples fato de considerar as diferenças contextuais já eliminaria o ceticismo.

Dentre as teorias contextualistas podemos citar o contextualismo de padrões, formulado por David Annis; o contextualismo de alternativas relevantes, proposto por Fred Dretske, e a abordagem de projetos epistêmicos, formulada por Antonia Barke, entre outras. O contextualismo de padrões defende a existência de crenças que são aceitas naturalmente por qualquer membro do contexto em questão, são as crenças contextualmente básicas, estas crenças variam em decorrência dos contextos em que são enunciadas. O contexto possui regras que o constituem, e são estas regras que regulam os padrões de justificação e possibilitam que a mesma afirmação esteja ora justificada, ora não.

Frente a determinado contexto uma pessoa pode saber que *p*, mas quando o contexto muda este conhecimento pode tornar-se muito deficiente. Os padrões para atribuição de conhecimento variam conforme o contexto-inquisitivo. O contexto-inquisitivo é constituído a

partir das objeções apresentadas às crenças, essas objeções, entretanto, também são contextuais, o indivíduo tem de estar apto a responder as objeções que lhe forem levantadas apenas segundo as normas do contexto em que está inserido. As objeções somente serão legítimas quando surgirem no mesmo contexto que a afirmação de conhecimento, elas tem que ser fruto de uma dúvida real, de inquietações que surgem em situações reais.

As mudanças de contexto alteram as normas de justificação, bem como as objeções levantadas, que são fortalecidas ou enfraquecidas acompanhando o contexto, quem levanta as objeções é um grupo objetor apropriado ao contexto em questão. O grupo objetor deve ser composto por indivíduos que partilham das mesmas crenças básicas, devem fazer parte do mesmo contexto que a pessoa que profere a crença. Dependendo do contexto inquisitivo as normas são baixas, e se requer pouco ou nada para justificar uma crença, mas as normas podem elevar-se.

Uma das críticas levantadas a essa abordagem é a de que se trata de um relativismo, pois se a justificação é relativa às práticas e normas sociais ela não pode ser criticada, diz-se que isto é o mesmo que tornar a justificação subjetiva. Ou que, se estar justificado é estar conforme os padrões epistêmicos da comunidade, teremos que considerar justificadas crenças muito duvidosas, e aceitá-las como justificadas é torná-las razoáveis, ao menos no contexto em questão. Em formulações contextualistas é comum afirmar que não há padrões ou regras que possam transcender o contexto, isso leva a objeção de \neg padrões competindo, segundo a qual o contextualismo não fornece critérios de justificação quando há mais de uma comunidade envolvida.

A teoria das alternativas relevantes, formulada por Fred Dretske, consiste na concepção de que S sabe que p se, e somente se, S é capaz de lidar com todas as alternativas relevantes referentes à p. Dretske propõe a teoria das alternativas relevantes como uma forma de enfrentar o ceticismo, as objeções céticas têm força apenas porque o cético levanta alternativas que muitas vezes são irrelevantes para o contexto em que a crença foi proferida. A pessoa que profere a crença só tem de estar apta a refutar as alternativas relevantes para crença em questão, se uma objeção levantada é irrelevante, a pessoa não precisa ser capaz de lidar com ela.

Esta concepção contextualista nega que aquele que crê tenha que \neg saber que sabe, pois se trata de uma postura externalista, que dispensa o acesso à justificação e nega, também, o princípio de fechamento, que diz que as coisas que sabemos são implicadas por outras coisas que sabemos, ou ao menos devemos saber. Assim, coloca-se como solução ao

ceticismo, pois nega que tenhamos que responder às objeções céticas para estarmos de posse de conhecimento, quando proferimos crenças cotidianas.

O Contextualismo de Alternativas Relevantes é questionado por não fornecer critérios que determinem o que é relevante e o que é irrelevante em cada contexto, não se define, com precisão e generalidade, o que torna uma alternativa relevante. Além do que, por pressupor o abandono do princípio de fechamento, foi motivo de muitas controvérsias.

O contextualismo proposto por Antonia Barke estabelece um critério racional dentro dos diferentes contextos. Segundo a autora, a incompletude de nosso sistema de crenças pode nos suscitar questões, que nos levarão a preencher as lacunas deste sistema. Estas questões são cruciais ao nosso empenho epistemológico, pois geram e estruturam perguntas. A existência de uma questão gera naquele que crê a motivação para respondê-la e para buscar respostas formula-se uma pergunta que expresse a questão, esta pergunta vai ser respondida através de um método. Um bom método deve conduzir aos objetivos prescritos na maior parte das vezes, para isto determinadas condições iniciais e limites devem ser preenchidas, métodos epistêmicos são um subconjunto de nossos métodos, que servem a objetivos epistêmicos.

Nossa vida é repleta de projetos, dentre os quais muitos deles são projetos epistêmicos, podemos ter projetos epistêmicos dos quais damos conta em poucos segundos, e outros que levam uma vida toda e podem ficar inacabados. Além disto, os projetos epistêmicos podem ser individuais ou coletivos, comuns e mundanos e em contrapartida complexos e sofisticados, eles são constituídos de uma série de perguntas individuais, quanto mais longos e complexos, maior número de perguntas o constitui.

Quando formulamos um método para responder a uma pergunta temos que supor que uma série de condições está preenchida, esta suposição não precisa, necessariamente, ser consciente e muitas vezes assumimos métodos e tomamos como preenchidas certas condições sem sequer nos darmos conta, isto acontece em projetos epistêmicos menores.

Em geral, uma série de suposições são levantadas frente a uma questão, admitindo-se que uma delas seja objetada, é preciso responder a esta objeção. Barke apresenta três modos de fazê-lo: pode-se argumentar pela plausibilidade da suposição, mas apenas se não há evidências contra ela; pode-se escolher outro método para investigar a questão, que não leve em conta a suposição questionada; ou pode-se investigar se a suposição consegue enfrentar a objeção. Se ela é capaz de refutar a objeção, a pergunta inicial permanece, e o contexto não se altera; se ela não for capaz, outro método faz-se necessário, e o contexto é alterado.

Uma das críticas direcionadas a esta teoria é a de que ela é internalista. Teorias externalistas dispensam a exigência de que a pessoa que crê tenha que ter acesso às razões

para crer, e dispensam inclusive que aquele que crê tenha que saber, ou acreditar, que sabe. Mas, na teoria de Barke, a pessoa tem que fazer uma suposição de modo a dar início a um projeto epistêmico, ora, para fazer uma suposição é preciso ter conscientes uma série de crenças, e ser capaz de acessá-las.

Quando se apresenta o contextualismo como resposta ao ceticismo a principal objeção que se tem de enfrentar é a de que ele configura mais uma aceitação do ceticismo do que propriamente uma solução. Visto que as abordagens contextualistas, em geral, afirmam que em contextos cotidianos nosso conhecimento está garantido, mas em contextos mais rigorosos temos de considerar as objeções céticas, e deste modo não sabemos a maior parte das coisas que julgávamos saber. Entretanto, o contextualismo é uma teoria do conhecimento, a maioria dos contextualistas defende um contextualismo do conhecimento, e não um contextualismo da justificação. E o ceticismo filosoficamente mais interessante é direcionado a justificação.

Para que o contextualismo seja uma teoria aceitável, que apresente soluções razoáveis aos problemas epistemológicos, é necessário explicitar as reformulações conceituais que ele propõe, entre elas, o contextualismo reformula o conceito de justificação e de sujeito. A teoria contextualista só pode ser compreendida tendo-se em mente estas reformulações, para apresentá-las partiremos, no primeiro capítulo, das perspectivas mais tradicionais em epistemologia, tais como o fundacionalismo de tipo forte, que defende a infalibilidade das crenças básicas e o internalismo e, apresentaremos também as tendências mais contemporâneas, que sugerem um enfraquecimento do fundacionalismo, como a teoria falibilista e as perspectivas externalistas em justificação. Explicitaremos as visões tradicionais e os conceitos propostos por estas, com o objetivo de, a partir dos problemas que se colocam frente a estas teorias, apresentar uma reformulação, que começa com o enfraquecimento do fundacionalismo e segue até as propostas contextualistas, no segundo capítulo, que propõem uma compreensão de conhecimento bem diversa da tradição.

No segundo capítulo, explicitaremos três teorias epistêmicas contextualistas, são elas: o contextualismo de padrões, formulado por David Annis, o contextualismo de alternativas relevantes, proposto por Fred Dretske, e a abordagem de projetos epistêmicos, formulada por Antonia Barke. E apresentaremos as principais objeções direcionadas a cada uma delas. A abordagem de David Annis, proposta em seu artigo *A Contextual Theory of Epistemic Justification*, ressalta a importância de considerar as normas sociais relativas a um povo, ou comunidade, quando atribuímos conhecimento. Fred Dretske, em *Epistemic Operators*, afirma que as alternativas céticas são irrelevantes, e que deste modo, nossas afirmações diárias de conhecimento estão garantidas, mas para tal sugere a negação do princípio de

fechamento epistêmico, o que gera grande furor entre os filósofos, que entendem ser o abandono do fechamento um preço muito alto a se pagar. Antonia Barke se propõe a formular uma teoria que seja, de fato, um contextualismo epistêmico, por ter preocupações e motivações epistêmicas, sugerindo assim, a crítica de que as abordagens anteriores não eram epistêmicas, por serem reguladas por padrões conversacionais.

O terceiro capítulo consiste em uma explanação do ceticismo, e dos argumentos céticos que inviabilizam o conhecimento e sugere-se o contextualismo como alternativa a estes problemas. Para tal, colocam-se as principais críticas céticas direcionadas às teorias tradicionais e posteriormente ao contextualismo, e apresentam-se as respostas contextualistas a estas críticas, centrando-se principalmente nas reformulações conceituais sugeridas pelo contextualismo.

1 DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO

A pergunta acerca do que é o conhecimento é uma questão filosófica que pertence ao campo da epistemologia. Desde Platão, conhecimento foi considerado *crença verdadeira justificada*. Esta definição, denominada definição tripartite, é ainda assumida em epistemologia, apesar de muitas controvérsias. Tal definição não se ocupa de conhecimentos do tipo saber-fazer, por exemplo, saber pintar um quadro, ou saber cozinhar. Nem do conhecimento por contato, como conhecer Santa Maria, ou conhecer Sócrates. Trata exclusivamente do tipo conhecimento-de-que, conhecimento proposicional. É uma definição que analisa as condições necessárias e suficientes para que haja conhecimento e apresenta a crença, a verdade e a justificação, sendo que cada uma é condição necessária e, em conjunto, formam uma condição suficiente.

A primeira condição para se estar de posse de conhecimento é a crença. Por que é preciso crer para conhecer? Um exemplo pode auxiliar na compreensão desta condição: dizer ~~Sei~~ que o homem esteve na lua, apesar de não acreditar, consegue expressar a importância que a crença possui na definição, através da estranheza que causa a afirmação de conhecimento, acompanhada da negação da crença. Como poderíamos conhecer algo sem acreditar que se trata de algo verdadeiro? Não parece sem sentido afirmar conhecer algo, porém não acreditar nisto?

Os seres humanos têm um sistema de crenças vasto e complexo. Será que podemos dizer que tudo aquilo que cremos é conhecimento? As pessoas possuem crenças diferenciadas. Considerando, por exemplo, a crença, acima mencionada, de que o homem foi à lua. Há pessoas que acreditam que isto não passou de uma farsa, enquanto outras acreditam que a missão Apolo 11 foi bem sucedida. Poderemos considerar que ambas as crenças são conhecimento? Tratando-se de afirmações contraditórias, não podemos assumir ambas como conhecimento. Qual o critério então? Entre nossas crenças há muitas que são falsas, mas se

são falsas não são conhecimento, não se pode conhecer falsidades. Por isso, é preciso incluir a verdade como a segunda condição necessária para o conhecimento. Mas crença verdadeira é suficiente para se estar de posse de conhecimento?

Dentre nossas inúmeras crenças, algumas podem se revelar verdadeiras, mas isso não basta para que sejam conhecimento. Que uma de nossas crenças se revele verdadeira por sorte ou acaso, não a torna conhecimento e para que haja conhecimento é necessário que a pessoa possua mais do que crença verdadeira, ela precisa ter razões para crer. Diante disto, a terceira e última condição necessária é a da justificação. Pensou-se, durante muito tempo, que as três condições se adequadamente cumpridas, constituíam conhecimento. Ao longo da história da epistemologia inúmeras definições de ‘crença’ foram propostas, a ‘verdade’ foi considerada objetiva, porém a ‘justificação’ é o conceito que mais causa divergências, havendo uma série de teorias explicativas.

1.1 Justificação epistêmica

Jus, em latim significa direito, no caso da justificação epistêmica, direito de crer em algo. A justificação epistêmica é baseada em provas, garantias para crer. É uma autorização para afirmar ‘Eu sei que p’. Quando proferimos afirmações deste tipo é comum termos que apresentar razões que a justifiquem, garantias de que a afirmação é realmente conhecimento. Conforme Moser, Mulder e Trout (2004, p. 85):

O conhecimento verdadeiro não tem como únicas condições a verdade e a crença; é preciso que se estabeleça uma relação apropriada entre a satisfação da condição de crença e a satisfação da condição de verdade. Segundo a abordagem tradicional, isso significa que, para que um conhecedor tenha um conhecimento genuíno, ele precisa ter ‘índícios suficientes’ de que a proposição é verdadeira. Em outras palavras, para que haja conhecimento, é necessário que as crenças verdadeiras sejam justificadas: de acordo com a concepção tradicional a justificação é uma condição do conhecimento.

Esta terceira condição é motivo de muitas controvérsias na epistemologia contemporânea. Se estar justificado é ter garantias suficientes para crer que p, então temos que responder: o que são estas garantias? Eles são as provas que temos para crer que p, as razões nas quais baseamos nossas crenças. Uma crença justificada é uma crença na qual estamos epistemicamente assegurados a crer.

Tradicionalmente, dividiu-se a justificação epistêmica em dedutiva e indutiva. A dedutiva consiste no tipo de justificação em que a crença proferida deriva logicamente das premissas que lhe servem de apoio, que são usadas para justificá-la. Este tipo de justificação apresenta uma garantia assegurada mediante as leis da lógica. É impossível que uma proposição derivada de uma justificação dedutiva seja falsa. Já a justificação indutiva indica apenas uma probabilidade da crença ser verdadeira. A justificação da crença não deriva necessariamente das premissas que a justificam.

Justificação epistêmica tem sido concebida pela tradição como a capacidade de fornecer boas razões para crença que se quer defender. Ao afirmar ‘eu sei que p ’ o sujeito tem que apresentar razões que justifiquem essa afirmação. Como ‘eu sei que p ’? Com base em q , mas o que justifica q ? r , e o que justifica r ? Pode-se notar que a busca por razões acarreta em um regresso. Há, na literatura clássica, três formas de conceber o regresso, são elas: o regresso infinito, a circularidade e a arbitrariedade.

No caso de uma cadeia infinita de razões se torna impossível saber em que momento a afirmação de conhecimento está justificada. Ao fazermos uma afirmação do tipo ‘Eu sei que p ’, em decorrência de q o cético questionará q e assim sucessivamente. Quando recorremos a q para mostrar que p é justificada, só mostramos que p é justificada se q for justificada. A primeira crença não se justifica se a última não estiver justificada. Mas, se uma crença justifica a outra, o que justifica esta última? Quando a resposta é outra crença, a justificação segue *ad infinitum*. Como saber onde parar de pedir por razões? Se admitirmos que a cadeia de justificação vá ao infinito, teremos que explicar como seres humanos finitos podem ser capazes de recorrer a uma série infinita de razões para justificar qualquer uma de suas afirmações.

Suponhamos então que a cadeia de razões pare em certo ponto, como se dá esta parada? Ela não pode ser indefinida e arbitrária. Quais critérios a justificam? Uma crença injustificada não pode justificar as crenças posteriores. A cadeia também não pode ser circular, se recorremos a q para justificar p , não podemos recorrer a p para justificar q . Isto consiste em uma falácia denominada *petição de princípio*, segundo a qual se adota a conclusão que se pretende provar como premissa para prová-la. Se assim o for nenhuma crença da cadeia encontra-se justificada, teremos uma circularidade viciosa.

A primeira tentativa de solucionar estas questões foi o fundacionalismo. Segundo a teoria fundacionalista, a cadeia de razões é detida por um alicerce que fornece sustentação para todas as outras crenças. O regresso é assim, detido por crenças justificadas.

1.2 Fundacionalismo Tradicional

Os defensores do fundacionalismo afirmam que há dois tipos de crenças: as básicas e as não básicas. As crenças básicas são capazes de justificar as não básicas, elas formam um alicerce, que sustenta toda a cadeia de crenças. As crenças não básicas se organizam de forma condicional e assimétrica, formando uma espécie de edifício (metáfora utilizada pelos fundacionalistas para definir o conhecimento), que tem como alicerce as crenças básicas. A ligação entre as crenças se dá através de inferência, a inferência é um modo de passar das premissas à conclusão através de um caminho aceitável, assim, as premissas têm que ser justificadas se quiserem dar origem a uma conclusão justificada.

O processo inferencial de justificação é condicional, de forma que o antecedente justifica o conseqüente. Quando um sujeito profere uma crença precisa justificá-la, em geral faz isso recorrendo a outras crenças. Se afirmar que \neg sei que p, por que sei que q \emptyset não estarei justificado a afirmar p a não ser que esteja justificado a afirmar q. A justificação de q é condição para que p esteja justificada. Essa cadeia inferencial constitui-se de forma que cada crença possui um lugar exato, uma hierarquia cuja ordem não pode ser alterada. Visto que a lógica do raciocínio é a inferência, antecedente e conseqüente devem ser conservados.

Disto decorre um problema, apontado por Dancy (1990), a saber, se toda justificação for inferencial, as crenças nunca estarão mais que *condicionalmente* justificadas. Nunca estaríamos *atualmente* justificados a crer, pois sempre teríamos que recorrer à outra crença. O fundacionalismo tenta dar conta desta questão ao propor que na base de nossas crenças existem crenças não inferencialmente justificadas. As crenças fundamentais são responsáveis por deter o regresso infinito, servindo como base para todo o restante de crenças que justificam aquilo que afirmamos conhecer, assim, as crenças justificam-se inferencialmente umas às outras, mas existem crenças básicas, que são não inferencialmente justificadas. Estas não devem a sua justificação a outras crenças. Alguns autores defendem que nossas crenças básicas devem ser sustentadas por outra coisa, que não crenças. No que consiste esta \neg outra coisa \emptyset é motivo de divergência entre fundacionalistas, afinal, o que constitui a base de nosso conhecimento?

Os fundacionalistas discordam acerca de que consistem as crenças básicas, dando assim origem a uma série de propostas divergentes. Há os que defendem que as crenças básicas são crenças oriundas de nossas intuições, das leis lógicas, da matemática, estes

afirmam que as crenças básicas são auto evidentes. Há, também, aqueles que propõem que a sustentação se dá a partir de nossos estados sensoriais.

Para estes últimos, as crenças básicas são oriundas de *experiências imediatas* do sujeito, por isso são infalíveis. As crenças básicas são aquelas que S formula a partir de como as coisas aparecem a ele. O sujeito formula proposições acerca do caráter da experiência, estas proposições são justificadas pela própria experiência e são capazes de justificar proposições sobre o mundo exterior. Assim Dancy (1990, p. 73) deixa claro:

Esta distinção entre alicerces e superestrutura, entre crenças básicas e não-básicas, é uma distinção estrutural. Mas o fundacionalismo clássico dá conteúdo à distinção acrescentando que as nossas crenças básicas são crenças que se referem à natureza dos nossos próprios estados sensoriais, da nossa experiência imediata. Tais crenças são capazes de se aguentar sozinhas, sem o apoio de outras. Outras crenças precisam de apoio, pelo que devem obtê-lo a partir de nossas crenças acerca dos nossos estados sensoriais.

Uma questão importante para os fundacionalistas é explicar o que justifica as crenças básicas. Elas não podem ser justificadas por outras crenças, pois isso acarreta um regresso infinito. Não podem dispensar justificção, pois a concepção de que nas bases de crenças justificadas há crenças que não possuem justificção é uma proposta não-fundacionalista. Os fundacionalistas tradicionais divergem quanto a que constitui as crenças básicas, mas concordam que para poderem dar sustentação às outras crenças que são inferencialmente justificadas através delas, elas tem de ser irrevogáveis. As crenças básicas têm de ser infalíveis, para serem capazes de dar suporte à cadeia de crenças.

O fundacionalismo tradicional ficou posteriormente conhecido como *fundacionalismo forte* (ou radical), exatamente por defender que as crenças básicas são infalíveis, indubitáveis, certas, evidentes, irrevogáveis. Essa defesa da infalibilidade das crenças básicas, também chamada infalibilismo, enfrenta uma série de objeções, que levou muitos fundacionalistas a formular uma concepção mais *fraca*, um fundacionalismo modesto.

1.2.1 Teorias infalibilistas

Os defensores do infalibilismo defendem que as crenças básicas podem sustentar sua própria verdade, sem necessitar de justificção. Segundo eles, na base de nossas crenças

justificadas existem crenças que não podem estar erradas. São absolutamente verdadeiras e não estão sujeitas a nenhuma espécie de objeção. Este tipo de fundacionalismo assume que a justificação é um processo inerente ao sujeito, isto representa um comprometimento com uma visão internalista de justificação.

O infalibilismo tradicional admite apenas justificação dedutiva, para que partindo de premissas verdadeiras se chegue, inevitavelmente, a crenças verdadeiras. A teoria infalibilista é fortalecida pela relação lógica entre as crenças. Para o infalibilista as crenças básicas são auto evidentes, fortalecem-se na evidência e servem para justificar todas as outras. A evidência então sustenta toda a cadeia inferencial de crenças. A inferência é o processo que leva a evidência de uma crença básica para as crenças não básicas, de forma que, através do processo inferencial a evidência acaba servindo como suporte para todas as crenças.

As crenças básicas têm uma tarefa muito importante para os fundacionalistas, visto servirem de base para tudo que conhecemos. Os fundacionalistas infalibilistas tem de dar conta de explicar como estas crenças são capazes de fornecer a sustentação, além de definirem em que consistem tais crenças, e o que garante sua infalibilidade. Feito isto, tem ainda, de explicar como esta infalibilidade é transferida da base para as crenças não básicas. Os empiristas concordam que as crenças infalíveis são oriundas dos sentidos, mas discordam sobre o que as constitui. Há os que defendem que se trata de coisas físicas e os que defendem que são experiências subjetivas, como a aparência que as coisas possuem para o sujeito, ou os dados dos sentidos.

Segundo os racionalistas, as crenças básicas são oriundas de nossas intuições, ou das leis lógicas, da matemática, estes afirmam que as crenças básicas são auto evidentes, como a crença de que um triângulo tem três lados, ou a crença de que temos crenças.

Sobre este assunto Lehrer (2000, p. 49) explica:

Um racionalismo estrito poderia assegurar que crenças básicas, e a justificação que elas oferecem a outras crenças, são certificadas apenas pela razão. Similarmente, um empirismo estrito poderia assegurar que crenças básicas e a justificação que elas fornecem para outras crenças são certificadas apenas pela experiência. Poucos filósofos afirmariam que toda justificação é derivada somente da razão ou somente da experiência. Que a conclusão segue das premissas é determinado pela razão e que os objetos da experiência sensível são como são é comprovado pela experiência.

Assim, o reducionismo, tanto ao empirismo quanto ao racionalismo, é infundado, na medida em que não se pode reduzir a aquisição do conhecimento nem a somente a razão, nem somente a experiência. Entretanto, pode-se defender que o papel da razão é posterior, efetiva-

se na transferência da justificação das crenças básicas para as não básicas, enquanto o papel da experiência se dá exatamente na garantia das crenças básicas. Sem a razão, a conexão lógica entre as crenças básicas e não básicas é inviabilizada; sem a experiência, a conexão entre as crenças e o mundo exterior é comprometida.

As concepções tradicionais de fundacionalismo prezam pela infalibilidade, pois se aceitarmos na base de nosso conhecimento crenças que podem ser anuladas estaremos aceitando que todo nosso conhecimento possa estar embasado em falsidades, e desta forma, não conhecemos. Requerer a infalibilidade das crenças básicas, é requerer que toda a cadeia inferencial de justificação seja válida, assim na concepção de Lehrer (2000, p. 50):

Se a justificação de crenças não-básicas resulta de *dedução válida* de tais crenças ou de qualquer outro relacionamento que garanta sua verdade nas bases de crenças básicas, então a verdade de crenças não-básicas estará garantida por crenças básicas. Tal justificação de crenças básicas e não-básicas nunca resultará em uma crença falsa justificada. Isso assegurará que nenhuma justificação é essencialmente depende de erro ou é anulada por ele. A primeira vantagem de uma teoria da fundação infalível é incorporar a garantia da verdade na justificação.

Contemporaneamente, tendências mais moderadas de fundacionalismo propõem que a justificação de crenças seja anulável. As concepções tradicionais de fundacionalismo, que defendem a infalibilidade, têm de enfrentar uma série de problemas. Lehrer (2000) levanta dois deles, a saber, mostrar como as crenças básicas garantem sua verdade, e como podem garantir a verdade de outras crenças.

A incorrigibilidade é um critério para tentar garantir a infalibilidade das crenças básicas, diz-se que as crenças são infalíveis por serem incorrigíveis. Segundo Lehrer (2000) incorrigível é aquilo cuja negação é *logicamente impossível*, e sua afirmação *logicamente necessária*. Por exemplo, verdades matemáticas, como $2+2=4$, ao afirmá-las é impossível estar errado, e sua verdade é logicamente necessária.

Mas, podemos considerar um exemplo aos moldes dos contraexemplos de Gettier (1963), em que aquele que acredita em algo logicamente necessário, acredita por outros motivos, que não os que o tornam logicamente necessário. Por exemplo, acredita que $2+2=4$ por que Deus decretou que assim seja. Nestes casos, não se pode considerar que a crença seja incorrigível, visto que é justificada por motivos errôneos.

Há autores que defendem que é a relação de familiaridade que o sujeito mantém com determinadas crenças que garante que estas são infalíveis. A dor é um exemplo de crença básica justificada por familiaridade. Sartori (2006, p. 29) assim elucida:

A familiaridade é uma fonte de justificação infalível, já que estar familiarizado com um fato é o que justifica o sujeito em crer na proposição que expressa aquele fato. Além disso, a familiaridade é uma relação genuína entre o sujeito e os fatos que se apresentam a sua consciência; portanto, quando se está familiarizado com o fato de que p , p é verdadeira, por que o fato que torna p verdadeira é o mesmo fato com que se está familiarizado. Assim, quando S crê que ele está sentindo dor, o fato de ele estar sentindo dor apresenta-se a sua consciência e ele não precisa de nenhuma outra crença para justificar a crença de que ele está sentindo dor.

Situar a base não inferencial de justificação de crenças no conteúdo da experiência sensorial e da experiência perceptiva, foi uma tentativa de fornecer a sustentação necessária e a infalibilidade que este tipo de justificação exige. As experiências sensoriais e perceptivas são estados conscientes do sujeito. Quando o sujeito apreende determinada experiência, ele apreende o conteúdo sensorial desta, é este conteúdo, apesar de não conceitual, que permite que aquele que crê descreva conceitualmente sua experiência.

A crença é infalível, porque o conteúdo sensorial permite avaliar se a descrição conceitual é correta e o sujeito é consciente do conteúdo sensorial de sua experiência, mesmo antes da descrição conceitual deste conteúdo. O que garante a infalibilidade da crença é a apreensão do conteúdo sensorial, que se dá no momento mesmo da experiência, e a caracteriza como *aquela* experiência.

Mas, tomar experiências sensoriais como crenças básicas é questionável, afirmar que a percepção que tenho de um objeto azul é básica é negligenciar que esta afirmação contém uma série de crenças não básicas, cujas informações são independentes da percepção do objeto. Para afirmar que vejo um objeto azul tenho que ter formulado um conceito de azul, além de saber como os objetos azuis se parecem sob determinadas condições, como quando a luz incide sobre eles ou mesmo em condições normais (LEHRER, 2000).

O fundacionalismo infalibilista tem, ainda, de enfrentar a objeção de que nossas percepções sensoriais são falíveis, por isso não servem como sustentação para nossas crenças. Por exemplo, afirmamos que determinada percepção nos parece azul, quando na verdade é verde. O infalibilista argumenta que a forma como a percepção *parece* ao sujeito não pode estar errada. Se S afirma *vejo* uma cadeira azul, ele pode estar errado quanto ao fato de a cadeira ser azul, mas não quanto ao fato de que a cadeira *lhe parece* azul.

Os infalibilistas afirmam que se há erro nas crenças formadas a partir das experiências sensíveis este erro é apenas verbal, e não substancial. Não se trata de um erro de percepção, mas de um erro de expressão da percepção, assim o que percebemos não pode estar errado, o que está errado é a forma como comunicamos nossa percepção, o erro está no sentido das palavras utilizadas. Dancy (1990, p. 79) destaca:

É claro que eu posso estar errado acerca dos sentidos das palavras que utilizo, mas isso não demonstrará que tenha quaisquer crenças erradas acerca dos meus presentes estados sensoriais. Pelo contrário, devo saber como as coisas me surgem; o meu único erro reside na escolha das palavras erradas para a descrever. A descrição que utilizo pode ser falsa, mas eu, a pessoa que descreve, sou neste caso infalível. As minhas *crenças* ó as coisas que costumo descrever verbalmente, com maior ou menor êxito ó devem ser verdadeiras.

Mas, para Dancy (1990) o erro não é apenas verbal, como também substancial. Quando o sujeito reflete sobre sua experiência sensorial e a pronuncia, escolhendo as palavras cuidadosamente, ele não pode estar errado, se ele está errado acerca das palavras que utiliza para descrevê-la, então ele está errado acerca do que sua experiência representa. Pois, ão estar errado acerca de ~~cor-de-rosa~~ ser a palavra que descreve a minha experiência presente, estou errado acerca do que cor-de-rosa é e logo de a minha experiência ser de cor-de-rosa em vez de cor-de-laranja. Aqui o erro é, pois, tanto verbal quanto substancialö (DANCY, 1990, p. 81).

Quanto a essa questão os infalibilistas ainda argumentam que o problema do erro na comunicação das percepções pode ser corrigido por comparação, basta compararmos uma experiência passada com a experiência presente para vermos se a estamos comunicando corretamente. No caso da experiência cor-de-rosa, comparando-a com outras experiências cor-de-rosa ou cor-de-laranja, podemos analisar se estamos comunicando nossa presente experiência corretamente. Frente a este argumento pode-se objetar que comparar uma experiência passada a nossa atual experiência é falível, pois nossa memória é falível, mas os infalibilistas dirão que o fato de a comparação ser falível não torna a experiência falível, conservando assim a infalibilidade das percepções. Os infalibilistas buscaram de todas as formas argumentar em prol das percepções sensíveis. Mas se seres humanos não são imunes ao erro, por que então suas percepções seriam?

A defesa da infalibilidade ocasionou, ainda, outro problema, a saber, seus defensores se centraram tanto no sujeito que o conhecimento adquiriu uma dimensão privada, quando os infalibilistas defendem que as percepções do sujeito são infalíveis, formulam a argumentação de forma que a percepção que o sujeito tem é só dele, é a forma como as coisas *aparecem* ao sujeito que é infalível. Contudo, se é exclusivamente a forma como o sujeito percebe, o conhecimento adquire uma dimensão apenas privada e não pode responder ao questionamento cético da existência de um mundo exterior e independente da mente.

Ademais, crenças do tipo que os infalibilistas defendem como infalíveis possuem tão pouco conteúdo que dificilmente serviriam como base consistente para outras crenças, de forma alguma possuem conteúdo suficiente para sustentar toda cadeia inferencial.

Moser, Mulder e Trout (2004, p. 96) abordam que:

As crenças mais passíveis de certeza (a crença de que eu estou pensando, por exemplo) não são dotadas de uma quantidade suficiente de informações para garantir a certeza de nossas crenças inferenciais específicas acerca do mundo externo (como, por exemplo, as familiares crenças da física, da química e da biologia). Em decorrência disso, *mesmo* que algumas crenças sejam absolutamente certas, não serão capazes de transferir esta certeza às nossas crenças mais robustas e mais comuns a respeito do mundo exterior. O fundacionalismo radical, por isso, quase não conta com adeptos entre os filósofos contemporâneos.

Trata-se de crenças sobre como as coisas se parecem para o sujeito, ou a relação de familiaridade do sujeito com uma determinada percepção, ou o fato de que o sujeito tem crenças, ou de que está pensando. São todas crenças com conteúdo muito diminuto e que dizem respeito exclusivamente ao sujeito que as possui, mesmo que sejam crenças sobre percepções sensoriais, não são crenças sobre o mundo externo, mas sobre o aparato perceptivo do sujeito. O infalibilismo não dá conta da principal objeção cética, a saber, a existência de um mundo exterior à mente do sujeito, mais que isto, ele fortalece o ceticismo ao propor soluções que restringem, cada vez mais, o conhecimento à mente do sujeito.

1.2.2 Internalismo

Muitas das críticas levantadas contra o fundacionalismo tradicional são oriundas do fato de ele defender uma teoria internalista de justificação. O internalismo consiste na defesa de que o sujeito de conhecimento tem de ser capaz de explicitar a justificação de suas crenças. Para o internalista, ao fazer uma afirmação de conhecimento o sujeito tem que estar de posse das razões que justificam esta afirmação, precisa ser consciente da justificação de sua crença e saber recorrer às crenças básicas que a justificam¹. O sujeito deve ter acesso cognitivo aos justificadores de sua crença, que devem ser internos à mente do sujeito.

¹ Estamos nos atendo aqui ao internalismo fundacionalista, mas há também abordagens coerentistas que são internalistas.

Para os internalistas a crença é uma qualidade interna do sujeito, ligada a suas características subjetivas. A natureza de uma crença é inteiramente determinada pelas suas características subjetivas; assim, o crente é privilegiado de modo único, ao ser capaz de dizer a natureza das suas próprias crenças (DANCY, 1990, p. 167). Para os defensores desta teoria, só será possível que haja justificação se o sujeito tiver boas razões para pensar que a crença é verdadeira e nenhuma razão para pensá-la falsa. É necessário que o sujeito possua evidências conscientes para crer, e não possua nenhuma razão contrária à crença.

Os defensores do internalismo têm de dar uma resposta satisfatória a questão do que pode servir como justificador. Neste aspecto Alston (2001, p. 68) coloca:

Duas respostas bem diferentes são dadas a esta questão na literatura. Primeiro, há a idéia de que para conferir justificação algo deve estar dentro da perspectiva ou ponto de vista do sujeito no mundo, no sentido de ser algo que o sujeito sabe, crê, ou crê justificadamente. Isso deve ser algo que cai dentro do reconhecimento do sujeito, algo do qual o sujeito tenha se dado por conta. Segundo, há a idéia de que a fim de conferir justificação algo deve ser acessível ao sujeito de algum modo especial, por exemplo, diretamente acessível ou infalivelmente inacessível.

Tal diferenciação é conhecida como uma divisão entre mentalismo e acessibilismo. O internalismo mentalista afirma que as crenças são justificadas apenas por estados internos à mente da pessoa, sem nenhuma interferência externa. O acessibilismo defende que o sujeito tem um acesso especial às razões que justificam suas proposições, razões estas que podem ser externas a ele. A justificação é determinada pelo pensamento do sujeito e a acessibilidade é a capacidade do sujeito de acessar os estados mentais e explicitar as razões para crer. Esse acesso se dá a partir da introspecção, da reflexão e do apelo à memória.

Alston (2001) divide as crenças em diretamente e indiretamente justificadas. As crenças indiretamente justificadas são aquelas que se fortalecem em outras crenças justificadas do sujeito, que são capazes de fornecer suporte adequado para as primeiras. Todas as crenças que são justificadas de outro modo, como por exemplo, com base em evidência, ou em experiência sensível, são consideradas diretamente justificadas.

Carl Ginet (2004) considera que somente o que é diretamente acessível pode servir como justificador, a saber, introspecção, reflexão. Já para Laurence Bonjour (2001) apenas crenças justificadas podem representar tal função, ele defende um internalismo mentalista, em que o que importa para a justificação é a perspectiva do sujeito, trata-se de um internalismo forte. Nesta concepção a característica que torna a crença justificada deve ser ela própria uma crença justificada do sujeito. Para Bonjour (2001), a experiência só pode ser um justificador

se o sujeito tiver determinadas crenças justificadas acerca daquela experiência e de sua relação com a crença. Assim, eu estou justificado em crer que *p* com base empírica, apenas se eu estou justificado em crer que eu tenho determinada experiência que justifica *p*.

Conforme Alston (2001), o mentalismo confunde a *atividade* de justificar uma crença e o *estado* de crenças justificadas. Quando um sujeito está exercendo a atividade de justificar a crença em *p* é normal que ele tenha que recorrer a razões, e explicitar algumas de suas outras crenças justificadas (*q*, *r*, *s*). Mas o fato de o sujeito explicitar algumas crenças que suportam *p* não significa que ele *esteja* justificado em crer que *p*. Da mesma forma, o fato de que o sujeito não é capaz de explicitar as razões que tem para crer que *p* não significa que ele não possa *ter* justificação para crer que *p*, apesar de ser incapaz de expor razões quando solicitado. Nosso sistema de crenças é demasiado vasto, e temos uma série de crenças em relação às quais nunca buscamos por razões.

A diferenciação de Alston é entre *ter* justificação para uma crença e *estar* justificado em crer. Quando *S* *tem* justificação ele precisa recorrer a outras crenças justificadas e explicitá-las, entretanto, há muitos casos em que *estamos* justificados em crer que *p* mesmo sem sermos capazes de explicitar outras crenças justificadas que suportam *p*. Alston (2001, p. 79) assim declara:

Considerando o fato que eu posso *justificar* uma crença somente relacionando-a com outras crenças que constituem um suporte, não segue que a crença pode *ser justificada* somente por sua relação com outras crenças, Analogamente, partindo do fato de que eu não posso justificar as minhas despesas, para apoiar eu tê-las feito, isso não significa que minhas despesas não podem ser justificadas a menos que eu diga algo para sustentar eu tê-las feito.

Já para Feldman e Conee (2000, p. 234) uma teoria ãé internalista somente se fatores externos contingentes à mente não podem fazer uma diferença epistêmicaã. Qualquer teoria que apele a fatores externos à mente do sujeito não é considerada internalista. Supondo um mundo possível em que haja uma duplicata mental de *S*, Feldman e Conee (2000) defendem que ambos serão justificacionalmente semelhantes, ou seja, terão as mesmas crenças justificadas e os mesmos justificadores. Segundo eles, qualquer teoria que não concorde com isso não pode ser considerada uma teoria internalista. Se duas pessoas internamente semelhantes tiverem justificações diferentes para suas crenças, isso demonstrará que a justificação depende de algo externo a elas, então duas pessoas internamente semelhantes só podem diferir em sua justificação se algo externo a elas interferir, mas admitir isto seria assumir uma concepção externalista.

Deste modo, qualquer coisa que possa contribuir para a justificação é interior à mente do sujeito, as diferenças justificacionais são oriundas dos estados mentais daquele que crê. Os fatores que contribuem na justificação de crenças ou são fatos externos internalizados pelo sujeito, ou são diferenças puramente mentais. Feldman e Conee (2000) colocam uma série de exemplos para tentar mostrar que a diferença justificacional entre um sujeito e outro tem origem em seus estados mentais. Em casos em que fatos externos poderiam contribuir para a justificação os autores alegam que antes eles têm de ser internalizados pelo sujeito, para somente posteriormente aprimorar a justificação. Feldman e Conee (2000, p. 236) enfatizam:

Exemplo 1) Bob e Ray estão sentados no lobby do hotel com ar condicionado lendo o jornal de ontem. Ambos leram que será muito quente hoje e, nestas bases, cada um crê que está muito quente hoje. Então Bob vai lá fora e sente o calor. Ambos continuam a acreditar que está muito quente hoje. Mas neste ponto a crença de Bob está melhor justificada.

Comentário: A justificação de Bob para a crença foi melhorada por sua experiência de sentir o calor, e assim passou por uma mudança mental, que digamos internalizou a real temperatura. Ray tinha apenas a previsão para confiar [...].

Exemplo 3) Um observador de pássaros principiante e um especialista estão juntos procurando pássaros. Ambos têm uma boa visão de um pássaro em uma árvore próxima. (De modo a evitar complexidades irrelevantes, nós podemos assumir que suas percepções visuais são exatamente semelhantes). Vendo o pássaro, o especialista imediatamente sabe que é um pica-pau. O especialista tem crenças completamente razoáveis sobre como os pica-paus se parecem. O principiante não tem boas razões para acreditar que aquilo é um pica-pau e não está justificado a acreditar que seja.

Comentário: A diferença epistêmica entre o principiante e o especialista surge a partir de alguma coisa que difere os dois internamente. O especialista sabe o aspecto de um pica-pau. O principiante ganharia a mesma justificação que o especialista se o principiante compartilhar a condição interna do especialista no que diz respeito a aparência física de pica-paus.

No exemplo um a justificação é aprimorada apenas quando Bob internaliza suas percepções externas, ele tem mais razões para crer que está quente somente após internalizar a sensação de calor (fatos externos são internalizados pelo sujeito). Já no exemplo três o ornitólogo principiante só será capaz de reconhecer o pica-pau tão logo o veja, no momento em que conseguir obter os mesmos estados internos que o especialista possui acerca de pica-paus. Trata-se neste caso de aperfeiçoar os estados internos, para assim melhorar a justificação, neste exemplo a diferença é puramente mental.

Uma questão importante que emerge dos debates internalistas em justificação é relativa à obrigação epistêmica, o debate centra-se na questão da responsabilidade em crer. Afinal, somos epistemicamente responsáveis pelas nossas crenças? Temos obrigações epistêmicas de aceitarmos determinadas crenças e de negarmos outras? Assumir que sim,

temos obrigações e responsabilidades epistêmicas, coloca a questão sobre o voluntarismo epistêmico.

Para sermos responsáveis por nossas crenças temos de ser capazes de optar por elas, decidir no que cremos ou não. Se nossas crenças não são decisões conscientes não podemos ser responsabilizados por elas e a afirmação de que somos responsáveis por nossas crenças é bastante contraditória, visto que parece que nossas crenças não são voluntariamente controladas por nós.

A defesa da responsabilidade epistêmica é mais comum entre internalistas, que assumem que somos conscientes de nossas crenças e das razões para crer. Para os defensores da responsabilidade epistêmica, além de ser capaz de explicitar as razões o sujeito tem o dever² de só crer quando há razões suficientemente boas para isso. Ele está justificado em crer se esta crença está conforme o dever ou ao menos não o infringi, o sujeito tem uma crença justificada se é digno de admiração, ou não pode ser considerado culpado por sua crença. Se estar justificado pressupõe não violar alguns deveres epistêmicos, é necessário estar consciente de que se possui estes deveres.

Para dar conta da questão da responsabilidade epistêmica os filósofos têm de responder se podemos ou não controlar nossas crenças, isto porque, como na moral, ações livres, voluntárias e conscientes são objeto de obrigação, em contrapartida, não podemos ser responsabilizados por coisas sobre as quais não deliberamos.

Alston (2001) defende que nem todas as crenças são controláveis, e se não são controláveis como podemos ser responsabilizados por elas? Ele divide nossas crenças entre aquelas que podemos controlar, sobre as quais temos um "controle voluntário direto", aquelas que não podemos controlar, que não escolhemos ter ou não ter, e ainda aquelas sob as quais nós temos um "controle voluntário indireto". Parece que a maioria de nossas crenças são incontroláveis, eu não escolho crer que há uma árvore em minha frente, se eu percebo a árvore não há como abster-me de crer que "há uma árvore em minha frente". Se eu não estou apto a decidir se creio ou não, como posso ser considerado culpado ao crer erroneamente? Responsabilidade exige possibilidade de escolha, ninguém pode ser responsabilizado por algo que não teve oportunidade de escolher, mesmo se admitirmos que algumas de nossas crenças podem ser controladas voluntariamente, como pegar o ônibus, a maioria delas é involuntária. Neste sentido Alston (2001, p. 85) refere que:

² Dever aqui compreendido como dever epistêmico, o sujeito tem o dever de cumprir determinados objetivos epistêmicos, dois dos mais comuns são buscar a verdade e evitar o erro. Cabe salientar que em relação a objetivos epistêmicos, alguns autores os consideram enquanto princípios a serem seguidos, outros como fins a serem atingidos.

Mesmo as ações ostensivas que incontrovertidamente estão sob controle voluntário, como amarrar os cadarços, pode ser, e frequentemente são realizadas habitualmente. Da mesma forma, mesmo se as crenças são tão sujeitas ao controle voluntário direto quanto amarrar os cadarços, crenças são muitas vezes adquiridas quer queira, quer não. Mesmo se nós somos sempre capazes de controlar voluntariamente a nossa formação de crenças perceptivas, por exemplo, nós raramente o fazemos. Sendo assim, um conceito de justificação epistêmica que se limita a crenças adquiridas por escolha deliberada cobre apenas uma pequena parte do território.

Mas ao considerarmos o terceiro tipo de crença introduzido por Alston (2001), aquelas sob as quais temos um controle voluntário indireto, ainda há meios de assumir que temos responsabilidade epistêmica. Há crenças que podemos controlar indiretamente, e assim mantemos a possibilidade de escolha. Nossas crenças são mais ou menos justificadas conforme as bases de que dispõem, e nós somos responsáveis por essa força justificatória, depende do sujeito epistêmico buscar mais ou menos evidências para suas crenças.

A justificação de crenças pode ser alterada depois de sua aquisição, sendo que podemos fortalecê-la ou enfraquecê-la se assim decidirmos. Crenças que já foram adquiridas sob bases sólidas são mais louváveis do que aquelas que ainda necessitam pesquisa, assim, está a nosso critério buscar todas as evidências possíveis para corroborar nossa crença antes de tomá-la como justificada. Se nós estamos justificados em acreditar que p em t dependeria de se antes de t nós tivéssemos feito o que poderia ser razoavelmente esperado de nós para influenciar aquela crença (ALSTON, 2001, p. 86).

Para exemplificar o conceito de "controle voluntário direto" formulado por Alston (2001), podemos supor o seguinte caso: S acredita que a Terra é o centro do universo, em um tempo t , ele pode controlar sua crença de modo a continuar acreditando nisto ou pode ir à busca de todas as informações disponíveis para verificar se a crença se sustenta ou não. Assim, S tem uma escolha, ele pode ser epistemicamente responsável buscando a verdade e evitando o erro, ou ele pode permanecer em sua crença de que a Terra é o centro do universo. O importante é considerar se S fez tudo que estava ao seu alcance na busca da verdade. Se S fez tudo o que podia e ainda assim falhou, ele não pode ser considerado culpado. Supondo que t seja um tempo anterior a 1543, quando Copérnico publicou sua teoria de que o Sol é o centro do universo, neste caso dificilmente S mudaria a justificação de sua crença, mesmo dispondo de máximo esforço para tal, assim, ele não pode ser considerado culpado. A proposta de Alston coloca um nível em que podemos manter a responsabilidade, mas não resolve o problema de nossas crenças oriundas de experiências imediatas, sob as quais não temos nenhuma espécie de controle.

A partir de sua formulação de crenças controladas indiretamente Alston (2001, p. 87) chega a uma proposta de responsabilidade epistêmica que considera as crenças diretamente controladas (que segundo ele são muito poucas) e as indiretamente controladas:

Versão de controle direto. Alguém é justificado em crer que p em t se e somente se (a) na escolha de t, para adotar ou manter a crença de que p, não estava violando nenhuma obrigação intelectual, ou (b) uma crença de que p em t tem uma base tal que, para manter uma crença de que p, não estaria violando as obrigações intelectuais ao fazê-lo.

Versão de controle indireto. Alguém é justificado em crer que p em t se e somente se esse alguém acreditar que p em t não resulta de qualquer violação de obrigações intelectuais.

A versão de controle direto, proposta por Alston, não faz nenhuma alusão de que a justificação seja apenas indireta (através de outras crenças justificadas), como pretendia Bonjour (2001). As crenças podem ser justificadas através de qualquer outra coisa que não crenças, desde que estejam de acordo com as obrigações intelectuais do sujeito. Essa proposta é menos restritiva que a de Bonjour (2001), segundo o qual somente crenças justificadas podem justificar outras crenças, pois para Alston, a crença pode ser fundamentada em alguma experiência, mesmo que o sujeito não formule uma crença acerca da experiência que formou a crença. Nota-se na formulação alstoniana uma aproximação à versão externalista de justificação. Por que o sujeito não necessita formar uma crença acerca da experiência? Um externalista responderia que é pelo fato de ser oriunda de um processo confiável, por exemplo.

A versão de controle indireto também resultará em uma concepção externalista, nesta versão a justificação depende da história causal da crença. Se o sujeito seguir suas obrigações epistêmicas ele estará justificado em crer, pois não assumirá uma crença que viola as obrigações, desta forma, é o mundo externo que determina a justificação, a crença é justificada se sua história não acarreta em violação de obrigações.

A teoria de Bonjour requer que todas as crenças sejam indiretamente justificadas. Assim, para que q forneça suporte adequado para p, é necessário que o sujeito esteja justificado em crer que sua crença que q fornece suporte adequado para p. Além de ser um critério altamente exigente, pois parece realmente duvidoso que sejamos capazes de satisfazê-lo, temos de considerar que a exigência de uma crença justificada para cada crença que justificamos gera um regresso. E não se trata aqui de um regresso virtuoso, no qual o fundacionalismo se apoia, e sim um regresso vicioso *ad infinitum*.

O internalismo exige que, para cada crença justificada que o sujeito possui, ele precisa crer que a possui. S crê que p, tem que justificar sua crença de que p, e tem que crer que tem uma crença justificada de que p, que por sua vez terá que ser justificada. Isso aumenta cada vez mais os níveis de requerimento para justificação, a cada crença justificada S tem que justificar uma crença que lhe dê suporte, assim a cada nova crença o requerimento é maior. Nas palavras de Dancy (1990, p. 164) podemos perceber que:

Parece que o retrocesso internalista tornará o anterior retrocesso absolutamente sem fim, sejam quais forem as sutilezas que possamos inventar. Suponhamos que chegamos de fato a algumas crenças básicas; e suponhamos que o que as torna capazes de serem não-inferencialmente justificadas é uma certa propriedade epistemológica E (que poderia ser tudo da infalibilidade para baixo). Somos impelidos pelo internalista a sustentar que *p* só pode ser justificada por recurso a E se *a* crer que a sua crença possui E. Mas uma vez admitido isto o retrocesso torna-se sem fim. Nem a descoberta de algumas crenças não-inferencialmente justificadas deterá o retrocesso, visto que elas só podem ser justificadas na presença de uma outra crença justificada. Portanto, nenhuma crença de espécie alguma será alguma vez mais do que condicionalmente justificada.

Sobre o retrocesso em perspectivas internalistas mentalistas com níveis elevados de requerimento para justificação, Alston (2001, p. 90) coloca:

Assim, é duvidoso que os altos níveis de requerimento de IP (internalismo de perspectiva) sejam amplamente satisfeitos. Se aquilo é requerido para justificação não há muitas pessoas justificadas em muitas crenças. Mas há uma dificuldade mais séria com o requerimento. Ele engendra um regresso infinito. De modo a estar justificado em crer que p, eu devo estar justificado em crer que minha razão, q, adequadamente suporta p, a justificação desta crença anterior requer um nível ainda maior de crença. Isso é, se r é minha razão para supor que q adequadamente suporta p, eu posso estar justificado em supor que q adequadamente suporta p somente se eu estou justificado a crer que r adequadamente suporta **q adequadamente suporta p**. E minha justificação para esta crença posterior inclui estar justificado em um nível ainda maior de crença sobre suporte adequado. Dado IP, eu não posso estar justificado em qualquer crença sem simultaneamente estar justificado em todos os membros de uma hierarquia infinita de crenças de um nível sempre ascendente.

Há duas consequências resultantes de um internalismo mentalista forte. Primeiro, é que se apenas crenças justificadas bastassem para justificar todas nossas crenças o problema mais indissolúvel da epistemologia teria uma solução muito simples. A questão de como podemos justificar proposições acerca do mundo exterior é facilmente respondida, nossas percepções acerca do mundo exterior são justificadas por nossas crenças de que temos tais percepções, em casos mais exigentes pede-se o requerimento de estamos em condições normais (ALSTON, 2001). É bastante duvidoso que isso baste para resolver tal questão.

Segundo, pode-se considerar ainda o caso de evidências não dedutivas. Para que estas sirvam como justificação de outras crenças, o sujeito não pode ter nenhuma crença que sirva de anulador da evidência. Não pode haver mais nada que o sujeito esteja justificado a crer que possa anular a evidência, porém pode haver certas crenças que o sujeito tenha e que no momento ele não recorde. Sendo assim, o sujeito nunca estará justificado a crer, pois sempre poderá haver um anulador para a evidência, do qual não esteja lembrado, visto que a memória é falível, nenhuma crença do conjunto de crenças justificadas do sujeito possuirá suporte suficiente (ALSTON, 2001).

Goldman (2001) também levanta esta questão da falibilidade da memória e recorre ao nosso sistema de crenças para questionar o internalismo. Todos nós possuímos uma série de crenças armazenadas em nossa mente, é impossível que estejamos conscientes de todas as nossas crenças o tempo todo, mas podemos acessá-las quando quisermos e muitas destas crenças armazenadas em nossa mente constituem conhecimento, são coisas que sabemos acerca do mundo. O problema para o internalista é que ele não consegue explicar como podemos ter crenças justificadas sem que tenhamos consciência delas, trata-se de crenças armazenadas, não de crenças ocorrentes. Os internalistas têm de admitir que temos um sistema de crenças em nossa mente, mas não conseguem explicar como elas são justificadas, já que não são experiências perceptuais nem eventos ocorrentes na memória, neste caso, ou eles encontram uma forma de justificá-las internamente ou terão de admitir que há um problema com a teoria, pois não há como negar a existência de um sistema de crenças.

Casos em que o sujeito esquece a justificação de sua crença também são problemáticos para os defensores do internalismo (GOLDMAN, 2001). O sujeito tem uma crença e evidências para crer nela, mas passado algum tempo a evidência é esquecida, entretanto a crença permanece. Visto que nossa memória é falível, é bem frequente esquecermos da justificação de nossas crenças, contudo como o internalista pode admitir que estejamos justificados nestes casos? Se não somos capazes de lembrar da evidência para nossa crença, então não temos estados internos à mente para considerá-la justificada.

Em relação às concepções de internalismo que defendem um acessibilismo forte, segundo o qual tudo que é justificado o é por algo diretamente reconhecível, pode-se objetar que muitas das coisas que sabemos, nós sabemos através de outras crenças justificadas que possuímos. É complicado aceitar uma definição que afirma que o único modo de conhecer seja direto. Outra objeção é a de que, mesmo que seja possível determinar a partir do que é diretamente reconhecível as crenças justificadas de um sujeito, isso não quer dizer que o que

faz a justificação é algo diretamente reconhecível, nem que seja implicado pelo diretamente reconhecível (ALSTON, 2001).

Se a concepção internalista considera necessário que para haver justificação o sujeito tenha que *saber* que tem uma crença justificada, então o internalismo parece tornar o conhecimento demasiado difícil, quase inalcançável. Pois, exige que dentro da justificação das crenças seja requerido conhecimento, mas esta seria uma definição de justificação circular. Se a justificação é condição necessária para o conhecimento, como requerer conhecimento para que se tenha justificação? Está-se definindo justificação a partir de termos epistêmicos, o que ocasiona circularidade conforme apontado por Chisholm. Podemos notar a crítica, levantada por Chisholm (1969, p. 18), à circularidade das definições, nos seguintes trechos de seu livro *Teoria do Conhecimento*:

Verificamos que a maioria das expressões que nos ocorrem como possíveis candidatas a 3³ será composta de expressões que parecem deixar-nos com o problema. Pois quando procuramos dizer o que *elas* significam, retornamos uma vez mais ao *ôsaberö*.

E novamente Chisholm (1969, p. 25) relata:

Se quisermos resolver o problema, teremos de encontrar uma definição de *conhecimento* que não seja patentemente circular. Não podemos contentar-nos em definir conhecimento com referência, digamos, ao *öque é abrangido pela nossa cognoscibilidadeö*.

Diante de todos estes problemas apresentados acerca do fundacionalismo, houve por parte dos filósofos contemporâneos uma tentativa de enfraquecê-lo, na busca de suprir as carências que este apresentou.

1.3 Fundacionalismo modesto

O infalibilismo caracterizava-se por exigir que o sujeito formasse proposições acerca do caráter das experiências, e estas proposições é que justificariam as proposições sobre o mundo exterior. Segundo seus defensores só se pode afirmar que se está tendo uma experiência quando se está consciente do caráter desta experiência, é preciso que o sujeito

³ Aqui Chisholm se refere à terceira condição para conhecer.

formule uma crença sobre a experiência que está tendo para estar justificado a afirmá-la. Se estou experienciando algo cor-de-laranja tenho que formular uma crença do tipo *deu creio* que estou experienciando algo cor-de-laranja. O fundacionalistas modestos são menos exigentes, eles requerem apenas que as experiências justifiquem proposições acerca do mundo exterior, dispensam então, proposições a respeito do caráter da experiência.

Para o fundacionalista modesto o sujeito pode ter justificação para crer que p mesmo que ele não esteja sempre em condições de apresentar razões para sua crença, ou mesmo que ele não se proponha a defender suas razões, não há problemas em crer em algo mesmo que não sejamos capazes de defender as razões pelas quais cremos. Moser, Mulder e Trout (2004, p. 97) afirmam sobre esta questão:

O típico fundacionalista contemporâneo afirma que o fundacionalismo explica como uma crença (ou proposição) *tem* justificativa para uma pessoa, e não como a pessoa pode *demonstrar* que uma crença ou proposição é justificada ou verdadeira. O fato de termos justificativa para uma crença não exige de nós uma demonstração ou apresentação dessa justificativa, nem a nós mesmos, nem aos outros; tampouco exige que saibamos que estamos de posse dessa justificativa, ou mesmo que tenhamos nessa posse uma crença justificada. A demonstração da justificação exige uma sutileza maior do que a simples posse da justificação.

O fundacionalismo moderado não exige infalibilidade. Nas palavras de Dancy (1990) o que abre espaço para este tipo de teoria é que, mesmo que possa haver crenças básicas infalíveis, nem todas elas o são. Diferentemente do tipo tradicional, que só admitia justificação dedutiva, que acarreta sempre na verdade da conclusão, o fundacionalista moderado admite justificação indutiva. Na justificação indutiva a conclusão é apenas provavelmente verdadeira. O fundacionalista moderado exige que haja justificação suficiente para a crença, mas aceita que esta possa ser anulável. No fundacionalismo moderado, as crenças básicas são *prima facie* justificadas, ou seja, são justificadas apenas enquanto não há anuladores de justificação.

1.3.1 Teorias falibilistas

O falibilismo é uma proposta formulada com o objetivo de dar conta dos problemas gerados pelo infalibilismo, é oriundo das teses fundacionalistas mais moderadas, consiste na defesa de que a justificação possa ser anulada, partindo da premissa que a verdade é condição

necessária para o conhecimento, mas não para a justificação. A justificação tem de poder ser anulável, visto que sempre existe a possibilidade de que novas informações sejam acrescentadas a ela anulando-a ou fortalecendo-a. É possível que se adquiram melhores indícios que os que justificam a crença atualmente, e estes demonstrem que a justificação anterior era falsa ou insuficiente.

O falibilismo é a afirmação de que algumas crenças são garantidas por elas próprias, entretanto, isto não significa que sejam infalíveis ou irrevogáveis. Significa apenas que são evidentes ou razoáveis. As crenças básicas estão justificadas até que se apresente um anulador que mine sua justificação, elas são apenas *prima facie* justificadas, o que quer dizer que elas são ãnocentes no tribunal da justificação, a menos que sua justificação seja substituída (LEHRER, 2000, p. 47).

Segundo Lehrer (2000) é preciso que a justificação das crenças fundacionais compense o risco de anulação destas, este risco não pode ser tão alto a ponto de inviabilizar as crenças de servirem de base para o conhecimento. Assim, os adeptos do falibilismo, terão de esclarecer até que ponto o risco de anulação é aceitável, e a partir de que momento deixa de ser.

Os falibilistas dirão que assumimos o risco porque temos indícios suficientes para crer que elas sejam verdadeiras e nenhum para crer que sejam falsas, o argumento gira em torno da probabilidade que estas crenças têm de serem verdadeiras. As crenças que aceitamos como candidatas à fundação são ãcrenças introspectivas sobre pensamentos ou sensações presentes, ou crenças perceptuais cautelosas sobre qualidades simples que nós vemos diretamente diante de nós (LEHRER, 2000, p. 47), e estas crenças nos parecem tão evidentes que nos fazem crer que há pouquíssimas possibilidades de conduzirem ao erro.

Sendo assim, a justificação para aceitar estas crenças depende da confiabilidade que temos em nossos processos cognitivos, bem como da maneira como relacionamos nossas crenças nos processos com as crenças ditas fundacionais. Em consequência disto tais crenças não podem ser consideradas genuinamente fundacionais, pois recorrem a outras, além disso, sugere que o falibilismo não é, apenas, uma teoria fundacionalista, mas que recorre também a um confiabilismo (crença nos processos cognitivos) ou ao coerentismo (relação entre as crenças).

Alguns teóricos afirmam que as crenças básicas embora falíveis têm uma justificação inerente, e em função disto dispensam que se recorra a razões para justificá-las. Tais crenças são crenças do senso comum, que possuem um direito de propriedade, o qual permanecerá até que surjam anuladores capazes de derrubá-las, elas são ãnocentes até que se prove o

contrário (LEHRER, 2000, p. 71). Trata-se da defesa de que nós temos, sobre algumas crenças básicas, um direito de nascimento e propriedade antigo que faz com que elas tenham uma justificação inerente, e por isso sejam dignas de nossa confiança, não temos certeza de que são verdadeiras, mas em situações da vida cotidiana podemos confiar nelas, porque são, muito provavelmente, verdadeiras. O que condiz com a análise de Cohen (1988) segundo o qual, a teoria falibilista está de acordo com as intuições do senso comum, nossas intuições cotidianas de que sabemos muitas coisas.

Segundo Cohen (1988), o infalibilismo está fadado ao ceticismo, devido a sua exigência de que õS sabe que p nas bases da razão q , se, e somente se, q implica p . O falibilismo, entretanto, rejeita o *princípio de implicação*, aceitando que õS sabe que p nas bases da razão q , em que q torna p apenas provável (COHEN, 1988, p. 91). A rejeição do princípio de implicação não é suficiente para rejeitar definitivamente o ceticismo, que se apresenta no falibilismo sob a forma de paradoxos, entretanto, menos indissolúvel e ameaçador do que nas teorias que defendem a infalibilidade.

1.3.2 Externalismo

A proposta externalista em justificação é decorrente das lacunas deixadas pelo internalismo, uma tentativa de resolver os problemas derivados deste último, trata-se de uma nova forma de compreender a justificação, na qual o sujeito já não é mais a noção central. O externalismo defende que o conhecedor não precisa ter acesso às razões para crer, segundo seus defensores se as crenças forem geradas por processos confiáveis a pessoa está justificada. O que causa a crença é mais relevante do que as razões para crer, muitas vezes o conhecedor pode ser incapaz de trazer à consciência as razões para crer, no entanto ele está justificado, pois sua crença foi formada por um processo confiável. No externalismo não é necessário que se tenha acesso cognitivo para estar justificado, isso explica como muitas vezes as pessoas podem estar justificadas em suas crenças sem saber dizer por que creem, o que ocorre com crianças.

Uma das teorias externalistas que se destacam é a do confiabilismo, proposto por Alvin Goldman. Na tentativa de oferecer uma alternativa às lacunas deixadas pela tradição, Goldman formula uma teoria que tem o objetivo de descrever crenças justificadas, diferentemente das adotadas até então, que prescreviam condições para justificação.

O confiabilismo é formulado em termos não epistêmicos, para evitar a circularidade presente em muitas definições internalistas. Chisholm (1969) já havia levantado a questão de que as definições propostas pela tradição são circulares, por utilizarem termos epistêmicos para definir conhecimento.

Os externalistas formulam a justificação partindo de termos naturais, solucionando o problema acima exposto, nesta teoria as crenças são justificadas quando produzidas por um ou mais processos confiáveis. Estes processos são mecanismos psicologicamente mais básicos para formação de crenças (LUZ, 2005, p. 201). O conceito de "processo" é aperfeiçoado no decorrer da teoria confiabilista, sendo que inicialmente Goldman considera apenas o conceito de "processos confiáveis" para justificação, para estar justificado a crer, basta que as crenças da pessoa sejam oriundas destes processos. Já em *Epistemology and Cognition* (1986), Goldman introduz a importância de conceber a justificação a partir de um conjunto de regras, possibilitando, desta forma, um externalismo prescritivo, ou seja, capaz de prescrever princípios de ações doxásticas, neste caso, a crença será justificada se for oriunda de um conjunto correto de regras, e este conjunto tem que estar em conformidade com o estado cognitivo da pessoa. Um conjunto correto de regras é definido como aquele que autoriza processos psicológicos básicos, os quais devem dar origem ao maior número de crenças verdadeiras, em contrapartida às crenças falsas (GOLDMAN, 1986).

Goldman (1988) formula uma distinção entre justificação forte e fraca. Justificação forte consiste em uma crença justificada de modo que a crença é bem formada, através de métodos, processos adequados, apropriados ou convenientes. E, justificação fraca é aquela em que o método não é confiável, ou ao menos não suficientemente, mas a pessoa não acredita que o método não é confiável, nenhum dos métodos que ela crê confiáveis a levaria a acreditar que o método em questão não é confiável, e não há um meio confiável de descobrir que aquele método não é confiável (GOLDMAN, 1988). Neste caso, a pessoa está fracamente justificada a crer, e por ser difícil de atingir uma justificação forte, ela não pode ser considerada responsável por sua crença. Trata-se de responsabilidade epistêmica, a pessoa é responsável por suas crenças, mas em casos de justificação fraca ela não pode ser considerada culpada, pois não há meios para que ela chegue à falta de confiabilidade do método, nestes casos, é desculpável que a pessoa creia em algo falso.

O confiabilismo histórico não é prescritivo, ele não prescreve princípios de ação para obter uma crença justificada, consiste em uma teoria que descreve as crenças justificadas após elas já terem sido formadas. Assim, aquele que crê não precisa ser capaz de explicitar suas

razões, ou sequer afirmar que elas são oriundas de um processo confiável, contudo isso não impede que ele esteja justificado em sua crença.

No internalismo para estar justificado a acreditar que p , é preciso acreditar que \neg erê que p , um segundo nível de crença, no qual o sujeito está consciente de sua crença, o externalismo não exige a consciência da crença, nem sequer a consciência do processo que a forma. Luz (2005) coloca de forma clara a principal diferença entre internalismo e externalismo, que a justificação da crença se dê por algo interno ao conhecedor o externalismo pode até aceitar, o que ele nega é que o conhecedor tenha que ter acesso às razões, ou ao processo justificatório.

Uma das principais críticas dirigidas às propostas externalistas de justificação é a de que delas decorre um abandono da epistemologia prescritiva, tradicionalmente a epistemologia centrou-se mais em prescrever normas para orientar a aquisição de conhecimento do que em descrever situações de conhecimento, e o externalismo se caracteriza, em geral, pela descrição de crenças justificadas. Em função desta crítica Goldman (2001) empenha-se em mostrar que o externalismo também pode prescrever normas relativas às atitudes doxásticas de um conhecedor. Segundo ele, o internalismo não é capaz de responder de forma adequada a questão sobre quais atitudes doxásticas são corretas, ou qual o conjunto de atitudes doxásticas o sujeito epistêmico deve seguir, desta forma, o autor apresenta o externalismo como alternativa ao problema.

Considerando que, tradicionalmente, os objetivos da epistemologia estiveram centrados em formular condições para que uma crença seja considerada justificada, e/ou formular \neg princípios de decisão doxástica Goldman (2001) busca uma definição para \neg princípios de decisões doxásticas (PDD), com o objetivo de formular uma teoria da justificação. Goldman (2001, p. 39) evidencia:

Nós podemos representar um PDD como uma função cuja *produção (inputs)*, são certas condições de um conhecedor ó por exemplo, suas crenças, campo perceptual, e memórias ostensivas ó e cujos *resultados (outputs)* são prescrições a adotar (ou abster-se) desta ou daquela atitude doxástica ó por exemplo, acreditar que p , suspender o juízo com respeito a p , ou ter uma probabilidade subjetiva particular em relação a p .

\neg Princípios de decisões doxásticas seriam a(s) norma(s) a serem seguidas para formação de crenças ou outras atitudes doxásticas. Goldman assume dois dos objetivos mais básicos em epistemologia, buscar a verdade e evitar o erro, como critérios para formular o princípio de decisão doxástica (PDD).

Na busca por princípios o mais comum é que busquemos algo que possa ser universalizado, ou seja, válido para qualquer um que tenha a pretensão de proferir afirmações de conhecimento. Por isso, o autor assume que o PDD correto seria aquele que produz os melhores resultados possíveis em relação aos critérios colocados, e que produz estes resultados quando aplicado por qualquer ser humano. O PDD correto é o mais desejável possível, para qualquer conhecedor, em vista dos resultados que produz, trata-se de uma concepção externalista, visto que o princípio é objetivo. Ele vem do mundo externo para ser aplicado pelo conhecedor em suas atitudes doxásticas, assim, Goldman pressupõe que o melhor PDD para guiar decisões doxásticas seria aquele recomendado por Deus, visto ser onisciente, um princípio recomendado por Deus resulta em crenças verdadeiras e afastamento do erro (GOLDMAN, 2001).

A epistemologia tradicional, por ser internalista, não aceitaria um PDD ditado de fora. O próprio conhecedor é que tem de formular seus princípios de ação e decisão, por isso, não admitiria um PDD recomendado por Deus. Goldman objeta que para o internalista não importa se o princípio alcança o melhor resultado possível ao buscar a verdade e evitar o erro, ele tem apenas que ser interno ao sujeito, assim o PDD correto seria certificável a partir da perspectiva do sujeito. Goldman (2001, p. 43) define que:

Para ilustrar o ponto, suponha um PDD proposto que consistisse em uma lista muito, muito longa de proposições a serem acreditadas: proposições sobre eventos individuais, estados de coisas, leis da natureza e assim por diante. Crenças nestas condições são prescritas incondicionalmente, independente dos estados cognitivos do agente. Resumindo, as condições de produção para este PDD são um conjunto nulo. Além disso, supondo que todas as proposições prescritas nessa longa lista são verdadeiras. Isto torna este PDD um forte candidato ao PDD correto? Não, em absoluto, de acordo com o internalista. Isso é o PDD que um observador como Deus poderia nos dar, não um tipo que nós legitimamente poderíamos dar a nós mesmos. Mais cautelosamente, se nós estivermos em uma posição de dar aquele PDD a nós mesmos, isso deve ser por que nós temos usado algum outro PDD mais fundamental, para assegurar o conjunto relevante de verdades. É aquele PDD mais fundamental que deve ser proposto como o PDD genuinamente correto.

O argumento de Goldman contra o internalismo se fortalece na afirmação de que este sempre resulta em definições circulares quando tenta caracterizar um PDD. A busca por um PDD é uma tentativa de formular uma teoria regulativa de justificação, para isso não podemos utilizar termos justificacionais, ou o máximo que conseguiremos é uma definição circular. É este o ponto fraco do internalismo, suas definições sempre pressupõem estar justificado. Definir justificação em termos de estar justificado é claramente circular, frente a isso Goldman apresenta uma variedade de definições que os internalistas poderiam dar para PDD

correto, e mostra que todas elas são definidas em termos justificacionais. A formulação internalista é a seguinte: δ PDD X é correto somente se: nós estamos justificados em acreditar que X é o melhor possível (GOLDMAN, 2001, p.44).

Mesmo se mudarmos \neg estamos justificados a acreditar δ por \neg temos bases para acreditar δ ou \neg estamos certificado que δ não eliminaríamos a circularidade. Ao substituir apenas por \neg acreditar δ o internalista cairia exatamente no que quer evitar, PDD correto seria definido δ por acaso, por razões errôneas ou por razão nenhuma δ (GOLDMAN, 2001, p. 44).

O internalista só admite como princípio aquilo que pode ser epistemicamente acessado por nós, por isso não admite a concepção externalista, que afirma, simplesmente, que o PDD correto é aquele que é o melhor possível. Goldman (2001) questiona o uso do pronome nós, presente na definição internalista. O que quer dizer este \neg nós δ ? Se \neg nós δ significa \neg todo mundo δ para X ser o PDD correto todo mundo terá de concordar que X é o melhor PDD possível. Isso é absurdo, tal consenso é impossível de ser adquirido, é um requerimento alto demais para justificação.

Uma manobra bastante comum entre internalistas é a relativização do \neg nós δ para \neg S em um tempo $t\delta$ (um conhecedor em um tempo qualquer), mas é pouco provável que isto seja capaz de resolver o problema. É bem plausível supor que muitas pessoas sequer acreditem que há qualquer PDD que seja o melhor possível, muitos conhecedores, em um determinado tempo, não tem em mente qualquer PDD que poderiam tomar como o melhor possível, que produziria os melhores resultados para suas atitudes doxásticas⁴. Isso acarretaria em conhecedores que não creem em nenhum PDD e por isso não tem nenhuma espécie de norma que regule suas atitudes doxásticas (GOLDMAN, 2001). Mas isso seria trágico para os internalistas, que sempre defenderam uma epistemologia prescritiva.

Para escapar desta objeção os internalistas teriam de conceber um PDD que não consista em uma crença atual, supondo um estado mental anterior, que permita ao conhecedor acreditar que X é o PDD correto, neste caso, o sujeito não precisa ter uma crença atual, que justifica a crença em questão, ele precisa somente ser capaz de acessar a justificação. Mas, o conhecedor só poderia crer que X é o PDD correto se esta crença fosse formada com base em um PDD correto, visto que crer é uma atitude doxástica, que necessita de um princípio regulador. Supondo que para solucionar isso admitíssemos que X é autoprescritiva, o que acarretaria na seguinte formulação internalista: δ PDD X é correta para S em t se, e somente

⁴ O termo que Goldman utiliza é de um PDD *optimal*, substituído aqui por \neg melhor PDD possível δ ou \neg PDD que produza os melhores resultados possíveis δ

se: se X é aplicado para produções relevantes de S em t , X prescreve a crença em $\neg X$ é o melhor possível (GOLDMAN, 2001, p. 47).

No entanto, a exigência internalista de que o conhecedor tem que expor suas razões para crer pode ser um empecilho novamente, pois se o PDD for complexo, será difícil para S explicitar o que ele prescreve, e mais ainda se ele prescreve sua própria capacidade de resultar no melhor possível. Pode haver ainda o problema de mais de um PDD correto contribuir nas produções de atitudes doxásticas relevantes de S em t . E se ocorrer de elas serem incompatíveis entre si, mas ambas demonstrarem os melhores resultados possíveis para S em t ? Neste caso, elas acarretarão em atitudes doxásticas contraditórias (GOLDMAN, 2001). As reformulações internalistas não conseguem apresentar soluções para os problemas colocados por Goldman, e, portanto não fornecem princípios para as atitudes doxásticas.

Um dos argumentos pró-internalismo justificacional é sua comparação com o internalismo em ética. Se pensarmos em termos de moral, teremos que concordar que não consideramos que uma pessoa agiu moralmente bem se ela não estava consciente de que sua ação era moralmente boa, e só a realizou por acaso, e não por motivos morais. Mas se as razões pela qual o autor da ação considera que ela é moralmente boa forem completamente irrelevantes do ponto de vista moral? Daí a exigência de que o agente esteja de posse da justificação que o levou a agir (DANCY, 1990). Os internalistas defendem então, que o conhecedor só pode estar de posse de conhecimento se ele puder explicitar as razões que justificam sua crença, pois do contrário pode ser que ele tenha razões para crer que de fato não sejam capazes de justificá-la.

Goldman mostra que isso não basta para salvaguardar o internalismo epistemológico, ele retoma a questão da relativização, e compara-a com o plano ético. Em ética se está objetivamente certo quando realmente se satisfazem as condições para certeza moral, e se está subjetivamente certo quando o agente da crença sugere que se está objetivamente certo. Certeza subjetiva envolve relativização para as crenças e evidências do agente no tempo de ação (GOLDMAN, 2001, p. 48). Partindo de tal analogia poder-se-ia comparar a relativização em ética com a relativização em epistemologia. Goldman sugere essa analogia em decorrência da concepção de *certeza subjetiva* ser bastante plausível em Ética.

Antes de aceitar tal comparação precisamos considerar como realmente se dá a certeza subjetiva em ética. Segundo Goldman há duas formas de entendê-la: (A) Ação A é subjetivamente certa se, e somente se, o agente *acredita* que A é objetivamente certa; ou (B) Ação A é subjetivamente certa se, e somente se, o agente é *justificado* em acreditar que A é objetivamente certa (GOLDMAN, 2001, p. 48). A partir destas definições o autor mostra que

certeza subjetiva, em ética, define-se a partir de termos epistêmicos (como certeza), e tomá-la emprestada acarretaria em trazer a circularidade novamente para definição de PDD correto que buscamos.

O principal argumento do internalismo é o de que a justificação parte de um ponto de vista interno ao conhecedor. Em decorrência disto, o internalista defenderá que o PDD também tem de ser interno, pois o que regula as decisões doxásticas do conhecedor tem de ser algo que parte dele próprio. Considerando isto, Goldman (2001, p. 50) propõe a seguinte formulação de PDD correto: "PDD X é correto se, e somente se: X é o PDD apropriado para escolher se a pessoa escolhe um PDD do ponto de vista interno". Esta formulação não garante de forma nenhuma a exigência externalista de que o PDD correto seja o melhor possível, assim, fica mais claro o contraste internalismo/externalismo que Goldman quer explicitar.

Uma objeção que recai sobre o internalismo é que a escolha interna de um PDD, a partir do ponto de vista do conhecedor, requer um critério de escolha. E este critério é ele próprio uma atitude doxástica baseada em uma escolha. Mas que atitude doxástica é essa que permitirá definir o PDD? Os internalistas consideram o ponto de vista interno como um ponto de partida epistemológico trata-se de um ponto neutro, já que nenhum PDD foi ainda definido como correto. Enquanto não há PDD definido nenhuma atitude doxástica está autorizada, é exigido do conhecedor epistêmico que se mantenha neutro.

O internalismo rejeita as atitudes doxásticas oriundas de proposições epistemicamente problemáticas, e quaisquer atitudes doxásticas anteriores ao ponto de partida epistêmico. Goldman (2001) expõe que, de um ponto de vista internalista, qualquer proposição contingente é vista como problemática. Frente à dificuldade de encontrar uma atitude doxástica capaz de fornecer o PDD correto, o método cartesiano sugere a *suspensão do juízo*, entretanto, o autor defende que suspender o juízo não é uma atitude doxástica neutra, e visto que o conhecedor tem de se manter neutro ela não pode ser admitida antes de definirmos um PDD. O problema é que, se nenhuma atitude doxástica é permitida nesta fase anterior a escolha do PDD, não há como definir qual o PDD correto.

Mesmo apelando ao critério de maximizar o valor esperado, bastante comum em teorias da decisão, é impossível escolher um único PDD a partir de um ponto de vista interno ao conhecedor (GOLDMAN, 2001). Supondo que, neste caso, maximizar o valor esperado consiste em escolher um PDD que possui o máximo de valor esperado diante dos critérios epistêmicos de buscar a verdade e evitar o erro. É necessário formular estimativas que indiquem a frequência com que aquele princípio leva a verdade e afasta do erro, só a partir de uma avaliação é que se pode definir qual PDD possui maior valor esperado. Assim, o valor

esperado seria avaliado em todos os PDDs e o que se apresentasse como mais eficiente nos critérios colocados seria o escolhido, entretanto, o que acontece é que, por se tratar de um ponto de vista interno, o máximo valor esperado sempre será estimado por alguém (o conhecedor), sempre será uma probabilidade subjetiva (GOLDMAN, 2001).

Para exemplificar o critério de *maximizar o valor esperado*: toda vez que se observa uma série de comportamentos no tempo (dia nublado, nuvens escuras no céu), chove, mas para admitir que essa regra é oriunda de um PDD correto, antes é necessário que se possua uma estimativa da regularidade com que observados tais elementos (dia nublado, nuvens escuras no céu), ocorram tais fatos (chove). É preciso analisar se a adoção deste PDD aproxima da verdade e afasta do erro, e com que eficiência o faz. Será que toda vez que há nuvens no céu e está nublado, chove? Ao menos, na maior parte das vezes? Exige-se uma estimativa para avaliar o valor esperado do PDD, porém nada disso é viável do ponto de vista interno, pois há uma ligação com proposições contingentes, que a perspectiva internalista não permite, visto que são consideradas problemáticas para um ponto de partida que tem de ser neutro.

Goldman (2001) mostra que mesmo as proposições oriundas da lógica são problemáticas, e dessa forma não podem ser aceitas a partir de um ponto de vista interno, neste sentido, o internalista não pode recorrer a eles para formar um PDD, ou qualquer PDD. Para defender este argumento o autor começa por refutar que implicações lógicas possam gerar princípios doxásticos. A implicação $\text{Para qualquer proposição } Q \text{ e } P, \text{ se } Q \text{ logicamente implica } P, \text{ e você acredita } Q, \text{ então acredita } P$ (GOLDMAN, 2001, p. 56) não pode gerar um PDD, pois, segundo os internalistas, temos de ser capazes de acessar e explicitar os processos (*inputs*) de formação de nossos princípios. E dificilmente as pessoas são capazes de demonstrar a infalibilidade de uma implicação lógica.

Após analisar as propostas internalistas para formação de princípios de decisão doxástica, Goldman (2001) demonstra que a concepção internalista é incapaz de formular um único PDD correto, em contrapartida, o externalismo é capaz de fazê-lo e de fornecer alternativas adequadas às objeções a ele levantadas.

O argumento internalista, de que o melhor PDD possível proposto pelos externalistas não pode ser acessado por aquele que crê não afeta o externalismo. O externalista vai defender que o melhor PDD possível tem como característica a inacessibilidade. Na concepção externalista o melhor PDD possível pode compartilhar algumas (ou muitas) de suas instruções com outros conjuntos de PDDs. O externalista não nega uma identificação bem-sucedida do melhor PDD possível, e ele admite que se possa concluir que um PDD é o

melhor possível mesmo sem conferir todos os detalhes corretos, além disso, a adoção de um PDD muito próximo ao melhor possível (*sub-optimal* nas palavras de Goldman) nos levará na maior parte das vezes a crenças justificadas. A grande maioria de nossas atitudes doxásticas será correta devido a essa aproximação da melhor PDD possível.

E em casos em que, em um dado tempo t , aquele que crê não está de posse de um PDD correto (o melhor possível, ou aproximadamente), outras pessoas podem atribuir-lhe justificção? Segundo Goldman (2001), sem problemas, pois a apreciação que as outras pessoas dão acerca de estar justificado reflete apenas o que elas creem acerca de estar justificado, e não significa estar de fato justificado. O fato de que muitas pessoas têm grande confiança em suas apreciações epistêmicas não atinge o externalismo, por ser difícil identificar o melhor PDD possível, pois, se ao observarmos que o uso de certos padrões resulta em erro, é fácil notar que há grande afastamento entre as atitudes doxásticas utilizadas e o melhor PDD possível, para isso não é necessário conhecer exatamente como o melhor PDD possível é.

Muitos dos problemas que atacam o externalismo são compartilhados com o internalismo. Por exemplo, se o melhor PDD possível é difícil de encontrar, o que fazer enquanto não estamos de posse dele? Essa é uma questão que o internalismo também não conseguiu dar conta. Preocupações como: que atitudes doxásticas usamos enquanto não temos um PDD correto? e que PDD usamos para encontrá-lo?, não são problemas exclusivos do externalismo, como mostra Goldman (2001), no decorrer do artigo *The Internalist Conception of Justification*.

Goldman (2001) demonstra, no artigo acima citado, que o externalismo pode ser prescritivo, prescrevendo princípios de decisão doxástica formados exteriormente. Mas ele defende que o que gera a maior parte dos problemas, que não podem ser explicados nem a partir de uma abordagem externalista, nem a partir do internalismo, são oriundos dessa defesa de uma epistemologia prescritiva. Goldman (2001, p. 60) explica que a aceitação de que processos naturais podem gerar crenças, independente de nossa escolha deliberada, soluciona o problema de como agir enquanto não definimos o PDD correto.

Processos perceptuais automaticamente produzem representações que, ao menos que inibidas por outras cognições, servem como crenças. Similarmente, nós estamos todos em um nível base indutivista. Expectativas baseadas na experiência passada são parte de nossa herança animal. Assim, nós temos meios de formar atitudes doxásticas antes de escolher *princípios* doxásticos. *Hábitos* naturais doxásticos realizam a seleção de *princípios* doxásticos não estritamente necessários. Quando nós vamos escolher princípios doxásticos, essa escolha pode ser baseada em crenças formadas por hábitos doxásticos antecedentes.

A proposta de Goldman, de que o PDD resulta de hábitos doxásticos, detém o regresso infinito de PDDs, gerado pela escolha deliberada. Se a escolha do PDD resulta sempre de escolhas de PDDs anteriores, isso vai *ad infinitum*, a não ser que em última instância os PDDs originem-se de hábitos doxásticos.

No processo de formação de crenças desta concepção defendida por Goldman, a pessoa adquire suas crenças, a princípio, de processos doxásticos pré-programados, a partir dos quais forma crenças acerca do seu ambiente imediato (GOLDMAN, 2001). Posteriormente, a pessoa forma seus próprios processos de formação de crenças, diante disso, passa a observar que alguns destes processos conduzem ao erro e outros a verdade, e pode assim avaliar seus processos, de forma que, quando a pessoa acredita que certo evento ocorrerá, e ele não ocorre, ela revê o processo que o formou e o toma como não confiável. Ao passo que, se a pessoa prediz que algo ocorrerá, e isso se dá de fato, por repetidas vezes ela crê em algo que resultará verdadeiro, ela tem um processo de formação de crenças confiável. Segundo Goldman (2001), é através desta distinção que a pessoa passa a fazer, entre processos mais ou menos confiáveis, que começam as apreciações doxásticas. Apreciação doxástica é uma avaliação acerca de se alguém pode ser considerado justificado em suas crenças.

Assim, Goldman (2001) formula uma noção em que estar justificado não acarreta em ter acesso às razões que justificam a crença, nem em ser responsável pelas crenças que adotamos, mas estar justificado depende de que nossas crenças sejam formadas por processos confiáveis. Mas, ainda admite uma prescrição parcial, em que a pessoa é capaz de propor ela própria seus princípios regulativos, de forma a evitar os erros que podem ser gerados pelos processos naturais.

Nesta proposta a noção de *estar justificado* é posterior às crenças, bem como a concepção de verdade daquele que crê. No internalismo, o PDD e os critérios de verdade têm de ser definidos antes de qualquer crença, contudo, como argumenta Goldman (2001), sua concepção é mais coerente com a natureza humana, nós temos crenças antes de definirmos e avaliarmos os princípios que as regulam. Assim, a proposta de Goldman fornece uma alternativa ao problema de crenças anteriores ao PDD, nossas crenças anteriores são formadas por nossos processos doxásticos naturais. Além de responder como podemos identificar o melhor PDD possível, isso se dá através de nossos hábitos doxásticos constitucionais, eles nos permitem gerar um PDD e a partir deste PDD buscamos o melhor PDD possível (GOLDMAN, 2001).

Goldman propõe um meio termo para os processos doxásticos, alguns processos podem ser deliberadamente escolhidos, enquanto outros são independentes de nossa vontade, não podemos interferir em seu funcionamento. Mas mesmo que tivéssemos apenas processos involuntários, isso não mina nossa capacidade de deliberar acerca de nosso domínio doxástico. Goldman afirma que alguns estados não-doxásticos, podem ser guiados e tem influência indireta nos estados doxásticos. Ele dá como exemplo a busca pela evidência, é um processo coordenado por nós que influencia nossas crenças, a isto o autor denomina *princípios de decisão cognitiva* ó PDC (GOLDMAN, 2001).

Para finalizar a questão acerca da possibilidade de regularmos nossas decisões doxásticas: após uma longa análise do internalismo, que sempre defendeu uma concepção regulativa de epistemologia, Goldman mostra que nenhuma proposta que parte do ponto de vista do sujeito é capaz de formular um princípio de decisão doxástica que regule nossas atitudes. Em contrapartida, o externalismo que sempre foi acusado de abandonar a epistemologia prescritiva, é capaz de prescrever tais princípios, mesmo que nossos processos doxásticos sejam naturais, e em consequência disto não sejamos capazes de deliberar acerca destes, nós somos capazes de guiar nossas crenças e controlar nosso domínio doxástico através de outros processos cognitivos.

Por fim, Goldman sugere que um contextualismo epistemológico é a alternativa mais viável para identificar o PDD correto, enquanto que para responder qual PDD é o PDD correto, ele afirma que qualquer resposta pode ser viável. Para identificar o PDD correto é preciso partir de um ponto no tempo, considerando o contexto em que o conhecedor está inserido, ao invés de pressupor noções universais e atemporais, bem como um sujeito epistêmico universal.

Desta forma, o externalismo dá conta da principal objeção que a epistemologia tradicional remete a ele, e apresenta-se como alternativa aos problemas deixados por esta. O externalismo, por não ser centrado na noção de sujeito, não é atacado por tornar o conhecimento privado, também não tem de solucionar o problema da falibilidade da memória, visto que defende que aquele que crê não é obrigado a ter acesso às razões que justificam sua crença.

Questões como regresso infinito e arbitrariedade não são problema, dado que as crenças são oriundas de processos confiáveis, assim a parada não é arbitrária, nem vai ao infinito. Trata-se de uma nova forma de compreender a justificação, em que se considera que o conhecimento é situado no tempo e no espaço, e constituído por seres imperfeitos e falíveis, por isto tem de poder ser revisto e aperfeiçoado.

Uma das principais objeções que a tradição apresenta às teorias externalistas é a de que se trata de teorias descritivas, que apenas descrevem a realidade, perdendo o caráter prescritivo próprio das disciplinas filosóficas. Goldman demonstra através dos princípios de decisões doxásticas e dos princípios de decisão cognitiva que esta prescrição pode ser mantida pelo externalismo, mas segundo ele, é isto que acarreta a maior parte dos problemas oriundos das teorias internalistas.

As concepções tradicionais de conhecimento e justificação geraram uma série de problemas a serem respondidos pelos epistemólogos, o que acarretou no enfraquecimento das teorias e novas formas de compreender os conceitos de conhecimento e justificação. Diante disto, surgem como alternativa as concepções que abandonam o conceito de infalibilidade e, posteriormente, aquelas que dispensam o acesso cognitivo às razões. O conceito de infalibilidade perde sua força diante do enfraquecimento do fundacionalismo. Do mesmo modo o conceito de sujeito, outrora central, perde sua força frente às propostas externalistas. Na esteira destas revisões conceituais passa-se a questionar o ideal de conhecimento universal, e o conhecimento passa a ser considerado como situado no tempo e no espaço. O que determina o conhecimento não é mais o sujeito, mas o ambiente em que este está situado, assim apresentam-se as propostas contextualistas, que adotam as revisões propostas pelo falibilismo e pelo externalismo, e as ampliam, sugerindo que o conhecimento é relativo ao contexto em que está inserido.

2 TEORIA EPISTÊMICA CONTEXTUALISTA

Contextualismo é uma teoria epistêmica que defende que o conhecimento é relativo ao contexto em que está inserido e no qual é discutido, trata-se de um termo amplo, que abarca inúmeras teorias, com diferenças significativas entre si. O ponto em comum entre elas é a afirmação de que os valores de verdade das atribuições de conhecimento são dependentes do contexto. Esta posição tem como consequência que as sentenças "S sabe que p" e "S não sabe que p", proferidas em um mesmo momento, podem ser ambas conhecimento. Embora exista uma série de formulações contextualistas divergentes, elas devem concordar que em alguns contextos requer-se mais daquele que crê para considerá-lo conhecedor, e em outros, pouco ou nada é exigido.

Neste capítulo pretende-se apresentar o contextualismo a partir de três autores, são eles: David Annis, que propõe uma Abordagem Contextualista de Padrões, Fred Dretske, que apresenta o Contextualismo de Alternativas Relevantes, e Antonia Barke, com sua proposta que parte de Projetos Epistêmicos.

2.2 Contextualismo de padrões

Em 1978, David Annis publica pela primeira vez o seu artigo *A Contextualist Theory of Epistemic Justification*, no qual ele formula o que posteriormente ficou conhecido como contextualismo de padrões. Annis (2003) inicia seu artigo expondo as teorias da justificação mais aceitas até então, o fundacionalismo e o coerentismo, e apresenta o contextualismo como uma alternativa que tem sido negligenciada.

Annis (2003) parte de nossos objetivos epistêmicos mais comuns: buscar a verdade e evitar o erro, para apresentar sua teoria contextualista. Quando uma pessoa profere uma crença, há muitas objeções que podem ser levantadas contra essa, todas dentro dos objetivos epistêmicos de buscar a verdade e evitar o erro. A pessoa pode explicitar uma série de razões para justificar sua crença, entretanto, é bem possível que tenhamos, ainda, objeções a estas razões. Existem casos em que nenhuma objeção é levantada, e assim, a pessoa não precisa apresentar razões para justificar sua crença, nestes casos não significa que não haja objeções, mas que em geral, elas são dispensáveis. Annis (2003) usa o exemplo de uma pessoa que afirma estar vendo um livro marrom através da sala, casos como esse normalmente dispensam tanto razões, quanto objeções.

É sempre possível apresentar objeções com o intuito de buscar a verdade e evitar o erro, mas exigir que alguém saiba responder a todas as objeções possíveis é um requerimento alto demais para a justificação. Os avanços no conhecimento científico são exemplos disso, a ciência está em constante aperfeiçoamento, o que é conhecimento hoje pode não sê-lo amanhã, se houverem experimentos que constatem erro nas conclusões anteriores.

No momento em que se profere uma crença pode-se estar de posse das melhores razões para fazê-lo, mas se considerarmos que posteriormente tais razões podem se mostrar errôneas, teremos de admitir que existem algumas objeções logicamente possíveis que a pessoa não é capaz de responder no momento em que profere sua crença. Responder a estas objeções exige uma posição epistêmica nova, e melhor, do que a pessoa atualmente está. Segundo Annis (2003, p. 249), isso é inviável:

Serem levantadas e respondidas as objeções não deveria requerer que os participantes estejam em uma posição epistêmica nova. O que está sendo questionado é se a pessoa em sua presente posição está justificada em acreditar *h*. Assim, a pessoa tem apenas de responder as objeções *correntes*, isto é, às objeções baseadas na evidência disponível corrente.

Somente considerando o contexto no qual as crenças são proferidas podemos avaliar se elas estão ou não justificadas, pois responder às objeções requer que estejamos em uma posição epistêmica em que estas objeções sejam pertinentes. Essa posição epistêmica só pode ser avaliada ao considerar o contexto em que a pessoa se encontra. O conceito de *dúvida real*, proposto por Annis (2003), nos auxilia a reconhecer objeções que devem ou não serem levantadas em um determinado contexto, as objeções serão aceitas apenas se forem fruto de uma dúvida real, de inquietações que surgem em situações reais. As dúvidas se colocam quando uma crença é proferida em um contexto no qual ela não é, em geral, mencionada ou

aceita naturalmente, assim, os outros membros do contexto são levados a questionar esta crença, formulando objeções.

Se quisermos exemplificar o que seria uma dúvida real, podemos pensar na seguinte situação: Camila vai a relojoaria consertar seu relógio, ela afirma ao relojoeiro: “Eu sei que meu relógio está marcando o tempo erroneamente”. O relojoeiro faz uma série de perguntas acerca desta afirmação: Que horas seu relógio está marcando agora? Você o acertou? Há quanto tempo você não troca a pilha? Mas entre estas não estão questões filosóficas acerca do conceito de tempo, são dúvidas que surgem no relojoeiro a partir da crença proferida por Camila, considerando que ele será o responsável por consertar o relógio se a crença estiver justificada.

Objeções que não fazem parte do contexto são irrelevantes e não precisam ser consideradas por aquele que crê, o conceito de dúvida real auxilia-nos a identificar que objeções necessitam ser respondidas pela pessoa que profere uma crença. As objeções oriundas de dúvidas reais nascem dentro do próprio contexto em que a crença foi proferida, elas surgem a partir de práticas reais e interferem no cotidiano, frente a que exigem uma resposta, e nestes casos a pessoa buscará a resposta, pois a objeção a mobilizará para tal.

Segundo Annis (2003) aquele que crê só precisa responder às objeções se há uma alta probabilidade destas serem formuladas no contexto em questão, no caso de baixa probabilidade está dispensado de apresentar razões. Annis (2003, p. 249) ainda destaca:

Ela deve ser uma manifestação de uma dúvida real, que seja ocasionada por uma situação real da vida. Assumindo que as probabilidades subjetivas que uma pessoa atribui refletem as atitudes epistêmicas efetivas e que essas são o produto da sua confrontação com o mundo, a questão acima pode ser expressa como segue. A S não é requerido responder a uma objeção se, em geral, seria atribuída uma baixa probabilidade das pessoas questionarem S.

O contextualismo exige um novo modo de pensar, inclusive acerca das objeções que se levantam contra uma crença, isso porque, ao levarmos em conta o contexto temos de considerar, além do fato de as objeções surgirem a partir de dúvidas reais, o fato de que somente pessoas que partilham das mesmas crenças podem levantá-las. Se a justificção se dá em decorrência de haverem crenças comumente aceitas no contexto, apenas pessoas que compartilham estas crenças podem levantar objeções.

Deste modo, levantar objeções é tarefa do *grupo objetor*, um grupo composto por pessoas do mesmo contexto, que levantam objeções para a crença, respeitando os objetivos epistêmicos prescritos (geralmente a buscar a verdade e evitar o erro). Os objetivos

epistêmicos são comuns ao grupo, e estão em prol de descobrir se a crença proferida é justificada, trata-se de um conjunto de pessoas qualificadas para formularem objeções acerca da crença em questão. Para responder às objeções, bem como para formulá-las é preciso considerar situações reais.

Conforme Annis (2003) há várias formas daquele que profere a crença reagir às objeções que podem ser levantadas: mostrando que a objeção não é pertinente, e desta forma, fazendo com que o *grupo objetor* rejeite-a; aceitando a objeção, mas demonstrando que ela não afeta de forma definitiva suas razões para crer, e assim, não basta para fazê-lo abandonar sua crença. A pessoa que profere a crença pode também argumentar que a objeção não é fruto de uma dúvida real, e por isso não precisa ser respondida e pode ainda questionar o grupo objetor acerca de suas razões para levantar a objeção, e desta forma mostrar-lhes que não estão em posição de conhecer, ou que sua objeção é falsa.

Um contextualismo de padrões é uma abordagem na qual os padrões para justificação variam conforme o contexto, assim, para determinar os padrões contextuais há o que Annis (2003) denomina contexto inquisitivo. O contexto inquisitivo é que questão específica envolvendo h está sendo levantada, ele determina o grau de compreensão e de conhecimento que S deve exibir, e determina o grupo objetor apropriado (ANNIS, 2003, p. 250). O grupo objetor deve ser composto de pessoas mais ou menos especializadas no assunto de que trata a proposição, isto sendo definido a partir do nível de exigência do contexto inquisitivo.

Podemos notar que a concepção contextualista de Annis mantém um dever em epistemologia, o contexto inquisitivo prescreve como uma crença deve ser para ser justificada naquele contexto, certamente, não há normas que possam ser universalizadas, visto que elas são relativas ao contexto, mas ainda há uma normatividade. Annis (2003) chega a mencionar termos como valor e utilidade, termos estes comprometidos com concepções morais, concepções outras que as adotadas pelo internalismo epistemológico, mas ainda uma epistemologia que leva em conta conceitos éticos. Há um valor (ou utilidade) no contexto inquisitivo que varia conforme aceitamos as crenças quando estas são falsas e negamo-las quando são verdadeiras.

Considerando o contexto inquisitivo, o grupo objetor deve avaliar a exigência necessária para considerar a crença justificada, dependendo do contexto-inquisitivo se exige pouco ou nada para dar à crença este status, já em outros contextos-inquisitivos uma série de objeções muito fortes são levantadas. O grupo objetor deve considerar as consequências que a aceitação da crença trará. Se aceitar como verdadeira uma crença falsa trouxer consequências graves, então é preciso levantar todas as objeções pertinentes possíveis com relação à crença,

mas, se ao contrário, tomar por verdadeira uma crença falsa não trazer grandes problemas, não é necessário exigir tanto para aceitá-la como justificada.

Pensemos em um exemplo: No filme *Na natureza selvagem*, Chris McCandless assume que a batata selvagem (*Hedysarum alpinum*) é comestível. Enquanto Chris McCandless é estudante e realiza, por curiosidade, leituras acerca de alimentos encontrados na natureza selvagem, esta é uma crença falsa que tem pouco valor (importância), e que de fato, não interfere em sua vida, porém quando ele resolve morar no Parque Florestal, no Alasca, e precisa buscar plantas comestíveis para sobreviver, o fato de que a batata selvagem (*Hedysarum alpinum*) é na realidade uma planta venenosa, teve tanto valor quanto sua vida. Tomar essa crença falsa por uma crença verdadeira acarretou em sua morte. Em casos como este, em que Chris teve realmente de comer a batata, deveria ser requerido muito mais dele para ser considerado justificado em sua crença, já no caso em que ele apenas lia, por hobby, livros acerca de alimentação natural, era preciso bem menos para dar a sua crença o *status* de justificada. É desta forma que para Annis (2003, p. 250) que os padrões para justificação se elevam e diminuem conforme o contexto inquisitivo em questão:

O homem é um animal social e, ainda assim, quando se chega à justificação de crenças, os filósofos tendem a ignorar esse fato. Entretanto, esse é um parâmetro contextual que nenhuma teoria da justificação adequada pode ignorar. De acordo com o modelo contextualista de justificação acima esboçado, quando perguntamos sobre se alguma pessoa *S* está justificada em crer *h*, nós devemos considerar isso relativamente a algum contexto-inquisitivo específico, o qual determina o nível de compreensão e de conhecimento requerido. Isto, por sua vez, determina o grupo objetor apropriado. Para *S* estar justificado em crer *h* relativamente a um contexto inquisitivo, *S* deve estar apto a enfrentar todas as objeções correntes que caíam em (A) e (B)⁵ que expressem uma dúvida real do grupo objetor qualificado, onde os objetores são investigadores críticos da verdade. Assim, a informação social ó as crenças, informações e teorias de outros ó toma uma parte importante na justificação, pois ela, em parte, determina que objeções serão levantadas, como uma pessoa responderá a elas, e que respostas os objetores aceitarão.

O contextualismo defende a existência de crenças que são aceitas naturalmente por qualquer membro do contexto em questão, estas crenças variam em decorrência dos contextos em que são enunciadas. O contexto pode ser espaço-temporal, neste sentido ele varia de acordo com o tempo e o grupo social em que estamos inseridos, mas mais ainda o contexto difere dentro de um mesmo grupo social, uma comunidade científica, por exemplo, possui muitos contextos diferentes: a comunidade de físicos, a comunidade de matemáticos, a

⁵ (A) que *S* não está em posição de saber *h*. ou (B) que *h* é falso (ANNIS, 2003, p. 250).

comunidade de psicólogos, de biólogos, entre outras, cada uma possui suas próprias crenças que são aceitas sem que para isso seja necessário solicitar justificação.

O contextualismo exige uma série de mudanças de concepção frente à epistemologia tradicional, pois se admitirmos o contextualismo como teoria epistêmica devemos levar em conta que a ele não se aplicam concepções tão corriqueiras em epistemologia, como as que trabalham com a noção de universalidade. Há de se considerar que as pessoas estão situadas no tempo e no espaço, pois é nestes que se constituem os contextos, assim, ninguém é obrigado a responder questionamentos que estejam além de seu contexto.

Se analisarmos um contexto científico, por exemplo, o que hoje é comprovado cientificamente, com o passar dos anos pode mostrar-se errôneo. Mas quem seria capaz de afirmar que a ciência não produz conhecimento? Tendo em vista as teorias tradicionais de justificação essa concepção pode parecer estranha, visto que o fundacionalismo sempre buscou uma justificação que fosse universalmente válida. Annis (2003, p. 250) salienta esta questão quando afirma:

Talvez os componentes mais negligenciados na teoria da justificação sejam as práticas sociais e as normas de justificação efetivas de uma cultura ou de uma comunidade de pessoas. Os filósofos têm olhado para princípios universais e a priori de justificação. Entretanto, considere isso no contexto da investigação científica.

Um bom exemplo são crenças que foram tomadas como justificadas na antiguidade, e hoje já não são aceitas por nós. Segundo o contextualismo isso não significa que nunca estiveram justificadas, pois temos que analisar os dados disponíveis para a pessoa em seu contexto. Antes de Copérnico, por exemplo, ninguém ousaria dizer que a Terra não era o centro estático do universo, hoje sabemos que não é, mas naquela época era muito aceitável dizer "Eu sei que a Terra é o centro estático do universo", e havia razões suficientes para justificar esta crença.

Para ampliar o exemplo, podemos considerar a suposição que Annis (2003) apresenta: se ao mesmo tempo em que um cientista terráqueo tem todas as evidências disponíveis para crer em uma teoria, e ela está confirmada através das melhores técnicas científicas que temos em nosso planeta, contudo um cientista mais evoluído, na Terra Gêmea, rejeita a mesma teoria. O terráqueo continua justificado em crer, visto que na Terra ainda não temos razões suficientes para rejeitá-la, neste caso, trata-se de uma mudança de contexto espacial, e não temporal, como a acima citada.

Uma mesma situação real⁶ pode ter dois ou mais contextos diferentes, este contexto possui regras que o constituem, e é a partir da variação destas que a mesma situação real pode representar contextos diferentes. O exemplo de Annis (2003, p. 253) ajuda a esclarecer estas regras de mudança de contextos:

[...] suponha que Jones está em uma festa e pergunta se seu amigo Smith está ali. Nada de muita importância depende de sua presença; ele simplesmente pergunta se ele está ali. Talvez ele quisesse conversar com Smith. Ele olha em torno e pergunta a alguns convidados. Eles não o viram por ali. Em tal situação, Jones está justificado em acreditar que Smith não está ali. Imagine, agora, que Jones é um oficial de polícia procurando por Smith, um assassino suspeito, na festa. Meramente olhar de forma casual e perguntar a alguns convidados não é, certamente, adequado.

Jones está no mesmo tempo, no mesmo espaço e no mesmo grupo social, mas o contexto não é o mesmo em ambos os casos. Se Jones é um policial em busca de um assassino as normas de conhecimento se elevam, e é exigido mais de Jones para considerar que sua crença é conhecimento do que se ele apenas está à procura de um amigo, em decorrência disto há uma mudança de contexto.

A estrutura proposta por Annis (2003) funciona da seguinte forma: para considerar que uma pessoa está de posse de uma crença justificada é preciso considerar os padrões de justificação da comunidade a que esta pessoa pertence. É preciso especificar o contexto inquisitivo em que a crença foi proferida, e definir o grupo objetor apropriado, para que este possa avaliar quais as objeções pertinentes frente aos padrões epistêmicos em voga neste contexto. O grupo objetor é oriundo do contexto em questão, e determina o nível de compreensão que é esperado da pessoa que proferiu a crença. Para ser considerada justificada a pessoa deve ser capaz de responder às objeções que surjam neste contexto inquisitivo, oriundas de situações e dúvidas reais, suas respostas às objeções devem satisfazer as práticas e normas sociais vigentes na comunidade.

Para Annis (2003) as práticas e normas sociais de cada comunidade não podem continuar a ser desconsideradas pelas Teorias da Justificação, isso significa abandonar a concepção positivista de neutralidade na ciência, pois se trata de considerar a ciência partindo de como e onde ela é desenvolvida. Annis (2003, p. 251) deixa claro que:

A ciência enquanto praticada produz crenças justificadas sobre o mundo. Assim, o estudo das práticas efetivas, as quais têm mudado através do tempo, não podem ser negligenciadas. A tendência atual em filosofia da ciência vai, assim, em direção a um realismo metodológico e histórico.

⁶ Uma situação real é uma situação cotidiana vivida por uma pessoa.

Tradicionalmente, o pensamento filosófico foi fundado na razão, e a razão foi considerada universal e objetiva. O sujeito sempre foi pensado como um sujeito universalizado, fora do tempo e do espaço, sem historicidade e sem posição social, nestas concepções o contexto, bem como as práticas e normas sociais, foram considerados irrelevantes do ponto de vista epistemológico, visto que o conhecimento era pensado como a priori e universal. O contextualismo propõe que passemos a pensar o sujeito do conhecimento como situado no tempo e no espaço e influenciado por práticas sociais vigentes nas comunidades em que está inserido.

Grimshaw e Fricker (2002, p. 597) afirmam que:

Mais do que todas as outras disciplinas, talvez a filosofia seja a que historicamente mais apreciou pensar em si mesma como fundada na razão; mas uma razão que se supôs universal e objetiva. Supôs-se o sujeito filosófico como capaz de uma òvisão do olho de Deusö, uma òvisão de lugar nenhumö; uma òmente racionalö que não possui classe, sexo, raça, localização histórica e social, nem mesmo, talvez, em algumas teorias filosóficas, corpo. A discussão da posição social dos que praticam filosofia foi vista em termos contemporâneos (de modo bastante desdenhoso) como uma forma de sociologia do conhecimento sem relevância alguma para questões sobre a verdade ou adequação das próprias teorias filosóficas.

A posição de Grimshaw e Fricker (2002) reforça a afirmação de Annis (2003), de que os contextos, as práticas sociais e as normas vigentes nas comunidades, têm sido negligenciados, não somente na epistemologia como na filosofia em geral. Assumir uma teoria contextualista acarreta em um abandono de conceitos centrais para epistemologia tradicional, tais como òuniversalö, òa prioriö, talvez por isso o contextualismo tenha gerado debates tão intensos e inúmeras controvérsias. Até mesmo o conceito de justificação precisa ser reformulado, pois no contextualismo o nexo entre as crenças não é lógico e racional, como no fundacionalismo, mas tal nexo depende da razoabilidade que se apresenta no contexto em que está inserido, assim, é mais apropriado dizer que se *está legitimado a crer* do que propriamente *estar justificado a crer*.

Uma das críticas lançadas à abordagem contextualista é que se trata de um relativismo, pois se a justificação é relativa às práticas e normas sociais ela não pode ser criticada, diz-se que isto é o mesmo que tornar a justificação subjetiva.

Andrew P. Norman (1999) coloca ainda que, se estar justificado é estar de acordo com os padrões epistêmicos da comunidade em que se está inserido, teremos de admitir que algumas crenças muito duvidosas estejam justificadas. Consideremos por exemplo, uma comunidade de uma pequena cidade interiorana, colonizada por imigrantes alemães, muitas

comunidades deste tipo mantêm crenças acerca da superioridade da raça ariana, e em função disto o racismo é uma prática bastante comum. Teremos então de admitir que o racismo esteja justificado? Outro exemplo pode ser o costume africano de mutilar mulheres, retirando seus clitóris. É prática social em determinadas comunidades, mas apenas por isso estamos dispostos a tomá-las como justificadas?

Para Norman (1999) dizer que estar justificado é estar conforme os padrões epistêmicos da comunidade em que se está inserido acarreta em considerar justificadas crenças como as dos exemplos, e aceitá-las como justificadas é torná-las razoáveis, ao menos no contexto em questão. Contudo seria bastante controverso aceitar este tipo de crença como razoável.

Annis (2003) deixa claro que as práticas e normas são epistêmicas, e que seguem objetivos epistêmicos. Se uma comunidade tem uma crença, mesmo que fortemente arraigada, ao perceber que esta crença tem se demonstrado falsa em diversas circunstâncias, a comunidade certamente passará a questioná-la, assim, objeções acerca das consequências éticas das crenças citadas nos exemplos podem ser levantadas, levando a comunidade a questioná-las.

Podemos considerar ainda a posição de Thomas Kuhn, que em *Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) afirma que não há padrão mais alto que o consentimento da comunidade (KUHN, 1962, p. 94). Kuhn defende que o conhecimento é relativo às práticas da comunidade, mas ele também defende que para que haja revoluções científicas é necessário que os paradigmas sejam questionados, entrem em crise. Assim, da afirmação contextualista, que diz que o conhecimento (e/ou justificação) é relativo às práticas sociais não decorre que as crenças de uma comunidade não possam ser questionadas. Crenças que se apresentam como controversas, mesmo que pareçam justificadas em seus contextos, podem e devem ser questionadas.

A proposta de Annis (2003) tem uma peculiaridade, ela trabalha com a concepção de crenças contextualmente básicas. Trata-se de crenças básicas, mas em um sentido diferente do fundacionalista, pois elas só são consideradas básicas em seu contexto, são crenças comumente aceitas pelos membros do contexto em questão e sequer precisam ser questionadas, pois todos os membros as admitem.

Diferentes contextos, em geral, têm diferentes crenças básicas, quando uma crença é básica em seu contexto, ela dispensa justificação, nestes casos a crença é tão comum para os membros do contexto que não se faz necessário levantar objeções, isto é o que caracteriza a crença contextualmente básica: ela dispensa justificação naquele contexto. Em decorrência

desta noção de crenças contextualmente básicas é que Annis é considerado um contextualista fundacionalista (DEROSE, 2008). Isso é corroborado, visto que ele mantém a concepção de evidência quando pensa a justificção contextualista: ãa pessoa tem apenas de responder as objeções correntes, isto é, as objeções baseadas na evidência disponível correnteõ (ANNIS, 2003, p. 216).

O contextualismo se afasta do fundacionalismo na medida em que suas crenças são básicas apenas mediante a aceitação que elas possuem em determinado contexto. Para o contextualista uma crença que é básica diante de um contexto x pode não sê-lo diante de um contexto y, enquanto que, para o fundacionalista as crenças básicas são universalmente básicas. O contextualismo trabalha mediante regras contextuais, o que torna uma crença verdadeira neste caso é a aceitação que ela possui mediante a comunidade em questão.

Em suma, no contextualismo a crença é verdadeira em decorrência de sua aceitabilidade, enquanto no fundacionalismo ela é aceita porque há algo intrínseco a ela que a torna verdadeira. Isso evita que o contextualismo sofra o peso dos contraexemplos de Gettier (1963), pois o importante nesta teoria não é a relação inferencial que liga as crenças e sim a aceitabilidade das crenças diante do contexto. Há crenças básicas, porém elas não são transportadas inferencialmente para as outras crenças, como no fundacionalismo. No fundacionalismo o nexo entre as crenças básicas e não básicas é lógico, já no contextualismo o nexo depende da razoabilidade no contexto em que está inserido.

Annis (2003) coloca o contextualismo como alternativa ao fundacionalismo. Ora, o principal argumento dos fundacionalistas é que sua teoria é a única capaz de deter o regresso, Annis afirma que não. O contextualismo também o detém através de crenças contextualmente básicas, que dispensam justificção em seu contexto. A proposta de Annis é a de que na base de todas as crenças, em um dado contexto, há crenças legitimadas pelo grupo que o compõe. Assim, se o grupo objetor dispensa qualquer objeção a uma dada crença, ou se ao colocá-las aceita as razões apresentadas por aquele que profere a crença, não há regresso infinito. õSe um grupo objetor apropriado, os membros do qual são investigadores críticos da verdade, não tem dúvidas reais em um contexto inquisitivo específico, então a crença da pessoa está justificada. A crença resistiu ao teste de objetores motivados para verificçãoõ (ANNIS, 2003, p. 251).

Annis (2003) apresenta e contrapõe algumas objeções que podem ser colocadas a sua teoria, pode-se afirmar que as condições para justificção são muito estreitas. Como Annis afirma que aquele que profere a crença deve estar apto a responder a objeções que impliquem que ele não sabe que p ou que p é falso, os críticos podem objetar que ele ignora a diferença entre estar justificado e ser capaz de expor essa justificção. Porém Annis (2003) afirma que

a teoria não ignora a distinção entre estar justificado a crer e ser capaz de acessar esta justificação, a pessoa que profere a crença não precisa ser capaz de estabelecer os padrões de justificação e mostrar que sua crença resiste a eles, é exigido apenas que a pessoa saiba responder a objeções reais. Em contextos mais rígidos pode ser necessário que ele esteja apto a discutir os padrões contextuais, mas não sempre, mas se há objeções reais, a pessoa deve ser capaz de explicitar ao menos parte de sua evidência para crer, pois a pessoa deve considerar a evidência como uma evidência para sua crença (ANNIS, 2003).

Pode-se objetar ainda que, a solicitação de que aquele que profere a crença seja capaz de enfrentar a objeção de que sua crença é falsa ignora a possibilidade de termos crenças falsas justificadas, e desconsidera a diferença entre verdade e justificação. Neste caso, Annis (2003) argumenta que evitar o erro é um objetivo epistêmico, e por isso pode ser usado para requerer justificação, enfrentar uma objeção não é mostrar que a crença é verdadeira, dessa forma, pode-se estar justificado em uma crença falsa (ANNIS, 2003).

Annis (2003) introduz para esses casos de crenças falsas justificadas o conceito de desculpabilidade, que consiste na concepção de que em algumas ocasiões é desculpável acreditar em falsidades, mas em outras é imperdoável. Para Annis, em contextos de baixos padrões é perdoável acreditar em falsidades, pois isso não trará grandes consequências, nesses casos, é aceitável que não busquemos evidências mais fortes. Mas em casos de altos padrões, em que tomar uma crença falsa como verdadeira trará consequências sérias, não é desculpável, como o exemplo anteriormente citado, acerca do filme *Na Natureza Selvagem*. Segundo Annis (2003), há casos em que a falsidade da crença implica que a crença não é justificada, esses casos são aqueles em que os padrões são elevados, e as consequências de se acreditar em falsidades são muitas, assim, em casos de falsidade não desculpável a pessoa deve ser capaz de enfrentar a objeção de que a crença é falsa.

A desculpabilidade ou não acerca de uma crença falsa depende do contexto inquisitivo em que a crença foi proferida, e mais ainda, do grupo objetor apropriado, que considerará os padrões epistêmicos do contexto e as informações disponíveis acerca da crença. Assim, mesmo em casos em que as consequências de se crer em uma falsidade sejam muito grandes, como em uma pesquisa científica (exemplo de Annis, 2003, p. 252), quando não há evidências disponíveis para derrotar a justificação da crença, ela é desculpável. Nesse exemplo, temos padrões elevados de justificação, mas dada a dificuldade de se chegar à falsidade, ela é desculpável. A desculpabilidade é contextual, só pode ser decidida caso a caso e não há normas que possam transcender o contexto para definir que crenças falsas são desculpáveis (ANNIS, 2003).

Em formulações contextualistas é lugar-comum afirmar que não há padrões ou regras que possam transcender o contexto, isso coloca alguns problemas, como a *objeção de padrões competindo*, formulado por Norman (1999). A objeção possui a seguinte forma: supondo que duas comunidades cujos costumes e práticas sociais são bem diferentes, sejam obrigadas a conviver juntas por questões de sobrevivência. S, uma pessoa que pertence à comunidade A, afirma p, e está justificado em sua comunidade, entretanto p confronta com as regras da comunidade B, com a qual S tem que conviver pacificamente. Neste caso, a crença p está justificada, ou não? Como agir em casos como este?

Segundo Norman (1999), se S procurar o auxílio de filósofos contextualistas para resolver esta questão, a única resposta que lhe será dada é que ele está justificado a crer na comunidade A, mas não está na comunidade B, com a qual tem que conviver. A resposta fornecida não retira as pessoas de ambas as comunidades do dilema de aceitar ou não p, ou ainda qualquer outra crença contraditória que possa surgir no decorrer da convivência. O contextualista não responde como, em situações pragmáticas em que mais de uma comunidade está envolvida, devemos decidir se uma crença é ou não justificada, assim, Norman argumenta que o contextualismo de padrões não dá conta de casos em que mais de uma comunidade estão envolvidas. Ainda Norman (1999, p. 394) explica:

Nós podemos então deleitar R e S com lemas cansados como "Não há nenhuma cultura-transcendente aos padrões de justificação" e "Critérios de racionalidade são sempre internos aos paradigmas". Esta argumentação, nós poderíamos dizer, é "necessariamente circular" em casos como este. Com efeito, nós poderíamos dizer que o jogo de dar-razões entra em colapso em tais situações, e não há nada a ser feito sobre isto.

Pode-se objetar ainda que a teoria exige que a pessoa que profere a crença seja capaz de enfrentar uma série de objeções a partir de várias perspectivas, o que consistiria em admitir que ela deva ser capaz de refutar qualquer evidência derrotadora para sua crença. Mas no contextualismo de padrões as objeções que devem ser respondidas são somente aquelas levantadas pelo grupo objetor, frutos de dúvidas reais. E é perfeitamente aceitável que o grupo objetor, mesmo que composto de investigadores epistêmicos críticos, não seja capaz de levantar a objeção derrotadora. Pode-se considerar, em alguns destes casos, que é desculpável que a pessoa que profere a crença não seja capaz de enfrentar a evidência derrotadora, inclusive, podem ocorrer casos nos quais o grupo objetor esteja ciente de tal evidência, mas ache desnecessário levantá-la naquele contexto inquisitivo.

David Annis (2003) apresenta sua proposta contextualista como uma alternativa às teorias da justificação até então estudadas, ele salienta a necessidade de considerar a influência das práticas sociais para justificação epistêmica. A concepção de contexto de Annis dá margem para pensarmos o contextualismo como restrito a contextos sociais, entretanto, outras formulações de contextualismo perdem quase que totalmente esta característica, como é o caso do contextualismo epistêmico, e da abordagem de alternativas relevantes.

2.2 Abordagem de alternativas relevantes

A teoria das alternativas relevantes, formulada por Fred Dretske, consiste na concepção de que S sabe que p se, e somente se, S é capaz de lidar com todas as alternativas relevantes referentes a p. Em seu artigo *Epistemic Operator* (1970), Dretske elabora um exemplo que caracteriza muito bem a teoria das alternativas relevantes. Esse exemplo ficou conhecido como o caso da zebra, e é muito utilizado para explicitar a abordagem proposta por Dretske. O caso da zebra especifica um contexto, frente ao qual são levantadas algumas alternativas, que baseadas no contexto especificado mostram-se ou não relevantes.

Dretske (1970) propõe as alternativas relevantes como uma forma de enfrentar o ceticismo, segundo ele, o problema do ceticismo se dá devido ao cético levantar alternativas que muitas vezes são irrelevantes para o contexto em que a crença foi proferida. A pessoa que profere a crença só tem de estar apta a refutar as alternativas relevantes para crença em questão, se uma objeção levantada é irrelevante a pessoa não precisa ser capaz de lidar com ela.

O caso da zebra exemplifica bem: O pai leva seu filho a um zoológico, o filho, curioso, lhe pergunta que animais são aqueles no cercado, que se parecem com mulas pintadas. O pai responde que são zebras, ele tem razões para crer que são zebras, a saber: há uma placa em frente ao cercado escrito "zebras" o zoológico é um zoológico municipal, local confiável, no qual é pouco provável que exponham animais falsos. Neste caso, ele sabe que os animais no cercado são zebras, mesmo sem ter razões contra a hipótese de que sejam mulas engenhosamente disfarçadas para parecerem zebras. E a hipótese de que sejam mulas disfarçadas é irrelevante e não afeta a sua afirmação de que são zebras.

Dretske equipara externalismo com contextualismo, em seu artigo *Externalism and Modest Contextualism* (2004), ele defende que assumir uma postura externalista implica em

assumir um contextualismo modesto. Segundo esta abordagem, quando alternativas relevantes são inseridas em um contexto ele se altera, de forma que a pessoa que profere a crença tem que considerar as alternativas para estar justificado a crer. Já, em casos de alternativas irrelevantes, a pessoa não tem que considerá-las para estar justificada.

Esta concepção contextualista nega que aquele que crê tenha que \neg saber que sabe \wp pois se trata de uma postura externalista, que dispensa o acesso à justificação. O contextualismo modesto formulado por Dretske, é o que DeRose (2008) denomina contextualismo do sujeito, no qual o que define se aquele que crê está de posse de conhecimento são as circunstâncias em que este se encontra. Já o que DeRose chama de contextualismo do atribuidor, é o que Dretske denomina contextualismo radical, a defesa de que precisamos considerar as circunstâncias dos atribuidores de conhecimento⁷. Dretske (2004, p. 31) considera que o contextualismo radical \wp confunde (ou que possa, pelo menos, ser evitado ao cuidadosamente distinguir) a relatividade em que S é dito saber da relatividade em se S sabe o que S é dito saber \wp .

Para exemplificar a concepção de externalismo de Dretske (2004), ele coloca a seguinte questão: se S vê um pote de biscoitos, cheio deles, ele pode afirmar \neg eu sei que há biscoitos no pote \wp mas se considerarmos que alguém pode ter enchido o pote com biscoitos de cera (imitações de biscoito idênticas aos originais)? Nesse caso, S não pode saber só por olhar para o pote que há biscoitos, pois sempre há a possibilidade de que eles sejam falsos. Para o externalista, o que está em questão não é se aquele que crê, sabe ou não se realmente há biscoitos no pote, o que importa é se realmente há ou não biscoitos no pote, independente do acesso que a pessoa que crê possa ter a isso.

Dretske (2004) formula o conhecimento em termos de informação, o conhecimento se dá através de informação, mas claro, não é exclusivamente informação. Nós obtemos informação de várias maneiras e a partir de vários instrumentos, mas nenhum deles nos garante que o que nós obtemos é informação de fato, correta. Se os biscoitos no pote forem de cera, a informação que S adquire através da visão não é correta, contudo, para Dretske, um sinal pode nos informar algo somente se esta informação é verdadeira. A aparência de que o pote está cheio de biscoitos pode apenas nos informar isto se o pote está, de fato, cheio de biscoitos.

Seria muito difícil sabermos que todas as informações que adquirimos são corretas, e que os instrumentos pelos quais as adquirimos são sempre e todos confiáveis. Tais exigências

⁷ Atribuidores são as pessoas que definem se aquele que crê está ou não de posse de conhecimento quando profere uma afirmação.

levariam ao ceticismo, pois são requerimentos demasiado altos, conforme os quais raramente chegaríamos a ter conhecimento, entretanto, se admitirmos o externalismo, o ceticismo se torna evitável, pois não precisamos *saber* que as informações que adquirimos são corretas, o que é considerado é se elas *são* corretas (DRETSKE, 2004).

Questionar se cada uma das informações que obtemos é correta acabará por levantar hipóteses céticas. Por exemplo, se S ouve o barulho da batedeira que sua mãe usa para preparar biscoitos, e conhecendo o hábito de sua mãe, que ao desenformar os biscoitos os coloca no pote, S forma a crença de que há biscoitos no pote, contudo, pode ser que sua mãe estivesse preparando um bolo, se este for o caso a crença é falsa. Se somada a informação de que há barulho de batedeira, S acrescentar a informação de que sua mãe havia comentado sobre a intenção de preparar biscoitos, há mais um indício de que há biscoitos no pote, mas, pode ser que ela tenha mudado de ideia e resolvido testar a nova receita de bolo.

Se seguirmos desta forma, levantando hipóteses sobre a crença de S, de que há biscoitos no pote, certamente iremos chegar às conhecidas objeções de que S pode estar sonhando, alucinando, e de que não temos como saber se existe um mundo material em que possa haver biscoitos. Suponhamos que S agregue à sua crença a informação de que ele viu os biscoitos no pote, certamente poder-se-á levantar a hipótese de que os biscoitos sejam de cera.

Na teoria defendida por Dretske, as hipóteses céticas são evitadas, pois não se exige que S saiba que sua informação está correta. Para que S tenha conhecimento, não é requerido que S *saiba* que as informações através da qual ela formulou sua crença estejam corretas, mas somente que elas estejam corretas (que o pote esteja cheio de biscoitos, neste caso) e se as fontes de S transmitiram tais informações, então elas são corretas.

O contextualismo de alternativas relevantes consiste em levar em conta algumas circunstâncias quando se profere uma crença. No caso dos biscoitos, se se trata de circunstâncias normais, do pote de biscoitos da minha casa, que sempre está cheio de biscoitos reais, e não há nenhum indício de que estes sejam falsos, eu estou de posse de conhecimento apenas por estar vendo biscoitos no pote. Porém como Dretske (2004) coloca, se S olhar para um pote de biscoitos que ela jamais havia visto por ali anteriormente, e sem seu conhecimento sua colega de apartamento está fazendo alguns truques, treinando para um show de mágica, sendo que um dos truques envolve um pote com biscoitos falsos, então ela não pode saber que há biscoitos no pote⁸.

⁸ Mesmo se o pote em questão estiver cheio de biscoitos reais, ele poderia ser o pote que faz parte do truque, com biscoitos falsos.

As circunstâncias em que eu adquiero a crença são favoráveis, eu posso estar de posse de conhecimento, já as circunstâncias em que S adquire sua crença são desfavoráveis, ela não sabe que há biscoitos no pote. Apesar de as evidências e razões para crer que há biscoitos no pote serem as mesmas, e nenhuma de nós pensarmos que pode estar sendo vítima de um truque com biscoitos falsos, o contexto é diferente. No contexto em que S está inserida, não basta olhar para o pote pra saber que ele está cheio de biscoitos, pois naquele contexto sempre há a possibilidade de se tratarem de biscoitos falsos. No meu caso, em minha casa toda vez que o pote contém biscoitos, ele está cheio de biscoitos reais, o que varia em cada um desses casos é o contexto.

Para Dretske (2004) o que determina se a pessoa que profere uma crença está de posse de conhecimento são determinadas condições do contexto desta pessoa. O contextualismo modesto, proposto por Dretske, é um enfraquecimento das exigências do contextualismo radical. No contextualismo radical a posse de conhecimento depende das circunstâncias colocadas pelo contexto, não somente daquele que profere a crença, como também daquele em que o atribuidor de conhecimento está inserido. O conhecimento está condicionado aos interesses, padrões e propostas dos que descrevem a pessoa que profere a crença (DRETSKE, 2004). A proposição \exists Eu sei que João está acima do peso pode ser conhecimento para um agenciador de modelos, mas provavelmente não seria no caso de um treinador de sumô.

O contextualismo modesto, da forma como Dretske o descreve, equiparando ao externalismo, é a rejeição da exigência infalibilista/internalista de que S só sabe que p, se S sabe que sabe que p. A exigência de que alguém está de posse de conhecimento somente se está consciente de que conhece significa negligenciar que crianças ou animais sejam capazes de conhecer. Crianças e animais sabem coisas, mesmo não tendo acesso cognitivo ao que justifica seu conhecimento, animais, assim como bebês humanos sabem que emitindo determinados sons e comportando-se de determinada maneira receberão alimento. Dretske (2004, p. 34) afirma que: ão conhecimento factual, de acordo com o contextualismo modesto, depende para sua existência de circunstâncias das quais o conhecedor pode ser inteiramente ignorante. Assim, o conhecedor pode saber que p sem saber que sabe que p.

Ao formular o contextualismo de alternativas relevantes, inicialmente, Dretske propõe dar conta das objeções céticas através da negação do princípio de fechamento epistêmico (*principle of epistemic closure*). O princípio de fechamento epistêmico consiste na afirmação de que se ãS sabe que p, S sabe que p implica q, então S sabe que q. Esse princípio exige que aquele que crê saiba todas as implicações que ele sabe que podem ser inferidas da proposição que afirma conhecer. Aquelas proposições que ele sabe que são necessárias para conhecer p,

digamos: q, r, u. Já o contextualismo modesto não nega o princípio de fechamento epistêmico, como as primeiras formulações da abordagem de alternativas relevantes.

A principal objeção dirigida ao contextualismo de alternativas relevantes foi a negação do princípio de fechamento epistêmico, pois este é um princípio muito plausível para aquisição de conhecimento. É complicado negar que as coisas que sabemos são implicadas por outras coisas que sabemos (ou devemos saber), e é isto que o princípio de fechamento afirma: que nosso conhecimento é fechado em implicações lógicas conhecidas (BRENDDEL; JÄGER, 2004, p. 145).

O ataque contextualista ao cético consiste em afirmar que os argumentos céticos só parecem plausíveis devido ao princípio acima mencionado. Por exemplo, o argumento cético do gênio maligno afirma que nós não sabemos se há ou não um gênio maligno, se não sabemos que há um gênio maligno não podemos saber que há biscoitos no pote, pois não podemos saber se os biscoitos não são hologramas criados por esse gênio maligno que pode estar querendo nos enganar. Não sabemos se há um gênio maligno, logo não podemos saber se há biscoitos no pote, nem qualquer outra coisa. A proposição $\neg S$ não sabe se existe um gênio maligno implica que S não pode conhecer nenhuma outra proposição, e inviabiliza o conhecimento.

Ao negar o fechamento tira-se toda a aparente plausibilidade dos argumentos céticos. O paradoxo cético consiste no fato de que tais argumentos são válidos e usam premissas que intuitivamente parecem verdadeiras (BRENDDEL; JÄGER, 2004, p. 145). Assim, o que a abordagem de alternativas relevantes sugere é que os céticos levantam alternativas irrelevantes para o contexto, e que podemos saber que há biscoitos no pote, mesmo sem saber se existe um gênio maligno.

Jäger (2004) afirma que há uma contradição na teoria de informação de Dretske, a saber, Dretske nega o fechamento como forma de evitar as objeções céticas, mas sua teoria de informação, da forma como Dretske a apresenta, pressupõe o fechamento. Assim, para Jäger (2004, p. 187) ou Dretske abraça o ceticismo, ou abandona a sua teoria de informação.

Segundo Dretske, um sinal perceptual de informação informa-nos algumas coisas, mas não todas as coisas que são implicadas por ele. Por exemplo, do fato de S ver o pote com biscoitos não se segue que ela possa eliminar a hipótese cética de que não existe um mundo material, mas, isso não significa que S não possa saber que há biscoitos no pote, pois, para Dretske, as coisas que sabemos muitas vezes são implicadas por coisas que não podemos saber que são verdadeiras (a saber, as hipóteses céticas).

O que Jäger (2004) vai mostrar, através de uma análise lógica da definição de Dretske, de um sinal que carrega informação (*signals carrying information*) é que, se há um sinal perceptual que leva a S a informação de que há biscoitos no pote, e que se S pode saber que se há biscoitos no pote existe um mundo material, então o sinal leva também a informação de que há um mundo material. Desta forma, a informação é fechada por implicações lógicas conhecidas. Jäger (2004, p. 194) assim esclarece:

(5) $P(\text{não-h} / r \ \& \ k) = 1 \ \& \ P(\text{não-h}) < 1$.

(5) diz que o sinal r carrega a informação que não-h, e assim que nossa hipótese cética h, que é incompatível com a proposição empírica e, é falsa. Em resumo, então surgiu até aqui que, pelo menos para o tipo de proposições aqui em questão, a relação de informação de Dretske *está* fechada sobre implicação lógica (conhecida): se há um sinal perceptual que carrega para você a informação de que você tem mãos, e se você sabe que se você tem mãos, há um mundo material, então aquele sinal também carrega para você a informação de que há um mundo material.

Se Jäger estiver correto em sua análise da teoria de informação proposta por Dretske, a solução que este último oferece ao ceticismo cai por terra. A solução de Dretske para as objeções céticas está embasada na negação do fechamento, mas se sua teoria da informação utiliza o princípio de fechamento, como afirma Jäger, ela não só não oferece solução alguma, como ainda é internamente contraditória⁹.

Diante das resistências de abandonar o fechamento, Dretske (2004) propõe um enfraquecimento do contextualismo de alternativas relevantes, o contextualismo modesto, na tentativa de superar a objeção fortemente dirigida a ele em suas primeiras formulações, por negar tal princípio. Entretanto, o autor continua a defender o abandono do fechamento, e o contextualismo modesto não exige tal abandono, mas é compatível com ele.

Dretske (2004) defende que algumas das coisas que nós sabemos são inferidas de algumas coisas que nós não sabemos, ou não temos como saber que são verdadeiras, por isso nega o fechamento epistêmico. Segundo ele, conhecimento requer razões conclusivas ou informação, e essas não requerem o conhecimento de suas implicações, podem-se ter razões conclusivas ou informação para crer que p, sem ter razões conclusivas ou informação para q, mesmo quando sabemos que p implica q.

O contextualismo do atribuidor, ou contextualismo radical, é a defesa de que o conhecimento não depende do contexto daquele que crê, mas de quem lhe atribui conhecimento. A solução do contextualista radical para o ceticismo é abrir uma concessão ao

⁹ Nos agradecimentos do artigo, Jäger afirma que Dretske admite o problema colocado por ele, mas pensa que pode ser possível reformular sua teoria sem afetar a idéia central. Jäger, em contrapartida, afirma que o problema é oriundo de teorias externalistas, que negam o fechamento (JÄGER, 2004, p. 199).

cético: em contextos filosóficos as objeções céticas são válidas e não temos conhecimento de nada, ou de poucas coisas. Já em contextos ordinários, em nossa vida cotidiana, as objeções céticas de nada valem, e podemos conhecer a maioria das coisas que julgamos conhecer, são contextos diferentes, em que os padrões para conhecer são diferentes.

Voltando ao exemplo dado inicialmente, quando chego em casa e vejo o pote cheio de biscoitos, e alguém me pergunta se há biscoitos no pote, eu afirmo -Eu sei que há biscoitos no pote e estou justificado a afirmar. Para estar justificado basta olhar para o pote de biscoitos, cheirá-los, talvez prová-los, mas se o cético faz a mesma pergunta em um seminário de filosofia ele está considerando mais alternativas, como o fato de que não estou sonhando ou alucinando, ou de que não há um demônio maligno fazendo-me ver biscoitos que não existem. Neste contexto o cético pode afirmar que eu não conheço, pois não sou capaz de descartar tais possibilidades.

Dretske (2004) defende uma abordagem de alternativas relevantes, mas aquelas alternativas que são relevantes para a pessoa que profere a crença, e não para a pessoa, ou grupo que lhe atribui ou nega conhecimento. Segundo o autor, é a partir das circunstâncias em que a pessoa que profere a crença se encontra que o conhecimento deve ser atribuído ou negado, e não a partir das circunstâncias de um atribuidor, que insere alternativas e aumenta os padrões de conhecimento, ou desconsidera alternativas e enfraquece padrões.

Não faz sentido que em um seminário de filosofia eu, enquanto atribuidor de conhecimento, desconsidere as alternativas céticas. Como não faz sentido que o cético, em uma situação cotidiana, no meu café da manhã, por exemplo, pergunte se eu realmente sei que há biscoitos no pote. Para Dretske (2004), um atribuidor não pode impossibilitar o conhecimento daquele que crê aumentando os padrões do contexto em que esse se encontra, nem possibilitar o conhecimento enfraquecendo-os. Ainda Dretske (2004, p. 36) afirma:

O que a pessoa que atribui conhecimento para S (este pode ser o próprio S) assume ser relevante é, ao meu ver, irrelevante para se S sabe o que ele diz saber. Algo é, às vezes, relevante para o que está sendo dito que S sabe, mas isso, certamente, é diferente da relevância para se ele sabe o que está sendo dito que sabe.

Dretske (2004) salienta a diferença entre o que aquele que profere a crença diz saber e se ele sabe o que diz saber, são duas coisas que podem ser facilmente confundidas. O uso de expressões indexicais para descrever o que alguém sabe explicita muito bem isso: quando eu digo: -Camila sabe que minha mãe encheu o pote de biscoitos posso estar proferindo uma crença verdadeira, mas quando outra pessoa diz isso, diz uma falsidade, pois Camila sabe que

a minha mãe encheu o pote de biscoitos, mas não que a mãe de outra pessoa o fez. Então, se nós identificamos o que é suposto que S sabe com as palavras usadas para expressar o que S sabe, o conhecimento de S seria radicalmente contextual. Se ou não ele sabia dependeria de quem disse, você ou eu, e de quando nós dissemos (DRETSKE, 2004, p. 36). Neste caso, o que é contextualmente relativo não é se a pessoa sabe ou não, mas o que está sendo dito que ela sabe.

O contextualismo permite que Camila saiba que há biscoitos no pote, em uma situação cotidiana, e ao mesmo tempo não saiba, em um contexto cético, em que os biscoitos são de cera. É possível afirmar conhecimento no contexto cotidiano e negá-lo no cético. São duas situações que não se contradizem, são consistentes entre si, pois se está afirmando e negando coisas diferentes, isso consiste, para o contextualismo modesto de Dretske, em uma mudança no que se diz que a pessoa sabe, já no contextualismo radical, é uma mudança nas condições de verdade para saber algo (DRETSKE, 2004).

Entretanto, o próprio Dretske ressalta que seu contextualismo modesto só pode ser uma alternativa ao ceticismo se negarmos o fechamento, o princípio que afirma que se S sabe que p, S sabe que p implica q, então S sabe que q. Se preservarmos este princípio não podemos resistir à manobra cética de incluir alternativas irrelevantes para o contexto. Para quem assume o fechamento, Camila só sabe que há biscoitos no pote se for capaz de afirmar que os biscoitos não são de cera¹⁰. Isto é algo que Camila não é capaz de afirmar só de olhar para o pote, ela precisaria tocar nos biscoitos, cheirá-los, talvez mordê-los, mas, se ela não pode afirmar que sabe que os biscoitos não são de cera, isto implica que não pode afirmar que sabe que o pote está cheio de biscoitos. De acordo com o fechamento, Camila tem que saber, ou estar em posição de saber, que os biscoitos no pote não são de cera, para saber que o pote está cheio de biscoitos, apenas por afirmar a alternativa de que os biscoitos são de cera, o contexto se eleva para um contexto cético. Logo, Camila não está mais de posse de conhecimento, e segundo os defensores do fechamento, nunca esteve.

Essa postura de conservação do fechamento, adotada por contextualistas radicais, sugere que no momento em que as questões céticas são levantadas S deixa de saber o que sabia até então, mas em situações cotidianas seu conhecimento está a salvo do cético. O que não acarreta em contradição, segundo os defensores da postura, apesar de no contexto cético, S negar que em algum momento tenha conhecido o que afirmava conhecer no contexto ordinário. A crítica que Dretske levanta a esta posição é a de que se trata de uma aceitação do

¹⁰ Pois se S sabe que p, sabe que p implica q, ou seja, se Camila sabe que há biscoitos no pote, sabe que os biscoitos são reais e não de cera.

ceticismo e não de uma alternativa a este. Só serve de alternativa para alguém que jamais se coloque dúvidas céticas, pois ao serem levantadas tais dúvidas, o contexto torna-se cético e inviabiliza o conhecimento. Mas tal solução não é satisfatória, visto que buscamos uma resposta ao ceticismo, que o refute tanto na vida diária quanto em seminários de filosofia (DRETSKE, 2004).

Dretske (2004) defende que a formulação contextualista, adicionada ao abandono do fechamento, é capaz de fornecer uma resposta ao cético: do que deriva seu contextualismo modesto. Abandonar o fechamento significa que Camila pode admitir que não sabe distinguir biscoitos reais de biscoitos de cera, idênticos aos reais. Seja na vida diária, quando olha para o pote de biscoitos de sua mãe, seja na academia, quando frente a objeções céticas não sabe se é capaz de conhecer a realidade do mundo exterior e por isso não pode saber se há biscoitos no pote. Mas, apesar disto, Camila sabe que o pote está cheio de coisas que ao menos se parecem com biscoitos, e isto basta para que ela esteja de posse de conhecimento quando sua mãe, que prepara o lanche da tarde, lhe pergunta se o pote está cheio de biscoitos ou de cereais. A questão acerca de serem biscoitos reais ou imitações não é relevante para sua mãe, mesmo que tal questão implique em se Camila sabe realmente o que diz saber. Em contextos céticos esta questão é relevante, e ela pode então admitir que não sabe que há biscoitos reais no pote, mas isso não a desapropria de seu conhecimento quando sua mãe lhe faz a pergunta. Isto, me parece, é uma resposta significativa para o ceticismo (DRETSKE, 2004, p. 40).

Conforme o contextualismo modesto, as objeções céticas inviabilizam nosso conhecimento no contexto cético, mas ele continua garantido no contexto cotidiano, já para o contextualismo radical, diante das objeções céticas, até nossos conhecimentos cotidianos são tirados de nós.

Para o contextualismo modesto não é problema que aquele que crê não conheça e não venha a conhecer as objeções que inviabilizam o seu conhecimento em um contexto cético, as questões céticas podem até implicar as questões da vida cotidiana, mas no contexto diário isso não é relevante. Segundo Dretske (2004), para assumir uma postura como esta, o que entendemos por afirmações de conhecimento deve ser algo bem menos ambicioso. Neste sentido Dretske (2004, p. 41) destaca:

Isso depende da nossa vontade de dizer que a pessoa pode ver ó portanto, saber ó que há biscoitos no pote, enquanto não sabe coisas que ele sabe que são implicadas pelo que ele sabe ó que há um mundo material, que ele não está sendo espertamente enganado, que o solipsismo é falso. Isso depende de nossa vontade de conceber afirmações de conhecimento em termos menos ambiciosos. Como relatos de progresso.

Dretske (2004) sugere que consideremos os relatos perceptuais (eu vejo, eu sinto cheiro, eu ouço) como relatos de progresso. Relatos perceptuais revelam que aquele que crê conhece algo, mas não revelam todas as coisas envolvidas neste conhecimento. Quando alguém profere uma crença, não profere tudo o que levou em consideração para formar esta crença. Se Camila relata «eu vejo biscoitos no pote» isto revela que ela sabe que há biscoitos no pote, mas não revela se ela conhece todas ou a maioria daquelas coisas que estão envolvidas neste relato. Não revela se os biscoitos não são de cera, colocados no pote apenas para enganá-la, por exemplo. Mas isso não deslegitima a afirmação simples de Camila, de que ela vê um pote, e de que neste pote há coisas que se parecem com biscoitos.

Objecções céticas do tipo que questionam se os biscoitos são reais, e se Camila não está sendo enganada por algum mal intencionado, ou mesmo se existe um mundo material em que possam existir biscoitos, são implicadas pela afirmação de Camila de que ela vê biscoitos no pote. E se aceitarmos que para saber que há biscoitos no pote ela tem que refutar estas objeções, então Camila não sabe, mas trata-se de uma afirmação simples, que não revela, por exemplo, que anteriormente ela havia comido vários biscoitos e agora, quando profere a afirmação de que há biscoitos no pote, ela o faz porque constata que ainda não acabaram. Assim, Camila sabe que são biscoitos reais, apesar de seu relato perceptual não o revelar.

Podemos supor um contexto em que Camila já havia provado os biscoitos anteriormente e podia refutar a objeção de que eram de cera, ou podemos ainda considerar um contexto em que ela simplesmente olha para o pote, vê que ele não está vazio, que dentro dele há coisas que se parecem com biscoitos e profere sua crença. Neste último caso, questionar se os biscoitos são reais é irrelevante para o que Camila está dizendo que sabe, pois o que ela afirma saber é que o pote não está vazio. Segundo Dretske (2004) é até bobo levantar este tipo de questão, e elas são oriundas de uma má compreensão do que se está afirmando saber. O que Dretske pretende mostrar com tudo isto é que o princípio de fechamento é dispensável e que o dispensando resolve-se o problema do ceticismo.

Stine (1976) afirma que a teoria de alternativas relevantes é capaz de dar conta do problema do ceticismo, mas não admite o abandono do princípio de fechamento epistêmico, reformulando a teoria de modo a não excluí-lo. Para Stine, o cético levanta alternativas que são irrelevantes em circunstâncias normais, e exige que apresentemos evidências para estas alternativas, contudo, por serem irrelevantes, tais alternativas dispensam evidência. Stine considera que o erro de Dretske está em entrar no jogo do cético e admitir que sempre que o conhecimento de p é atribuído a S , $\neg p$ é uma alternativa relevante.

Em circunstâncias normais em que S sabe que p, a negação de p não é uma alternativa relevante, e por isso não precisa ser descartada. Assim, \neg aqueles animais são mulas disfarçadas \emptyset não é uma alternativa relevante para as circunstâncias normais vigentes em uma visita ao zôo, e por isso S não tem que ser capaz de lidar com ela. Mas, diferentemente da proposta de Dretske, em que S podia saber que \neg os animais são zebras \emptyset sem saber que \neg os animais não são mulas pintadas \emptyset (o que consiste na negação do fechamento), na formulação de Stine S sabe que são zebras, e sabe que não são mulas pintadas, sem ter que apresentar evidências para isso.

O ponto é que alguém sabe o que alguém assume por garantido em circunstâncias normais. Eu realmente sei que não é uma mula pintada para se parecer com uma zebra. Eu não preciso de evidência para tal proposição. A figura de \neg evidência do conhecimento \emptyset tem sido carregada longe demais. Eu diria que eu não tenho evidência de que é uma zebra também. Eu *simplesmente* vejo que é uma. O ponto que eu quero trazer aqui, simplesmente, é que se a negação de uma proposição não for uma alternativa relevante, então eu conheço isto - obviamente, sem precisar fornecer evidência - e tão obviamente que é estranho, até mesmo enganoso, dar elocução a meu conhecimento (STINE, 1976, p. 258).

Na proposta de Stine (1976), o conjunto de alternativas relevantes deve se manter constante, como forma de evitar a falta de precisão nos critérios de relevância, bem como para garantir a validade dos argumentos. Pois, ela afirma que \emptyset se as alternativas relevantes, as quais têm afinal de contas a ver com a verdade e falsidade das premissas e da conclusão, não podem ser mantidas fixas, então é difícil ver em que bases alguém pode decidir se a forma do argumento é válida ou não \emptyset (STINE, 1976, p. 256). Assim, o conjunto de alternativas relevantes é estabelecido para circunstâncias normais, entretanto, a proposta formulada por Stine não é uma abordagem contextualista, visto que mantém constantes os padrões de atribuição de conhecimento.

Stewart Cohen (1988) considera que a teoria de alternativas relevantes pode dar conta dos paradoxos céticos apresentados às teorias falibilistas, tais como o paradoxo da loteria, porém uma crítica contundente a esta teoria é que é muito difícil dizer com precisão e generalidade o que torna uma alternativa relevante. E em função disto, a teoria tem sido acusada por seus opositores de obscura e *ad hoc*, pois conforme Cohen, apesar da força anticética da teoria, ela falha em definir de forma precisa um critério de relevância.

O que acontece, não somente com a teoria de alternativas relevantes, mas com as propostas contextualistas em geral, é que os padrões têm de ser decididos caso a caso, e por isto é complicado fornecer definições precisas e gerais, tão características das teorias

filosóficas tradicionais. O contextualismo é, seguidamente, acusado de ser impreciso, *ad hoc*, ou relativista em função disto, mas estas críticas são decorrentes de olhares comprometidos com as teorias tradicionais. São objeções que exigem universalidade de uma teoria que não se propõe a ser universal, ao contrário, se propõe a levar em conta padrões contextuais.

2.3 Contextualismo epistêmico: uma abordagem a partir de projetos epistêmicos

Barke (2004) parte das formulações anteriores de contextualismo e formula o que ela caracteriza como contextualismo epistêmico, em seu artigo *Epistemic Contextualism* (2004) ela analisa e compara o contextualismo de padrões e o contextualismo de alternativas relevantes, apresenta suas críticas a estes, e nesta perspectiva, elabora sua teoria.

Para Barke, há duas questões imprescindíveis, as quais um contextualista deve dar conta. São elas: (1) Ele precisa fornecer uma explicação plausível do que constitui um contexto. (2) Ele tem que oferecer uma explicação das dinâmicas de mudança de contexto. Quando os contextos mudam e o que induz a mudança? (BARKE, 2004, p. 353). Partindo disto, ela apresenta as respostas fornecidas pelo contextualismo de padrões e pela abordagem de alternativas relevantes e demonstra suas deficiências. Em seguida, busca fornecer suas respostas concebendo o contexto de forma epistêmica, pois segundo ela é nisto que seus predecessores deixam a desejar.

Primeiramente, Barke (2004) apresenta o conceito de contexto em ambas as teorias que se propõe a analisar. Na abordagem das alternativas relevantes o contexto é constituído pela inclusão ou exclusão de alternativas, segundo sua relevância ou irrelevância; no contextualismo de padrões o que constitui o contexto são os padrões que nele operam.

O contextualismo de padrões oferece uma solução simples para o ceticismo¹¹. Defende que sabemos a maior parte das coisas que pensamos saber em contextos comuns, na vida diária, entretanto, quando uma possibilidade cética é mencionada os padrões contextuais se elevam, modificando o contexto, de forma que não podemos conhecer nada. Em contextos ordinários e com baixos padrões é possível conhecer, já em contextos céticos com padrões elevados não, isto porque as afirmações de conhecimento são intrinsecamente contextualistas

¹¹ Uma solução equivalente a que Dretske apresenta e critica, atribuindo ao *contextualismo radical*.

(BARKE, 2004). Elas variam de contexto para contexto, de forma que em alguns estão justificadas e em outros não.

Uma possibilidade cética é capaz de aumentar os padrões do contexto apenas por ser mencionada. E frente a objeções céticas nós não conhecemos, visto que não temos sequer como afirmar que estamos acordados e não sonhando. Nestes contextos, o ceticismo é irrefutável, e nos resta aceitá-lo, mas quando os padrões normais são restituídos nós recuperamos nosso conhecimento cotidiano.

Pode-se tomar as duas teorias como equivalentes, comparando baixos padrões a contextos em que há poucas alternativas relevantes, e altos padrões a contextos em que uma série de alternativas são relevantes e devem ser descartadas, mas isto é uma análise superficial, as abordagens não são equivalentes. A autora as diferencia: o contextualismo de padrões pressupõe um eixo de padrões, que pode variar conforme a situação, é este eixo que define se estamos de posse de conhecimento, podemos identificá-lo ou não. Já a abordagem de alternativas relevantes õtende a focar mais no conteúdo das afirmações de conhecimento e nos modos nos quais o mundo poderia ter sido diferente. As alternativas relevantes delimitam o campo das coisas que são seriamente consideradas como rivais para as afirmações de conhecimento sobre consideraçãoö (BARKE, 2004, p. 355). E assim, para estarmos de posse de conhecimento temos que ser capazes de descartar as alternativas relevantes naquele contexto.

Barke (2004) centra sua crítica no contextualismo conversacional. O contextualismo conversacional foi formulado com o intuito de apresentar uma solução para o ceticismo que não desencadeasse no abandono do princípio de fechamento epistêmico, como a que foi proposta por Dretske, e que desse conta de explicar porque os argumentos céticos são tão persuasivos. õA principal afirmação do contextualismo conversacional é que a sentença $\neg S$ sabe que P (em t)õ pode ser verdadeira em um contexto conversacional e falsa em outro ó para o mesmo sujeito S e a mesma proposição p (e o mesmo tempo t)ö (BRENDEL; JÄGER, 2004, p. 147).

Para o contextualismo conversacional os contextos são regulados por características conversacionais. Contextos são constituídos por conversações entre pessoas, e as mudanças de contexto se dão quando um dos envolvidos levanta alguma alternativa relevante, é o contexto do falante que determina se $\neg S$ sabe que p õ por exemplo, supondo que Camila queira saber se o diretor da empresa estará lá na quarta à tarde. João afirma que sim, \neg Eu sei que o presidente estará na empresa na quarta à tarde, pois semana passada falei com ele neste horárioõ Se Camila precisar resolver algo que pode ficar para mais tarde, ela atribuirá conhecimento a

João, entretanto, no caso de ela precisar que o presidente assine documentos impreterivelmente na quarta à tarde ela poderá negar que João sabe, levantando a alternativa de que talvez ele apenas tenha passado pela empresa na quarta da semana passada, mas não costuma vir neste horário.

Ao levantar qualquer possibilidade em uma conversação ela torna-se relevante, deste modo, o contexto muda pelo simples fato de chamarmos a atenção para alguma proposição. Ao mencionar a possibilidade de que aqueles animais não são mulas pintadas, a possibilidade de que eles são se torna relevante. Através disso o contexto mudou e agora inclui esta possibilidade. A mudança de contexto então requer uma nova avaliação do que é e do que não é conhecimento (BARKE, 2004, p. 356). Para o contextualismo conversacional mesmo em casos que a negação de uma possibilidade é levantada, só por ser mencionada ela já se torna relevante.

Barke (2004) ressalta uma série de problemas oriundos desta concepção de contextualismo conversacional. Um deles é que ela não consegue explicar como se dá a dinâmica de mudança de contexto em reflexões solitárias. Quando uma pessoa, pensando sozinha acerca de algo levanta possibilidades, esta pessoa pode inserir alternativas relevantes ao contexto, de modo que se coloca a questão de se ela sabe o que diz saber, entretanto, para o contextualismo conversacional o contexto não muda, pois não há conversação.

Ainda, Barke questiona a assimetria presente em contextos conversacionais. Podemos aumentar os padrões só por mencionar uma possibilidade, mas não podemos diminuí-los novamente, esse problema só ocorre em conversações sobre conhecimento, em outras os níveis iniciais podem ser retomados quando trazemos para a conversação as afirmações que lhe deram origem. Entretanto, apesar de não podermos retomar os padrões baixos em conversações sobre conhecimento após mencionada uma possibilidade, depois de um tempo eles retornam aos níveis originais (BARKE, 2004). A questão é: como isto ocorre? Diante destas lacunas deixadas pelo contextualismo conversacional, a autora vai defender sua tese de que as mudanças de contextos relativos ao conhecimento não são conversacionais, mas epistêmicas.

Além disso, pode-se ainda questionar como definir quais alternativas são relevantes e quais não são em contextos conversacionais? David Lewis (1996) formula seis regras que tem por objetivo responder a esta questão, a saber, a regra da realidade, a regra da crença, a regra da semelhança, a regra da confiabilidade, a regra do método e a regra da atenção. A teoria de Lewis é um contextualismo conversacional, regulado por regras combinam-se entre si para

determinar quais anuladores possíveis devem ser considerados e quais podem ser ignorados (de forma apropriada), determinando assim o contexto.

A regra de atenção afirma que uma possibilidade só pode ser ignorada se não foi mencionada e não recebeu atenção, no momento em que a atenção é voltada para ela, não pode mais ser ignorada (LEWIS, 1996). Mas esta regra torna o conhecimento inviável, pois para qualquer pressuposição que possamos mencionar haverá possibilidades que podem ser levantadas, e que segundo a regra não podem ser ignoradas.

A regra de atenção concede espaço ao ceticismo, pois quando nos permitimos certos devaneios, uma infinidade de possibilidades não eliminadas permeia o contexto e inviabiliza o conhecimento, visto que depois de mencionadas elas não podem ser ignoradas. Em decorrência disto, após serem mencionadas, mesmo as possibilidades mais descabidas terão de ser consideradas, elas só poderão ser desconsideradas se todos passarem a ignorá-las novamente. Lewis sugere que em certos casos a conversação deve cessar e ser reiniciada em outro momento, com o intuito de desconsiderar algumas alternativas. Barke (2004, p. 358) não admite isso:

Certamente, isto não pode ser correto. Nós poderíamos apenas discutir a questão e então concordar que ela é um erro. Pelo menos, se nós pensamos que ela pode, em absoluto, ser uma rota para o conhecimento ao ignorar a possibilidade em questão, porque nós deveríamos ser forçados a concordar silenciosamente e proceder sem mencionar a pressuposição novamente?

Para Barke (2004) as pressuposições que mencionamos devem ser analisadas epistêmica e racionalmente, avaliando quais alternativas são relevantes e quais são irrelevantes para o contexto. Segundo a autora (2004, p. 359) o contextualismo conversacional confunde parâmetros psicológicos e epistemológicos, pois se aceitarmos a regra de atenção a admissibilidade epistêmica é diretamente dependente do que contingentemente entra em nossas mentes. Barke (2004, p. 359) ainda considera que o que acessamos de forma contingente e psicológica deve ser independente do que é apropriado em um sentido epistemológico:

Regras conversacionais são o tipo errado de regras para governar as mudanças de contexto em que nós estamos interessados, porque regras conversacionais podem somente mostrar o que é *conversacionalmente apropriado*, mas não o que é *epistemicamente adequado ou racional*. Eu considero que estes argumentos mostram que o modelo conversacional de mudanças de contexto não é capaz de fornecer um núcleo epistemicamente convincente de contextualismo.

Diante disto, Barke (2004) apresenta sua proposta de contextualismo, que se centra no epistemologicamente apropriado e racional. Ela aprofunda o contextualismo enquanto abordagem epistêmica na medida em que estabelece um critério racional dentro dos diferentes contextos. Para tal coloca quatro critérios básicos dos quais sua abordagem deve dar conta, são eles: apresentar um mecanismo epistêmico por natureza, do qual derive dinâmicas de mudanças de contexto epistemicamente inteligíveis; dar conta do problema que atinge o contextualismo conversacional acerca da facilidade em aumentar os padrões, mas dificuldade em diminuí-los; explicar o sentimento de circularidade presente no caso da zebra; e por fim, dar conta da objeção de que as abordagens contextualistas minam o conhecimento dedutivo.

O conhecimento dedutivo é impossibilitado, pois ao mencionar nossa dedução o contexto pode mudar, assim, a abordagem deve fornecer um critério epistêmico que diferencia casos em que a dedução leva ao conhecimento de casos nos quais não o faz (BARKE, 2004).

Frente a estas questões Barke propõe uma abordagem do contextualismo priorizando a discussão dos projetos epistêmicos. Os seres humanos possuem um sistema de crenças, este sistema é composto por crenças sobre uma série de coisas. Villoro (1982) afirma que temos dois tipos de crenças: as crenças reais e as crenças professadas. As crenças reais são crenças inconscientes, nós não as proferimos, mas elas estão na base de muitas de nossas ações; já as crenças professadas são aquelas conscientemente defendidas por nós (VILLORO, 1982). Ambas compõem nosso sistema de crenças.

A relação entre as crenças é, além de outras coisas, lógica e epistemológica, elas se relacionam de forma complexa, e em decorrência disso muitas vezes não compreendemos com clareza nosso sistema de crenças. Este sistema é incompleto e pode sempre ser ampliado, há várias coisas sobre as quais não temos crenças, mas podemos vir a ter. A incompletude de nosso sistema pode nos suscitar questões, muitas vezes nos sentimos estimulados a obter crenças acerca de algo, para assim preenchermos uma das lacunas do sistema. Certamente, nem todas as lacunas suscitam questões e há várias coisas acerca das quais não temos crenças e nem estamos interessados em obtê-las (BARKE, 2004).

Barke (2004) entende que questões são cruciais ao nosso empenho epistemológico, pois geram e estruturam perguntas. A existência de uma questão gera naquele que crê a motivação para respondê-la, para buscar respostas formula-se uma pergunta que expresse a questão. Esta pergunta vai ser respondida através de um método. Segundo Barke, as perguntas são dependentes de duas formas de nosso sistema de crenças: são geradas por questões, que surgem das lacunas de nossas crenças, e o método para respondê-las é formulado com base em crenças que já possuímos.

Barke (2004) salienta a relevância do conceito de método para sua teoria. Segundo ela, métodos são procedimentos utilizados para realização de determinados objetivos, um bom método deve conduzir aos objetivos prescritos na maior parte das vezes, para isto determinadas condições iniciais e limites devem ser preenchidas. Por exemplo, se o objetivo de Andressa é preparar um café, um bom método é aquecer a água e derrubá-la sobre o pó de café. Para isto funcionar é preciso que a água esteja em temperatura adequada, esta é a condição para que seu procedimento seja bem sucedido. Métodos epistêmicos são um subconjunto de nossos métodos, que servem a objetivos epistêmicos.

Nossa vida é repleta de projetos, dentre os quais muitos deles são projetos epistêmicos. Podemos ter projetos epistêmicos dos quais damos conta em poucos segundos, e outros que levam uma vida toda e podem ficar inacabados, além disto, os projetos epistêmicos podem ser individuais ou coletivos, comuns e mundanos e em contrapartida complexos e sofisticados. Eles são constituídos de uma série de perguntas individuais, quanto mais longos e complexos, maior número de perguntas o constitui (BARKE, 2004). Um exemplo de um projeto curto, mundano e individual pode ser o empreendimento de uma pessoa para descobrir se há arroz suficiente para o jantar. Projetos longos, complexos e coletivos ficam bem exemplificados através de empreendimentos científicos, como descobrir a cura para o Mal de Alzheimer.

Quando formulamos um método para responder a uma pergunta temos que supor que uma série de condições está preenchida, esta suposição não precisa, necessariamente, ser consciente. Muitas vezes assumimos métodos e tomamos como preenchidas certas condições sem sequer nos darmos conta, isto acontece em projetos epistêmicos menores. Em alguns casos, como em projetos científicos, é preciso investigar se as condições iniciais e limite estão preenchidas, mas nestes casos a pergunta que buscamos responder é outra, a saber, se as condições estão preenchidas e isto exigirá outros métodos e outras suposições, bem como, que outras condições estejam preenchidas, condições estas, relativas à nova pergunta.

Barke (2004) utiliza o seguinte exemplo: A pergunta que Andressa visa responder é "qual a temperatura da água da banheira?". O método mais eficaz para respondê-la é mergulhar um termômetro na água. Para isto deve-se supor que o termômetro esteja funcionando corretamente. Se Andressa resolver testar se o termômetro está funcionando ela dará origem a uma nova pergunta, sua pergunta passa a ser: "o termômetro está funcionando corretamente?" e o método mais apropriado é comparar o seu a um termômetro padrão, mergulhando ambos na mesma água. Isto requer que outras condições estejam preenchidas, que o termômetro padrão funcione corretamente, por exemplo, o que pode ser descoberto mergulhando-o em uma água a qual já se sabe a temperatura. Barke (2004, p. 363) conclui:

Isso é um ponto importante porque mostra que muitos eventos físicos iguais (e muitas leis físicas iguais etc.), neste exemplo emergir o termômetro na água e ler a temperatura, pode ser parte de diferentes métodos, dependendo de seu estado em nosso projeto, o que é dito na questão perguntada e na suposição feita. A interpretação da leitura da medida não é interpretada por qualquer coisa intrínseca a ela, mas pelo estado que ela tem dentro do limite da pergunta e das suposições.

A autora salienta que não somente as condições limites e iniciais têm que estar, de fato, preenchidas, para que o método funcione, mas também a pessoa tem que supor que elas estão preenchidas, para poder utilizar os resultados oriundos do procedimento, pois, este só será legítimo se atender as condições necessárias. Há determinadas suposições que devem ser assumidas em toda investigação. Nas palavras de Barke (2004, p. 364) são elas:

Em cada pergunta tenho que supor que...

(A) A escolha do método M é um método adequado para a investigação de p. Em particular, de modo a ser um método para descobrir se A ou B, ele tem que ser sensível em consideração a A e B, ele tem que discriminar entre eles. Isso compreende intuições de DeRose (1995) e Goldman (1976).

(B) O método M tem que ser aplicado corretamente. Isto é, não se deve cometer nenhum erro na aplicação, nenhum problema com instrumentos, nem órgãos sensoriais etc. Eles estão todos (anulavelmente) assumidos como trabalhando em ordem.

(C) Os requerimentos por parte do mundo estão preenchidos para o método M ser aplicável. As leis naturais estão estáveis, etc.

Barke (2004) salienta que as suposições tem que ser feitas do geral para o particular. Há suposições muito gerais, que são relevantes na aplicação de qualquer método, como a existência do mundo externo, a existência de leis quem o regem, a estabilidade destas leis, que garantem a viabilidade do método; e outras bem específicas, relativas ao método em particular, que são definidas caso a caso. A eficácia de um método depende de vários fatores, alguns epistêmicos e outros pragmáticos.

São fatores epistêmicos questões como: se o método escolhido é adequado para a questão que se quer responder, por exemplo, se queremos saber a temperatura da água, medir seu pH não é um bom método. Ou se o método utilizado considera a questão, de forma a auxiliar na distinção entre alternativas relevantes e irrelevantes. Supondo que S deseja saber se alguém está com febre, em geral, mede sua temperatura com um termômetro caseiro, mas se S é uma médica, e a febre é oriunda de outras complicações, exames minuciosos são necessários. Fatores pragmáticos determinam se o método é adequado para responder aquela questão, no sentido de avaliar se ele chega aos resultados desejados. Se S deseja saber a temperatura da água para seu banho, medi-la com um termômetro caseiro é adequado, entretanto se a água for usada para um experimento científico, e sua temperatura for decisiva

para o sucesso deste, aparelhos mais precisos são necessários. Pode-se ainda salientar que o método deve ser mais rigoroso quando utilizado por um especialista do que por uma pessoa leiga no assunto. Para a tia de S é suficiente afirmar que ela está com febre, mas de um médico espera-se que ele apresente os motivos pelos quais S está com febre.

Uma série de suposições são levantadas frente a uma questão, admitindo-se que uma delas seja objetada, é preciso responder a esta objeção. Barke apresenta três modos de fazê-lo: pode-se argumentar pela plausibilidade da suposição, mas apenas se não há evidências contra ela; pode-se escolher outro método para investigar a questão, que não leve em conta a suposição questionada; ou pode-se investigar se a suposição consegue enfrentar a objeção. Se ela é capaz de refutar a objeção, a pergunta inicial permanece, se ela não for capaz, outro método faz-se necessário.

Frank Hofmann (2004) direciona ao contextualismo epistêmico de Barke a crítica de que ele é internalista e se baseia no conceito de suposições para defender esta posição. Teorias externalistas dispensam a exigência de que a pessoa que crê tenha que ter acesso às razões para crer, e dispensam inclusive que aquele que crê tenha que saber, ou acreditar, que sabe. Mas, na teoria de Barke, a pessoa tem que fazer uma suposição de modo a dar início a um projeto epistêmico. Ora, para fazer uma suposição é preciso ter conscientes uma série de crenças, e ser capaz de acessá-las, isso caracterizaria, segundo Hoffman, um internalismo epistêmico.

Barke (2004) defende que os mecanismos de mudanças de contexto se dão através das características das perguntas. O contexto é definido pelas perguntas e pelas suposições que elas geram; as mudanças de contexto são mudanças nas perguntas e suposições, deste modo são epistêmicas e ocorrem dentro do contexto.

Grandes projetos epistêmicos são constituídos de projetos menores. Projetos epistêmicos podem possuir (e geralmente possuem) mais de uma pergunta, entretanto as suposições geradas por elas não podem ser incompatíveis entre si, pois isto inviabilizaria a resposta que buscamos para a questão que rege o projeto. É necessário avaliar o método e escolhe-lo cuidadosamente, pois pode ser difícil encontrar métodos coerentes para a realização do projeto completo, quando unidas todas as perguntas. Há ainda a possibilidade de realizar o projeto por partes, dividindo-o em etapas, e utilizando um método para cada pergunta, podem-se combinar duas perguntas em uma pergunta mais ampla, desde que suas suposições sejam compatíveis entre si (BARKE, 2004).

Barke (2004) defende que não há limites para a manutenção de um contexto, e desta forma não há limites para quão grande um projeto epistêmico pode tornar-se. O contexto só se

altera quando as suposições admitidas são questionadas, do contrário ele permanece estável, esta permanência possibilita a integração de nosso conhecimento em contextos amplos (BARKE, 2004). O contextualismo conversacional não é capaz de dar conta disto, pois toda vez que uma alternativa é mencionada deve ser considerada, o que altera o contexto, assim, as mudanças de contextos tornam-se muito banais, e contextos amplos não são viáveis.

Já no contextualismo proposto por Barke, o contexto se altera quando alguma das suposições, assumidas a partir da pergunta, é questionada. Quando isto acontece é necessário suspender a pergunta até que se resolva se a suposição é verdadeira ou legítima. Barke propõe uma forma de resistir a mudanças de contexto, a saber, demonstrando que nossas suposições são legítimas, pode-se fazer isto mostrando que as objeções a ela são irrelevantes, ou apelando a determinadas suposições padrão. Apenas através da legitimação da suposição é possível conservar o contexto, se não for possível legitimá-la, o contexto se altera (BARKE, 2004).

Frente a isto, Barke oferece dois caminhos: ou se admite que a suposição falhou e se busca outro método, ou se investiga a suposição. Se admitirmos que a suposição falhou e mudarmos o método, conservamos a questão original, mas temos de formular outra pergunta para responder a questão; se, por outro lado, resolvermos investigar a suposição, alteramos a questão, e uma nova pergunta é necessária para investigá-la, de qualquer modo, o contexto muda (BARKE, 2004).

Hofmann (2004) aborda que as alternativas de manutenção de contexto oferecidas por Barke não são viáveis, e não dão conta do problema presente no contextualismo conversacional, a saber, a facilidade de aumentar as normas e dificuldade de diminuí-las. Hofmann coloca como exemplo de uma suposição a ser defendida as percepções sensíveis. Elas são fontes básicas de aquisição de conhecimento, mas frequentemente atacadas por serem frágeis, e os filósofos não conseguem refutar esta objeção. As sugestões de Barke para manter uma suposição são muito difíceis de serem alcançadas, ela sugere que para manter uma suposição temos que mostrar que ela é legítima, mas os filósofos, apesar da importância da suposição de que percepções sensíveis são fontes de conhecimento, não tem conseguido fornecer razões adequadas para mantê-la. Se não há maneira de mostrar que a suposição é legítima, Barke afirma que temos que abandoná-la, mas os filósofos não estão dispostos a abandonar esta suposição, diante disso, a única alternativa a que se pode recorrer é a que o contextualismo conversacional oferece, ou seja, esquecer ou ignorar a objeção.

Mas como podemos simplesmente esquecer ou ignorar as objeções céticas? Barke afirma que seu contextualismo epistêmico oferece uma alternativa a este problema, contudo segundo Hofmann ela não dá um passo sequer adiante do que o contextualismo

conversacional já propunha e a solução de ambos não consiste em uma solução considerável para o problema.

Barke afirma que há uma circularidade incômoda presente no caso da zebra, segundo ela há algo de circular em deduzir \neg isso não são mulas pintadas \emptyset de \neg isso são zebras \emptyset se assume que \neg isso não são mulas pintadas \emptyset para estar justificado na crença de que \neg isso são zebras \emptyset . Ela apresenta esta circularidade, adaptando o exemplo a sua teoria e apresenta uma solução.

No caso da zebra a pergunta que se visa responder é \neg que animais são aqueles no cercado? \emptyset . Assume-se que o método para respondê-la é ler a placa em frente ao cercado e olhar as zebras, e para isto se supõe condições de luminosidade normal, bem como um zoológico com espécies genuínas. Isto é suficiente para responder a questão enquanto nenhuma suposição é questionada. O método \neg olhar os animais \emptyset é adequado se assumida a suposição de que estes não são mulas pintadas. \emptyset Usar o método adequado gera uma garantia de que p. Em virtude desta garantia nós sabemos que p, contanto que as condições que nós assumimos estarem preenchidas são *de fato* preenchidas \emptyset (BARKE, 2004, p. 368).

Se passarmos a nos interessar pela questão \neg os animais não são mulas pintadas \emptyset não podemos concluir isto do fato de que são zebras, a não ser que tenhamos chegado a \neg isto são zebras \emptyset considerando a suposição de que não são mulas pintadas, o que acarreta em circularidade. Segundo Barke, o sentimento de que o caso da zebra é circular, aumenta pelo fato de que não se chegou a \neg isto são zebras \emptyset contando com a suposição de que não são mulas pintadas. Se a conclusão de que são zebras tivesse sido adquirida por meios mais rigorosos e precisos, como um teste genético, que requer outras suposições, não haveria problema em deduzir que não são mulas pintadas do fato de que são zebras (BARKE, 2004).

Barke diferencia ainda entre \neg saber que \emptyset e \neg estar racionalmente comprometido com \emptyset . Pode-se estar racionalmente comprometido com o fato de que os animais não são mulas pintadas, o que não significa que se sabe isto, contudo, Barke considera que devemos ser comprometidos com nossas suposições tanto quanto somos com as coisas que investigamos através delas. Isto é, estar tão comprometido com \neg isto não são mulas pintadas \emptyset quanto estamos com \neg isto são zebras \emptyset (BARKE, 2004).

Para Hofmann (2004) esta circularidade viciosa que Barke aponta é oriunda de sua concepção internalista. Em concepções internalistas, deduzir q de p quando se assume q para estar justificado a crer p, é considerado logicamente circular. Isto não constitui um problema para externalistas, visto que não é necessário estar justificado a crer q, basta que q seja verdadeiro, ou seja, não é necessário crer que \neg isso não são mulas pintadas \emptyset para estar

justificado a crer que são zebras. Basta que, realmente, não sejam mulas pintadas. Trata-se de uma circularidade epistêmica, que é admitida em teorias externalistas. Nós temos que ser cuidadosos sobre que tipo de circularidade está envolvida, e circularidade epistêmica abre a possibilidade de justificação ou garantia para o externalista epistêmico em certos casos interessantes em que o internalista é condenado à circularidade lógica viciosa (HOFMANN, 2004, p. 236).

O contextualismo epistêmico propõe uma solução a outro problema derivado do contextualismo conversacional, a saber, o fato de que os padrões não podem ser diminuídos conversacionalmente com a mesma facilidade com que são aumentados. E da mesma forma, não é possível resistir à elevação das normas, a não ser por mecanismos epistemológicos como esquecimento, ou desviar o assunto da possibilidade mencionada. No contextualismo epistêmico a assimetria se apresenta no fato de que se pode questionar uma suposição facilmente, mas não é fácil responder a este questionamento, além disto, não se pode simplesmente esquecer o questionamento, dado que o método depende das suposições (BARKE, 2004).

No contextualismo epistêmico a mudança de contexto ocorre quando uma suposição é questionada, estes questionamentos não podem ser ignorados. O contexto só permanece estável se, após analisados os questionamentos, a suposição é avaliada e considerada plausível, de acordo com as outras crenças. Neste caso, os padrões podem diminuir, retornando ao contexto original, mas não se trata de uma simples reversão, as suposições só são restabelecidas após uma avaliação das objeções feitas a ela. No caso de a suposição não conseguir manter-se frente às objeções, não se pode simplesmente ignorá-la ou mudar de assunto, como sugere o contextualismo conversacional, pois isto não restaurará a suposição e nem permitirá alcançar uma resposta epistêmica aceitável para a pergunta de nosso projeto epistêmico (BARKE, 2004).

O contextualismo epistêmico também oferece uma alternativa ao problema do conhecimento dedutivo, decorrente das abordagens contextualistas, esta solução não é conversacional, mas epistêmica. Considera-se a inferência dedutiva conectada a estrutura de nossos projetos epistêmicos e não puramente uma relação lógica (BARKE, 2004, p.371). Dedução pode ser considerada uma forma de aquisição de conhecimento desde que a proposição deduzida não seja uma suposição da investigação, que dará origem a justificação de p. Barke (2004, p. 371) aponta:

Por esta razão a inferência de 'isto são zebras' para 'isto não são mulas pintadas' através de uma inferência válida, gera conhecimento somente se nós chegarmos a 'isto são zebras' de modo que não confiemos em 'isto não são mulas pintadas' ou 'isto é um zoológico que exhibe espécies genuínas'. A inferência não gera conhecimento em casos nos quais nós temos que fazer uma destas suposições e chegar a 'isto são zebras' por meio de aparências.

Assim, Barke apresenta sua abordagem e dá conta das quatro características que, segundo ela, uma teoria contextualista deve abarcar. Em sua teoria as mudanças de contexto são epistemicamente motivadas, pois ocorrem no interior dos projetos epistêmicos, o sentimento de circularidade, bem como, o aumento e diminuição de padrões é explicado e apresenta-se um critério para distinguir quando a dedução gera conhecimento de quando não o faz. Dedução pode gerar conhecimento, exceto em casos nos quais as proposições deduzidas são tomadas como suposições para responder a pergunta do projeto epistêmico e, assim justificar premissas (BARKE, 2004).

Hofmann (2004) questiona que a proposta de Barke constitua um novo tipo de contextualismo, colocando-o como muito similar a abordagem conversacional, o contextualismo epistêmico não só não dá conta das objeções que levanta ao contextualismo conversacional, mas acaba por apresentar os mesmos problemas. Ele afirma que levantar uma suposição é contingente, portanto, é algo não explicado e não motivado, e sendo assim, as mudanças de contexto são também contingentes, e não epistemicamente motivadas, como afirma Barke.

Para Hofmann (2004) o problema inerente a ambas as teorias, o contextualismo conversacional e o epistêmico, é que elas concebem conhecimento como uma estrutura dialética, e o conhecimento é, para ele, uma estrutura mais simples e robusta, além disso, o autor questiona que propostas contextualistas possam oferecer uma realização real em prol de alcançar conhecimento e o contextualismo não oferece o suporte necessário para o fenômeno robusto que o conhecimento é. O que o contextualismo nos oferece é uma análise de se determinadas condições estão suficientemente preenchidas para que se possa atribuir conhecimento. Não importa o que S sabe ou diz sobre estas condições para conhecer, o que importa é que estas condições estejam, de fato, preenchidas, a visão humana acerca destas condições pode variar, tal como o contextualismo afirma, mas as condições que fazem do conhecimento o fenômeno robusto que ele é são invariáveis.

Em última instância, o que Hofmann (2004) defende é a visão da tradição, de que o conhecimento é universal e as condições para conhecer são fixas. Ele apresenta, mesmo que implicitamente, a perspectiva epistemológica tão conhecida e defendida que concebe

conhecimento como construído sobre bases firmes, seguras e inquestionáveis, e que desconsidera que conhecimento é construído por seres humanos, influenciados pelo ambiente em que se encontram, e fixados no tempo e no espaço.

No decorrer de seus escritos, nota-se que Hofmann (2004) defende uma perspectiva externalista, e isso o afasta da tradição, que se caracteriza por ser internalista, entretanto, o autor conserva, como as concepções tradicionais, uma visão universalizante, que desconsidera as normas e práticas sociais relativas ao ambiente do conhecedor, para privilegiar um sujeito universal, capaz de uma «visão do olho de Deus» (para usar a expressão de Grimshaw).

3 O PROBLEMA DO CETICISMO

A pergunta mais básica da epistemologia é: "o que podemos conhecer?" Para respondê-la é preciso levar em conta as objeções levantadas pelo ceticismo, as dúvidas relacionadas à nossa capacidade de conhecer variam relativamente às pessoas e grupos de pessoas em questão. Os níveis de ceticismo regulam as possibilidades de conhecimento, o ceticismo global é a concepção de que é impossível conhecermos o que quer que seja, mas há os denominados ceticismos locais, que questionam que possamos conhecer a realidade do mundo exterior, de outras mentes, de entidades inobserváveis, dentre outros.

O ceticismo global é altamente questionável, visto que os defensores desta posição não podem afirmar conhecê-la ou estarem justificados ao afirmá-la, pois isto acarretaria em contradição lógica. Se não é possível conhecer nada, então não se pode conhecer esta afirmação. A manobra cética para desviar-se desta objeção é admitir apenas que a tese é verdadeira, independente de sua condição epistêmica.

Os céticos mais radicais afirmam que é logicamente impossível chegar ao conhecimento, pois não somos capazes de atender as condições necessárias para conhecer, frente a isto, os epistemólogos ainda não foram capazes de fornecer solução conclusiva. Uma forma mais fraca de objeção cética é a que admite a possibilidade, mas nega a atualidade de nosso conhecimento, é possível que tenhamos conhecimento, mas não atualmente. Pode ser que nosso aparato cognitivo distorça nossas percepções sensíveis e impossibilite o conhecimento, mas há a possibilidade de que isto não ocorra, e neste caso conheceríamos (MOSER; MULDER; TROUT, 2004).

O cético pode, também, defender que nunca estamos de posse de conhecimento certo, indubitável, irrefutável, irrevisável, infalível. Esta é uma postura consideravelmente mais fraca, visto que admite o conhecimento, mas toma-o como falível e revisável, é uma

concepção aceita por muitos epistemólogos, que assumem uma posição falibilista. Eles rejeitam o ceticismo sobre o conhecimento e sobre a justificação e admitem o ceticismo sobre a certeza (MOSER; MULDER; TROUT, 2004). O cético sobre a certeza não nega a viabilidade do conhecimento definido como crença verdadeira justificada, nega apenas conhecimento infalível.

Dancy (1990) diferencia entre três tipos de cético. O primeiro é aquele que se limita a perguntar “como você sabe?” e tudo que consegue é irritar e esgotar seu oponente. O segundo, é aquele que assume uma atitude cética, mas tudo que faz é demonstrar empáfia e arrogância, sob a afirmação de que os outros são ingênuos e possuem padrões muito frouxos para o que constitui conhecimento. Assim, para que o ceticismo seja uma posição interessante, que contribua para o desenvolvimento das teorias, ele tem que fornecer argumentos suficientemente persuasivos que apresentem problemas relativos à nossa incapacidade de conhecer ou de justificar nosso conhecimento.

O que o cético faz, então, é elevar os padrões de conhecimento, nos colocando questionamentos que nos fazem perceber que não conhecíamos aquilo que julgávamos conhecer, sob nossos padrões, que ele acusa de excessivamente flexíveis e ingênuos. Pode-se reagir a isso afirmando que o cético está mudando de assunto, e falando de “conhecimento” de uma forma diferente daquela a que estamos habituados. Bem, se o cético está realmente fazendo isso, certamente não está apresentando argumentos banais e inconsistentes, ou não nos convenceria de forma tão persuasiva como faz.

DeRose (2008, p. 312) assim explica:

Ora, supor que os argumentos céticos nos levam a elevar os padrões para o conhecimento é uma reação absolutamente natural. Na maioria das classes de estudantes iniciais em que apresento os argumentos céticos, alguns alunos buscam uma análise da força do argumento. Normalmente, eles propõem uma versão da teoria dos “dois sentidos de conhecer”. Por vezes os estudantes rotulam os dois sentidos pressupostos como “inconsistente” e “sólido” ou às vezes como “inferior” e “elevado” e também como “regular” e “vigoroso”. Contudo, ainda que muitos possam suspeitar que o cético está de algum modo “se atrevendo a mudar de assunto”, ele certamente não o está fazendo de maneira óbvia, o que é mostrado pelo fato de alguns estudantes, na maioria das classes introdutórias, rejeitarem a conclusão de que algo assim aconteça.

O ceticismo, se bem apresentado e formulado de forma responsável, é convincente e tem um valor metodológico muito relevante na busca da verdade e em evitar o erro, isto porque auxilia na procura pela melhor explicação, ao levantar objeções epistemicamente relevantes frente a diversas teorias (MOSER; MULDER; TROUT, 2004).

As objeções feitas por um ceticismo metodológico visam aprimorar teorias, tais como objeções feitas por cientistas de uma mesma área a determinadas hipóteses que vem sendo defendidas. Em contrapartida, o ceticismo global, por levar as objeções céticas ao extremo acaba por inviabilizar o conhecimento, o cético radical, no intuito de afastar-se do erro, afasta-se também da verdade, abstando-se de qualquer afirmação. E como afirma Lehrer (2000, p. 220) ãa possibilidade ou mesmo um pequeno risco de erro não traz a vitória cética, contudo. O pequeno risco de erro pode ser que valha a pena na questão da verdade.

O tipo de ceticismo que Dancy (1990) caracteriza como filosoficamente interessante é aquele que apresenta argumentos, um dos principais problemas da epistemologia é a tentativa de analisar e refutar estes argumentos. Podemos salientar o *argumento do sonho*, formulado por Descartes (2000) na primeira Meditação, consiste em afirmar que não sabemos diferenciar quando estamos sonhando de momentos em que estamos acordados, e em decorrência disso não podemos afirmar que sabemos nem mesmo as coisas mais cotidianas acerca do mundo exterior à mente. Não posso afirmar que estou sentado em frente à lareira a ler um livro, pois, à noite quando sonho, minhas sensações são tão vívidas como as que tenho quando acordado, assim pode ser que esteja dormindo e sonhando que estou em frente a lareira lendo um livro.

Este argumento se baseia em um princípio da lógica, denominado princípio de oclusão sob implicação conhecida, tal princípio afirma que ãa conhece (que) p e que p implica q , a também conhece (que) q (DANCY, 1990, p. 23). Desta forma, se a sabe que está em frente à lareira lendo um livro, e que estar em frente à lareira lendo um livro implica que a não está sonhando, então a sabe que não está sonhando. Mas a não pode saber que não está sonhando, então a não pode saber que está em frente à lareira lendo um livro, e não pode saber que a maioria das coisas que sabe através da percepção, por que não consegue diferenciar as percepções que tem quando está sonhando das que tem acordado.

O argumento de cérebros em uma cuba¹² se baseia no mesmo princípio. Se somos cérebros em cubas, controlados por um cientista, que estimula nossos cérebros de modo a nos fazer ter as mesmas sensações que teríamos se tivéssemos corpos, então não podemos sequer saber que temos corpos. Do mesmo modo, com o argumento do gênio maligno também apresentado por Descartes (2000) em suas Meditações.

Brendel e Jäger (2004, p. 144) sistematizam o *argumento de cérebros em uma cuba* na forma de um trilema:

(1) Eu não sei se eu não sou um cérebro em uma cuba (sem mãos).

¹² O argumento foi formulado por Hilary Putnam (1988), no Capítulo um do livro Razão, Verdade e História.

- (2) Se eu não sei que eu não sou um cérebro em uma cuba (sem mãos), então eu não sei que eu tenho mãos.
 (3) Eu não sei que eu tenho mãos.

O argumento a partir do erro, afirma que se não é possível distinguir um estado de conhecimento de qualquer outro estado cognitivo que não constitui conhecimento, então nunca estamos justificados em afirmar que conhecemos. Se errarmos uma vez, nada nos garante que não estamos errando novamente. Segundo Dancy (1990), este argumento se apoia em uma versão epistemológica do princípio da universalidade familiar, tal princípio afirma que ãna ausência de uma diferença disponível devemos fazer de novo o mesmo juízoõ (DANCY, 1990, p. 25).

Assim, em casos semelhantes ao que já cometemos erros, sempre há a possibilidade de que estejamos novamente errados, por isso, conforme o princípio da universalidade familiar, devemos pressupor o erro. E no nosso cotidiano cometemos erros, mesmo que os mais banais, constantemente, erros de percepção, por exemplo, são muito comuns. Vemos algo ao longe, e julgamos ser um gato, aproximando-nos percebemos que se tratava de um cachorro. Erros em lembranças de acontecimentos passados, quando nos recordamos de algo de certa forma, e nos corrigem dizendo que não foi assim.

Nestes casos, além do argumento do erro podem-se levantar objeções céticas que questionam a confiabilidade de nossas fontes de conhecimento, como a memória, a percepção, a introspecção. Moser, Mulder e Trout (2004, p. 169) exemplificam:

Suponhamos que você creia, por exemplo, que quando era criança caiu de uma árvore e quebrou o braço. Conversando com um parente mais velho, porém, ele lhe garante que você jamais caiu de uma árvore, mas quebrou o braço num acidente de bicicleta. Você vai começar a desconfiar de sua memória, mas provavelmente vai encontrar conforto no fato de que ela pode ser corrigida pelos testemunhos das outras pessoas. O mesmo tipo de dúvida pode se aplicar à percepção. Suponhamos que você tenha certeza de que ouviu um bebê chorar no quarto ao lado, e um amigo lhe assegura que no quarto ao lado não há um bebê, mas apenas um gato. Mais uma vez, você provavelmente se conformaria com a idéia de que sua percepção pode ser corrigida pelo testemunho de outras pessoas, ou, no caso, poderia ter sido corrigida por uma inspeção visual no quarto.

Mas o cético não aceita que determinadas fontes levem ao erro, como a memória ou a percepção, enquanto outras conduzem à verdade, como o testemunho. O que eles querem são argumentos de porque poderíamos confiar em nossas fontes de conhecimento em geral, frente a isto se torna bastante difícil respondê-los, visto que a tendência é, como no exemplo, confirmar uma fonte a partir da outra. O ser humano não pode responder a esta questão, pois

não pode se abster de utilizar suas fontes de conhecimento, e o cético não admite seu uso na resposta, pois questiona toda e qualquer fonte.

Há, ainda, o argumento do critério, segundo o qual para afirmar que sabemos algo necessitamos de um critério que distinga casos de conhecimento de casos de não conhecimento. Contudo, há uma circularidade presente nesta exigência, este critério só será válido se estiver justificado mediante um caso específico em que estejamos de posse de conhecimento, só que só estaremos de posse de conhecimento se tivermos um critério para definir os casos de conhecimento (MOSER; MULDER; TROUT, 2004). As questões permanecem em aberto, apesar das inúmeras tentativas de refutação, dada a dificuldade de soluções conclusivas frente a elas.

Uma resposta ao ceticismo, formulada por G. E. Moore (apud MOSER; MULDER; TROUT, 2004) é a de que o senso comum é capaz de superar as objeções céticas, visto que suas proposições básicas são totalmente verdadeiras e podem ser conhecidas com certeza. Dentre as proposições básicas do senso comum encontra-se a realidade do mundo exterior, a realidade de meu corpo e de outros corpos, a existência do mundo independente do sujeito que percebe, entre outras. Ele não apresenta critérios que definam o que caracteriza uma afirmação como senso comum, apenas afirma que elas podem ser conhecidas com certeza. Segundo ele, se as afirmações do senso comum não forem verdadeiras, segue-se que nenhum filósofo existiu, pois dentre as afirmações do senso comum está a de que existimos e temos corpos, e se nenhum filósofo existiu ninguém jamais as pôs em questão.

Os céticos não admitem facilmente esta argumentação. Baseados no pressuposto cartesiano de que seres pensantes (*res cogitans*) podem existir separadamente do corpo (*res extensas*), afirmam que a teoria de Moore só pode ser admitida mediante a comprovação de que somente seres humanos dotados de corpos podem formular proposições que negam as bases do senso comum. A tese de Moore é demasiado forte, pois ele garante que sabemos com certeza tais proposições, mas há uma diferença entre a verdade de algo e saber algo com certeza. O fato de ser verdadeiro não significa que o conhecemos com certeza. Negar a certeza de algo não significa negar sua verdade, e sim questionar as provas que se tem para afirmar a certeza. Os céticos vão exigir provas de que as proposições do senso comum são conhecidas com certeza.

Para Moore basta levantarmos nossas mãos para o alto e as nomearmos, que está provado que possuímos mãos, e ele vai além, afirmando ainda, que deste mesmo modo, pode provar a existência das coisas no passado, suas mãos que há um tempo atrás levantou existiam no passado, quando as nomeou (MOSER ; MULDER; TROUT, 2004).

Mas mesmo que aceitássemos os argumentos de Moore, ainda ficaria em aberto a objeção cética de que ele poderia estar sonhando, ou lembrando erroneamente de levantar as mãos. A isso ele responde que, apesar de não poder provar que não está sonhando, há indícios conclusivos suficientes para que possamos crer com certeza nestas proposições, e que estes indícios bastam para refutar o argumento do sonho e o do erro. Moore afirma que dispões de indícios conclusivos em favor da tese de que não está sonhando, muito embora não seja capaz de nos dizer quais são todos estes indícios (MOSER; MULDER; TROUT, 2004, p. 174).

Moore apela para nossas crenças cotidianas, pressupostos que tomamos como certos no dia-a-dia. Ao levantarmos de manhã não questionamos se possuímos corpos, ou se há um chão debaixo de nós, assumimos isto como algo indubitável e agimos como se tais pressuposições fossem inquestionáveis. O autor se usa destes pressupostos como uma forma de enfrentar o ceticismo, e admite que eles possam servir como critérios para provar que conhecemos coisas, entretanto, tal explicação não é capaz de convencer o cético, que com seus argumentos consegue demonstrar que existe uma circularidade viciosa neste tipo de crença. Moser, Mulder e Trout (2004, p. 175) abordam neste sentido:

[...] como tais apelos à critérios cotidianos podem se aplicar às conhecidas questões filosóficas acerca da confiabilidade da experiência sensorial? As dúvidas expressas pelos cétricos [...] não são resolvidas de modo conclusivo por um apelo a discursos comuns e cotidianos. As tentativas de Moore de defender sua alegação de conhecimento parecem igualmente sujeitas à acusação cética de circularidade.

Alguns argumentos cétricos são filosoficamente mais interessantes, pois contribuem para o projeto epistemológico, enquanto outros apenas geram estagnação. O argumento do erro é deste último tipo, pois nos protege excessivamente do erro, afastando-nos também da verdade. Já a preocupação cética com a circularidade, do contrário, propicia uma melhora do raciocínio em torno de nossas crenças, bem como de seus métodos de aquisição, pois uma vez que um raciocínio ou método demonstra-se circular ele deve ser revisto ou abandonado (MOSER; MULDER; TROUT, 2004).

Não há como negar que os argumentos cétricos são, de alguma forma, persuasivos, e nos convencem de que não podemos afirmar que sabemos tão facilmente como julgávamos antes de sermos confrontados com tais argumentos. Dar respostas conclusivas a tais objeções é, realmente, complicado. Lehrer (2000, p. 207) esclarece:

Alguém pode, enquanto concordando com as possibilidades lógicas de tais hipóteses, ser inclinado a negar que há qualquer chance real de que elas sejam verdadeiras. Já que o engano imaginado é invencível, contudo, não parece haver

qualquer modo de descartar a chance, apesar de remota e minuciosa, de que o engano é real.

Há ainda outro tipo de ceticismo, que ataca não a possibilidade de conhecermos, mas nosso direito de termos crenças justificadas. Segundo esta posição, nenhuma de nossas crenças é suficientemente boa para ser considerada justificada, este tipo de ceticismo também pode ser dividido em local ou global. Um exemplo de ceticismo local dirigido às crenças pode ser o de que podemos ter direito a crenças sobre coisas presentemente ocultas, como o documento na gaveta, mas não temos direito a quaisquer crenças sobre o bem e o mal. Esta afirmação corresponde a um ceticismo moral, mas tais objeções podem ser direcionadas para outras áreas (DANCY, 1995). Esta é uma consequência dos ceticismos locais, nunca se sabe em que medida eles poderão afetar outras áreas.

O ceticismo pirrônico, assim denominado por ter sido inicialmente proposto por Pirro de Elis, não questiona se somos capazes de conhecer, mas se somos capazes de justificar nossas crenças. Este tipo de ceticismo visa mostrar que as razões que se tem para crer em p não são melhores do que as que se tem para q , ou qualquer outra crença, e, portanto, não temos critérios racionais para optar por uma em detrimento de outra, sendo assim, a posição mais adequada seria a suspensão do juízo. O pirronismo ataca os critérios que temos para distinguir entre o verdadeiro e o falso, argumentando que tais critérios não podem ser defendidos racionalmente. O pirrônico perguntará qual é o critério que podemos usar para avaliar o critério que distingue verdadeiro e falso, se recorrermos aos vários critérios em consideração, caímos numa petição de princípio e não temos mais critérios a que recorrer (DANCY, 1995).

O ceticismo pirrônico, no mais das vezes, é compreendido como uma postura radical, que propõe o abandono de qualquer tomada de posição, a suspensão de todas as crenças. Mas, segundo Fogelin (2000, p. 44) a afirmação pirrônica básica é a de que tentativas filosóficas de defender o conhecimento inevitavelmente acabam prejudicando-o. Tradicionalmente, todas as tentativas de justificação do conhecimento acarretaram em problemas insolúveis.

Os céticos, historicamente, têm atacado as diversas teorias da justificação, como modo de mostrar que se somos capazes de conhecer, não somos capazes de justificar nosso conhecimento, assim, muitos fundacionalistas apelaram para a evidência, como critério capaz de dar conta da justificação das crenças. Se uma crença é oriunda de uma evidência, então está justificada, entretanto, jamais se obteve um consenso acerca do conceito de evidência. Seguindo-se o mesmo dilema frente a outras tentativas de estabelecer princípios para

justificação. Se na base da cadeia de crenças há intuições, o que caracteriza estas intuições? Que intuições são estas, que dão conta de justificar a cadeia de crenças? Os defensores das percepções sensíveis também não entraram em acordo sobre que percepções são estas que sustentam o edifício do conhecimento. Trata-se de qualquer percepção sensível, como a visão ou a audição? Ou de estados mentais acerca de experiências imediatas, como a dor? E estas percepções são capazes de garantir a infalibilidade da crença, pretendida pela epistemologia tradicional? Em suma, havendo, como há, um conflito interminável de opiniões sobre os supostos princípios primeiros, qualquer um que afirme alguma coisa a este respeito deverá justificar sua afirmação, e o regresso continuará (SMITH, 2006, p.12).

O fundacionalismo não conseguiu dar conta de provar que somos capazes de conhecer fatos do mundo exterior à mente do sujeito. Ao tentar fundamentar o conhecimento nas percepções do sujeito, formulam a argumentação de forma que a percepção que o sujeito tem é só dele, e o modo como as coisas aparecem ao sujeito é infalível e assegura o conhecimento. Mas, se é exclusivamente o modo como o sujeito percebe, o conhecimento adquire uma dimensão privada e não pode responder ao questionamento cético da existência de um mundo exterior e independente da mente. Smith (2006, p. 13) destaca:

A epistemologia tradicional, que teve como preocupação inicial dar um fundamento ao nosso conhecimento, termina por colocar em questão o próprio conhecimento que pretendia garantir. Em bom português, o tiro teria saído pela culatra. Em vez de tornar nossos conhecimentos mais sólidos, coesos e bem fundamentados, o epistemólogo tradicional permitiria que a existência mesma do conhecimento seja posta em dúvida.

Lewis (1996), como Smith, considera que é a própria epistemologia, ao levantar objeções céticas, que ameaça o nosso conhecimento, diante deste quadro, dado os problemas deixados pela epistemologia tradicional, surgem as teorias da justificação externalistas. Mas serão elas capazes de dar conta do problema do ceticismo? O que estas novas teorias acrescentaram frente ao debate com o cético? O externalismo, e todas as teorias que surgem a partir da proposta externalista, como o já explicitado, partem de uma compreensão outra de justificação, bem diferente da admitida pela epistemologia clássica.

3.1 O ceticismo e as novas abordagens epistemológicas

Para Smith (2006) a conexão entre o conhecimento e a justificação é rompida diante da proposta externalista, visto que tradicionalmente, a justificação foi entendida como -dar razões e o externalista dispensa o conhecedor de dar razões. Smith (2006, p. 14) ainda diz:

Também se pode caracterizar esta posição dizendo que a idéia de justificação é reinterpretada. Não somente o sujeito da crença é dispensado de dar razões, como também a justificação não é mais propriamente entendida como uma boa razão. Trata-se, nessa nova epistemologia, de explicar como a crença é produzida de modo seguro e confiável. Em certo sentido, a justificação é substituída por uma explicação de por que a crença é verdadeira e confiável, explicação essa dada por alguém que observa a pessoa que tem a crença.

O externalista vai defender que os problemas céticos foram um erro de compreensão do que é justificação, pois eles só ocorrem se admitirmos que justificar é dar razões. Se aceitarmos que uma crença está justificada quando é gerada por um processo confiável, não há regresso infinito, nem circularidade. O problema é que só aceitaremos o externalismo se houver boas razões para crê-lo verdadeiro, mas o externalista não admite que razões sejam necessárias, ele admite apenas explicações acerca do método de formação de crenças (SMITH, 2006). Mas será que alguém, que esteja indeciso entre a epistemologia tradicional e o externalismo, aceitará isto como suficiente para adotá-lo?

O cético insistirá na pergunta acerca da realidade do mundo exterior. O externalista dirá que um mecanismo confiável de produção de crenças, que gere a crença de que somos pessoas de carne e osso (e que, portanto o mundo exterior à mente existe), é suficiente para provar que podemos conhecer. Segundo Smith (2006), o que o externalista está fazendo é mudar de assunto, pois quando lhe pedimos razões para crer em sua teoria, ou quando o cético solicita que ele prove a existência do mundo exterior, o externalista afirma que razões e provas são dispensáveis.

Além disso, o cético acusará o externalista de pressupor conhecimento em sua definição de justificação. No externalismo, quem atribui justificação é um observador que analisa o entorno do conhecedor e avalia se ele está de posse de conhecimento, para isto, o observador tem de *conhecer* a situação do conhecedor, tem de compartilhar o fato a partir do qual a crença é formulada, tem de ouvir a crença proferida. Neste processo, o observador admite que esteja de posse de tudo aquilo que o cético questiona: para avaliar se uma crença é conhecimento ele admite a existência de um mundo, no qual há pessoas, cuja mente somos capazes de acessar. A proposta externalista para o ceticismo só é viável se admitirmos que temos conhecimento. Mas por que admitiríamos isto tão facilmente, sendo esta exatamente a

grande questão da epistemologia? O externalista, como já dissemos, não nos dará razões para tal, só nos restaria adotar arbitrariamente esta posição, mas sendo assim poderíamos ter adotado qualquer outra (SMITH, 2006).

Supondo então que o externalista tente defender sua teoria, esta defesa não pode ser baseada nos conhecimentos até então admitidos por ele, pois neste caso estará andando em círculos. No entanto, se ele recorrer a outros conhecimentos, que não os do mundo exterior e de outras mentes, terá que dar razões para admitirmos estes outros conhecimentos, o que provavelmente irá desencadear um regresso infinito. Assim, o externalismo acaba por cair nos mesmos problemas que afirmava evitar, e não apresenta alternativas às questões que acometem a epistemologia tradicional (SMITH, 2006).

Outra proposta que se pretende como alternativa aos problemas deixados pela tradição é o contextualismo. Mas, afinal, que soluções a teoria contextualista pode oferecer ao ceticismo? Os contextualistas acusam a epistemologia tradicional de ignorar os diferentes contextos em que a justificação ocorre, ao tomar como padrão um contexto epistemológico altamente rigoroso, que regula a justificação em qualquer circunstância. Assim, o contextualismo de padrões considera que as objeções céticas são oriundas da indistinguibilidade entre contextos rigorosos e contextos cotidianos. Os defensores da teoria das alternativas relevantes, por outro lado, afirmam que a concepção de justificação como dotada de um valor universal, que exige a eliminação de todas as alternativas possíveis, é a origem do ceticismo no interior da justificação, deste modo, o simples fato de considerar as diferenças contextuais já eliminaria o ceticismo.

O contextualismo admite, como Moore, que as objeções céticas não são relevantes no dia-a-dia, mas não aceita que esta crítica seja suficiente em contextos rigorosos. Moore cometeu o mesmo erro dos céticos, só que ao contrário, considerou que a justificação utilizada cotidianamente poderia dar conta do desafio cético em contextos rigorosos.

O contextualista argumentará contra o cético que não existe apenas um, mas uma ampla variedade de contextos nos quais se atribui conhecimento e estar ou não de posse de conhecimento varia conforme estes contextos. Em situações cotidianas dúvidas céticas são descabidas, na mesa do café da manhã, por exemplo, não faz sentido questionar se os biscoitos no pote são reais ou hologramas criados por um cientista maluco. Não faz sentido elevar os padrões de justificação a este ponto para considerar *S* justificada em sua crença de que há biscoitos no pote, como não faz sentido considerar a alternativa de que os biscoitos sejam apenas hologramas criados por computador.

Lewis (1996), por exemplo, defende que nós sabemos a maior parte das coisas que cotidianamente pensamos saber, somente quando epistemólogos levantam anuladores remotos, “fantasias paranoicas” para usar as palavras de Lewis, é que nosso conhecimento se vê ameaçado. Assim, o cético tem sucesso apenas em contextos epistemológicos, enquanto que em contextos da vida diária o conhecimento está garantido.

Diante disto, o contextualista alega que é o cético que está mudando de assunto, inserindo padrões excessivamente elevados, ou alternativas irrelevantes, em contextos em que isto não é necessário. A proposta contextualista sinaliza uma ruptura com o conceito de uma justificação válida em qualquer tempo e espaço, trata-se de uma reformulação do conceito de justificação, em que os critérios variam de contexto para contexto.

A solução contextualista para o ceticismo consiste em considerar outros contextos, nos quais nós temos razões suficientes para tomar a maioria de nossas crenças como justificadas. Mas, segundo Smith (2006), tal argumentação não refuta o cético, ao contrário, o fortalece, pois o contextualista admite que em contextos rigorosos não somos capazes de refutar o cético, já que se trata de contextos com padrões elevados, ou em que as alternativas céticas são relevantes. Assim, o contextualista acaba por dar mais força ao ceticismo, corroborando-o com a afirmação de que em contextos rigorosos as dúvidas céticas devem ser levadas em conta, ora, o cético nunca esteve preocupado com situações cotidianas, e sim com situações de justificação. Como Smith (2006, p. 20) afirma:

Ao perguntar para o contextualista “tenho uma boa razão para crer que não sou um cérebro num balde” o cético ouvirá como resposta: no contexto epistemológico, não; mas no contexto da vida cotidiana, sim. Confrontado com essa resposta, o cético se sentirá aliviado, reconfortado mesmo, já que temia ser refutado, e simplesmente dirá que suas dúvidas nunca pretenderam atingir nossa vida cotidiana, mas apenas a reflexão filosófica sobre o conhecimento. O cético admitirá de bom grado que quando comprou o diamante de presente para sua mulher (supondo que um cético professor possa comprar um diamante) não pediu ao vendedor um certificado de que o diamante não era um sonho, ou mera imagem virtual, fruto de um supercomputador manipulado por cientistas malignos. Ele, cético, não é um louco. Mas ele insistirá no fato de que, no contexto epistemológico, suas dúvidas não foram satisfeitas. Como o próprio contextualista reconhece, não podemos dizer, em face do rigor epistemológico, que dispomos de boas razões para nossas crenças. Somente em contextos de menor rigor nossas crenças seriam aceitáveis.

Esta objeção ao contextualismo, que funciona quase como uma apropriação da teoria contextualista pelo cético, não tem validade diante do contextualismo de alternativas relevantes. A teoria das alternativas relevantes não defende a existência de contextos cotidianos frente a um contexto epistemológico, trata-se de uma pluralidade de contextos, regidos não por padrões, mas por alternativas, assim, o cético não possui um contexto

epistemológico para ampará-lo, no qual suas objeções estariam “protegidas” do contextualismo. Mas há outras objeções que podem ser levantadas diante desta proposta. Smith (2006) apresenta a distinção entre condições de afirmação (assertibilidade garantida¹³) e condições de verdade, o contextualismo não fornece critérios para distinguirmos entre o verdadeiro e o falso no processo justificacional, apenas permite identificar quando uma afirmação é feita de maneira responsável, ou seja, quando a crença tem sua *assertibilidade garantida*.

A Teoria das Alternativas Relevantes defende que diante de determinadas circunstâncias, uma gama de alternativas deve ser levada em conta para considerar a afirmação justificada. Modificadas as circunstâncias, a gama de alternativas altera-se, de tal modo que a mesma crença está ora justificada, ora não, mas, o que o cético aponta é que isto não nos fornece critérios que permitam identificar a verdade das crenças, apenas nos fornece condições para avaliar quando uma pessoa faz uma afirmação de forma responsável (SMITH, 2006). Para os adeptos desta teoria, aquele que crê está certificado diante das circunstâncias em que profere sua afirmação, quando considera o que é relevante naquele ambiente, para crença em questão, mesmo que não esteja quando alternativas são inseridas. Dada a inserção de alternativas, pode ocorrer de uma crença justificada demonstrar-se falsa, e isto é compatível com a teoria.

Lehrer (2000, p. 219) não considera a Teoria das Alternativas Relevantes uma boa solução para o ceticismo, ele afirma que “as alternativas céticas são relevantes, ao contrário do que Dretske defende. Elas são objeções genuínas”, além disso, os céticos irão argumentar que esta teoria confunde condições de verdade e condições de assertibilidade. Segundo eles, o fato de algumas alternativas serem irrelevantes para aquele contexto, não significa que elas sejam irrelevantes para a verdade da afirmação. Para Smith (2006), assumir que não precisamos rejeitar todas as alternativas possíveis envolvidas em uma afirmação, significa aceitar uma teoria da percepção verificacionista ou idealista.

Ainda Smith (2006, p. 22) salienta:

Supor que, para termos conhecimento, todas as alternativas que não as relevantes não precisam ser excluídas equivaleria a decretar que o real está limitado ao que podemos verificar por nossos procedimentos e que o que ultrapassa o que nos interessa excluir num contexto não existe ou não é possível. Somente seria real aquilo que é verificável por nossas práticas epistêmicas. Portanto, se aceitarmos que a justificação é sempre contextual e que uma justificação contextual estabelece a

¹³ S pode estar garantido ao fazer uma asserção. Pode-se dizer que a asserção foi feita de forma responsável, sem entrar na questão acerca do valor de verdade desta asserção. Assim, diz-se que esta asserção tem sua *assertibilidade garantida*, o que não quer dizer que ela seja verdadeira, mas que se está justificado ao fazê-la.

verdade da crença, então o contextualismo está comprometido com o verificacionismo e com alguma forma de idealismo: o real seria aquilo que podemos verificar por meio de nossas práticas e procedimentos de justificação. Esta, entretanto, é uma consequência inaceitável. O contextualista somente refuta o ceticismo ao preço, excessivamente alto para ser pago, de adotar o verificacionismo e o idealismo.

Já Fogelin (2000) defende que exigir que alguém seja capaz de lidar com todas as alternativas possíveis é uma exigência excessiva, que acaba por minar o conhecimento. Se tivermos que considerar todas as alternativas para cada uma de nossas crenças, passaremos a duvidar de todas nossas crenças, pois nenhuma evidência é tão forte que seja capaz de lidar com cada anulador possível.

Mas, segundo Smith (2006), o contextualismo e outras formas de externalismo se apresentam muito mais como aliados do ceticismo do que como seus oponentes, ele defende que contextualistas, e externalistas em geral, apenas não se assumem céticos devido a uma interpretação errônea do ceticismo. Afirma mais, que a epistemologia contemporânea originou-se do ceticismo, na medida em que representa um abandono da epistemologia tradicional. Abandono este, decorrente da ineficácia da tradição em refutar as objeções céticas, portanto, reformular a epistemologia, como os epistemólogos contemporâneos têm tentado, é fruto de uma aceitação do ceticismo e da concepção de que ãa justificação não estabelece de maneira definitiva e absoluta a verdade de nossas crençasö (SMITH, 2006, p. 22).

Ainda, há de se considerar que as novas abordagens epistemológicas, diante da reformulação que propõe ao conceito de justificação, se ocupam de outros problemas, diferentes daqueles enfrentados pela tradição. Conceitos centrais para a tradição, como o conceito de sujeito, sequer são mencionados nestas abordagens. Não se tratam de tentativas de dar conta dos velhos problemas, mas sim, novas compreensões de justificação, que geram outros problemas.

Segundo Smith (2006), estas novas epistemologias¹⁴ concordam com o cético que os problemas gerados pela tradição são insolúveis, por isso propõe uma nova compreensão, com problemas passíveis de solução. Smith (2006) defende que os céticos poderiam, inclusive, se apropriar de algumas propostas inerentes a estas teorias, sem abandonar uma epistemologia cética, há um caráter científico nas novas abordagens, que poderia enriquecer as posturas céticas.

¹⁴ Smith denomina as novas propostas, tais como abordagens internalistas e falibilistas, de novas epistemologias.

Smith (2006) apresenta um pacto implícito entre ceticismo e externalismo/contextualismo. Um comum acordo em que o cético pode usufruir de algumas propostas destes últimos, e em contrapartida os externalistas/contextualistas ficam livres da ameaça dos primeiros, visto que seus problemas frente à justificação são de outra ordem. Smith (2006, p. 23) cita algumas das concepções que o cético pode usufruir sem comprometer a coerência de sua teoria:

Dois pontos ressaltados pela nova epistemologia e que podem ser integrados a uma perspectiva cética são, de um lado, a atribuição de crenças e, de outro, a idéia de que é preciso boas razões para duvidar, não bastando apelar para qualquer possibilidade num cenário cético. Além disso, um cético em nada obsta a uma investigação causal dos mecanismos de produção de crenças, bem como vê de bom grado o caráter contextual de nossos procedimentos de justificação. Por sua vez, a nova epistemologia nada tem a temer do cético, que só lhe dirige objeções, caso pretenda responder as velhas questões, ou seja, interpretada como tratando dos mesmos problemas tradicionais; ao contrário, a nova epistemologia substitui às velhas questões por novas e, nessa substituição, é herdeira da crítica feita pelo cético ao projeto epistemológico tradicional e, graças ao ceticismo, pode desembaraçar-se dos impasses tradicionais.

Outro autor que defende que o contextualismo, e as teorias externalistas em geral, são teorias céticas é Fogelin (2000). Fogelin afirma que ao ser acusado de relativismo vicioso o contextualista combina sua teoria ao externalismo, e assim rompe a ligação entre conhecimento e justificação, em decorrência disto, anda lado a lado com o pirronismo. Fogelin é pirrônico, e defende que teorias contextualistas, mesmo sem saber, também são.

Também para Lehrer (2000) as novas epistemologias andam de mãos dadas com o ceticismo, acerca do falibilismo ele afirma: nós, como o cético, negamos que nossas crenças tenham qualquer garantia de verdade. Nós, como o cético, admitimos que haja uma chance genuína de que qualquer de nossas crenças possam ser falsas (LEHRER, 2000, p. 209). Mas, ele salienta a diferença entre ceticismo e falibilismo, a afirmação de que, apesar de estarmos sempre sujeitos ao erro, há algumas coisas que, por estarem avaliadas e respondidas todas as objeções, até o momento, podem ser aceitas como justificadas até que se prove que estavam erradas.

O principal problema levantado por Smith contra o contextualismo é abordado por Keith DeRose em *Contextualismo: Explicação e Defesa* (2008). Neste artigo, o autor expõe sua concepção de contextualismo e responde a objeção de que os contextualistas confundem condições de verdade com condições de assertibilidade garantida. DeRose atribui a Barry Stroud a formulação invariantista que afirma que diversos padrões que parecem regular as condições de verdade das atribuições de conhecimento devem, ao contrário, governar apenas

suas condições de assertibilidade garantida (DEROSE, 2008, p. 308). Para contrapor esta formulação, ele analisa as manobras de assertibilidade garantida (MAGs), e avalia quais tipos de MAGs são bem sucedidas e quais não o são.

DeRose contrapõe as teorias contextualistas àquelas que defendem uma estabilidade nas condições de verdade das atribuições de conhecimento, que são as invariantistas. A postura invariantista surgiu antes do contextualismo, que veio com o intuito de contrapô-la, e foi criada por Peter Unger, e apresentada em seu livro *Ignorance*, de 1975.

DeRose (2008, p. 298) define contextualismo como:

[...] posição de que as condições de verdade da atribuição de conhecimento e sentenças que negam o conhecimento (sentenças da forma $\neg S$ sabe que P e $\neg S$ não sabe que P e variações correlatas dessas sentenças) variam de acordo com o contexto no qual são proferidas. O que varia, portanto, são os padrões que deveriam ser correspondidos por S (ou, no caso de uma negação do conhecimento deixar de corresponder) para que tal declaração fosse verdadeira.

E invariantismo como a teoria que defende que δ [...] existe um conjunto único e invariável de padrões que, pelo menos a medida que se sucedem as condições de verdade, governa o uso das atribuições de conhecimento sem levar em conta o contexto no qual elas são proferidas (DEROSE, 2008, p. 299).

O ponto de divergência entre ambas as teorias não é a afirmação de que padrões diferentes determinam se falantes comuns irão ou não dizer que alguém sabe algo, mas, se estes padrões diferentes para atribuição de conhecimento refletem, ou não, padrões diferentes para as condições de verdade. O invariantista não nega que padrões diferentes determinem as atribuições de conhecimento, mas nega que estes padrões diferentes alterem os padrões para condições de verdade. É desta distinção que nasce a objeção de que o contextualismo confunde atribuição de conhecimento com condições de verdade (DEROSE, 2008).

Isto gera ainda a objeção de que posição contextualista não é uma posição epistemológica, mas uma parte da filosofia da linguagem, pois trata de atribuições de conhecimento, e não de conhecimento. O contextualismo está preocupado em responder quando se pode atribuir conhecimento a alguém, ou seja, em analisar quando uma pessoa está garantida em fazer uma asserção, e segundo esta objeção, a garantia das asserções é uma questão que diz respeito à filosofia da linguagem. Esta objeção não é problema para DeRose, o autor admite que, caso o contextualismo não seja mais que filosofia da linguagem é, ao menos, uma parte da filosofia da linguagem muito importante para a epistemologia. Trata-se de uma aceitação de que talvez o contextualismo seja um problema da linguagem, mas o fato

de o contextualismo ser, ou não, a posição correta a se adotar, influenciará decisivamente no estudo epistemológico (DEROSE, 2008).

A afirmação contextualista frente ao ceticismo é a de que o cético está manipulando os padrões semânticos para o conhecimento, criando, desta forma, um cenário no qual ele pode afirmar que não sabemos nada. DeRose (2008) afirma que apesar de o cético conseguir nos convencer de que não sabemos nada, no cenário que ele criou, sentimos que há algo de estranho em afirmar que não sabemos nada em nossas conversas cotidianas. Assim, o que o contextualista quer defender é que nossas atribuições diárias de conhecimento são compatíveis com as negações céticas. Estamos de posse de conhecimento quando fazemos afirmações em conversações ordinárias, e não estamos quando a fazemos em conversações epistemológicas de alto nível.

O objetivo das teorias contextualistas é garantir nossas atribuições diárias de conhecimento, e ao mesmo tempo, explicar a persuasão do argumento cético. Explicar porque o cético consegue nos convencer de que não sabemos coisas que, na maioria do tempo, julgávamos saber. Segundo Brendel e Jäger (2004, p. 145) a força dos argumentos céticos consiste no fato de que tais argumentos são válidos e usam premissas que intuitivamente parecem verdadeiras, ainda que nós não desejemos aceitar estas conclusões. Assim, o desafio de qualquer abordagem contextualista consiste em esclarecer como o cético consegue manipular os padrões para o conhecimento.

Entretanto, sabemos que o argumento cético é consistente, e não se pode facilmente refutá-lo, por isso seria simplista demais afirmar que o cético está simplesmente mudando de assunto e utilizando mal o conceito de conhecimento. O argumento contextualista é, em geral, defendido por pares de exemplos, que demonstrarão circunstâncias diferentes em que a uma mesma afirmação, ora é atribuído conhecimento, ora é negado, em função da variabilidade de padrões. Quanto mais convincentes forem estes casos, maior será a intuição gerada em favor do contextualismo. A estratégia invariantista é demonstrar que esta intuição não existe, através de padrões diferentes para assertibilidade garantida das atribuições de conhecimento.

As manobras de assertibilidade garantida explicam porque, algumas vezes, uma asserção parece falsa quando é verdadeira, isto se dá devido à asserção ser imprópria naquelas circunstâncias. Desta forma, uma asserção verdadeira é tomada como falsa, pelo fato de ser não garantida, o contrário também pode ocorrer, mas é menos comum. Tais manobras são corroboradas pelo fato de que se pode, erroneamente, confundir assertibilidade garantida/não garantida com verdade/falsidade. Segundo os invariantistas, esta é a falha do contextualismo.

O contextualista costuma confundir uma contradição nas condições de assertibilidade garantida do conhecimento com uma contradição nas suas condições de verdade (DEROSE, 2008, p. 314).

No intuito de refutar esta objeção e garantir o contextualismo, DeRose explicita um exemplo bem sucedido e um mal sucedido de manobras de assertibilidade garantida (MAGs). E por fim analisa o uso que o invariantista faz destas manobras, para demonstrar que elas não constituem argumento definitivo contra o contextualismo.

O primeiro exemplo de MAG apresentado por DeRose (2008), é relativo à utilização da asserção \neg É possível que p . O uso desta asserção pode parecer errado, e completamente falso, ao ser proferido por alguém, em circunstâncias tais que esta pessoa saiba absolutamente que p . Isto porque, o ouvinte tende a adotar uma postura do tipo \neg não sei de jeito nenhum (NSDJN) frente à \neg É possível que p . NSDJN: A asserção de S \neg É possível que p será verdadeira se, e somente se: (1) S não souber que p é falso e (2) S não souber que p é verdadeiro (DEROSE, 2008, p. 315). Mas segundo DeRose (2008, p. 315), o correto seria adotar o caminho \neg não sei de outro jeito (NSDOJ): A asserção de S \neg É possível que p será correta se, e somente se (1) S não souber que p é falso.

Se considerarmos NSDOJ (não sei de outro jeito), S estará afirmando algo verdadeiro quando afirma \neg É possível que p . A tendência que nos leva a pensar que a afirmação é falsa pode ser explicada por uma regra conversacional denominada \neg afirme a mais sólida (segundo a qual p , ou \neg eu sei que p são mais sólidas que \neg É possível que p) por isso se S sabe que p ela deve afirmar a proposição mais sólida e não \neg É possível que p . É por \neg É possível que p ser mais inconsistente, que se pode ter a impressão de que ela é falsa, e é isto que faz dela uma asserção não garantida. Mas, ser não garantida não a torna falsa.

No outro exemplo, DeRose (2008) apresenta uma manobra de assertibilidade garantida mal sucedida, para mostrar a diferença entre manobras de assertibilidade não garantida e falsidade. Consiste em pressupor uma situação na qual as condições de verdade para \neg S é solteiro não contenham nenhuma condição em que \neg S é não casado mas somente que \neg S é solteiro se, e somente se, \neg S é homem. As intuições que indicam a falsidade de tal proposição são fortes, por exemplo, o fato de que em nosso comportamento linguístico não utilizamos \neg solteiro para nos referirmos às pessoas casadas. Supondo que o defensor da teoria de solteiro argumente que no caso de S ser casado, é inapropriado e não-garantido afirmar que ele é solteiro, entretanto, não é falso. Isto serviria para explicar nossa intuição de falsidade, confundimos assertibilidade não garantida com falsidade. Tal manobra é mal sucedida, por que poderia facilmente ser adaptada para qualquer contraexemplo dirigido a qualquer teoria.

Na concepção de DeRose (2008, p. 317):

Ela é a instância de um esquema geral que, se permitido, poderia ser usado para explicar os contra-exemplos organizados contra qualquer teoria sobre as condições de verdade dos tipos de sentença na linguagem natural. Sempre que nos deparamos com um contra-exemplo ó em que a teoria diz que o que parece falso é verdadeiro, ou o que parece verdadeiro é falso ó podemos facilmente atribuir verdade aparente (falsidade) à assertibilidade garantida (não-garantida) da sentença nas circunstâncias que sejam problemáticas para a teoria. Se permitirmos tais manobras, perderemos completamente nossa habilidade para testar proveitosamente as teorias que vão contra os exemplos. Seria desastroso livrar a teoria de problemas em relação a contra-exemplos putativos tão facilmente.

A partir destas considerações o autor passa a diferenciar certas características presentes nos dois exemplos, com o objetivo de demonstrar quando uma MAG pode ser legitimamente utilizada. No primeiro exemplo, quando alguém sabe que p , parece tão ruim afirmar \neg É possível que p quanto \neg Não é possível que p mas, certamente, ambas não podem ser falsas, assim, há aqui uma intuição a ser explicada. O mesmo não se dá no caso da teoria sobre solteiro \emptyset parece verdadeiro dizer que homens casados não são solteiros, e parece falso dizer que são. Tendo isso em mente, podemos perceber que a intuição de falsidade que algumas pessoas têm sobre \neg É possível que p em que o falante sabe que p , é a melhor candidata para a explicação via MAG do que são as intuições de falsidade referentes ao emprego de \neg S é solteiro \emptyset a um homem casado \emptyset (DEROSE, 2008, p. 317).

A maioria das MAGs pode ser explicada através da geração de uma falsa implicatura. Uma implicatura é algo que não é dito ao fazer uma afirmação, mas é transmitido por esta (DEROSE, 2008). Muitas vezes o que o falante *quer dizer* vai além do que ele *diz*, há coisas que estão implícitas na fala, que o falante está apenas insinuando, ou sugerindo. Uma implicatura é algo que é transmitido ao ouvinte, sem ser dito explicitamente, mas que pode ser inferido daquilo que foi dito, a implicatura presente em uma asserção varia de contexto para contexto, podendo adquirir diferentes significados. Dizer \neg É possível que p quando se sabe que p , dado a regra conversacional \neg afirme a mais sólida \emptyset gera a falsa implicatura de que não se sabe que p , isto porque o ouvinte irá considerar que se S soubesse que p , afirmaria a proposição mais consistente. Afirmar a mais inconsistente implica que S não sabe que p , e trás consigo a aparência de falsidade, quando, na verdade, trata-se apenas de assertibilidade não garantida.

Já no caso da teoria sobre solteiro \emptyset trata-se de uma manobra de assertibilidade garantida restrita, conforme explana DeRose (2008, p. 318):

Uma MAG que simplesmente explica as intuições problemáticas de falsidade afirmando que as asserções em questão são não-garantidas, ou explica as intuições de verdade através de um apelo à assertibilidade garantida das asserções relevantes, sem explicar posteriormente por que as asserções verdadeiras não são garantidas e as falsas, garantidas.

DeRose (2008) vai além, e mostra que mesmo se admitíssemos que a manobra de assertibilidade garantida sobre solteiro apelasse à geração de implicaturas, isso acarretaria em outros problemas. Supondo que pudéssemos dizer que há uma regra conversacional que proíba que façamos a afirmação $\neg S$ é solteiro quando S é casado, isso fará com que toda vez que proferimos essa afirmação o ouvinte pressuponha que S é não-casado. A afirmação $\neg S$ é solteiro gera a implicatura de que S é não casado. Quando S for casado, a implicatura será falsa, mas não a afirmação. Confundimos a falsidade da implicatura com a falsidade da afirmação $\neg S$ é solteiro, assim, a MAG da teoria sobre solteiro pode ser defendida por apelo a implicaturas.

Mas, neste caso, a teoria sobre solteiro tem de explicar não somente intuições de falsidade, mas também intuições de verdade, o que é mais complicado, pois quando ouvimos a afirmação \neg Um homem casado é não solteiro, temos a intuição de que se trata de uma afirmação verdadeira, mas segundo a teoria trata-se de algo falso. Pode-se explicar isto através do apelo a uma implicatura verdadeira, a afirmação \neg Um homem casado é não solteiro gera uma implicatura verdadeira, que é confundida com a verdade da asserção. Entretanto, falsidades têm assertibilidade não garantida, mesmo que pudesse haver casos em que gerassem implicaturas verdadeiras. Queremos evitar que implicaturas falsas decorram daquilo que dizemos, mas queremos principalmente evitar proferir falsidades, por isto MAGs bem-sucedidas não apelam à geração de implicaturas verdadeiras para explicar verdades aparentes (DEROSE, 2008).

Outra diferença importante entre os dois exemplos apresentados é que o primeiro explica a geração de falsa implicatura através de uma regra conversacional geral, enquanto o segundo, apela a uma regra específica a usos do termo solteiro. A teoria sobre solteiro consegue livrar-se dos contraexemplos a ela direcionados facilmente, pois não especifica quais as condições de verdade para a asserção $\neg S$ é solteiro e afirma que as condições não apresentadas são condições de assertibilidade garantida, não de verdade.

Segundo o defensor da teoria, estas condições de assertibilidade garantida são geradas através de uma regra especial, válida somente para asserções que contenham o termo solteiro, a partir disto fica fácil explicar as intuições de falsidade que afetarão a teoria. Se casos deste tipo fossem aceitáveis, qualquer teoria poderia utilizá-los para refutar contraexemplos,

criando regras especiais para as asserções que defendem, além do que ficaria muito difícil diferenciar entre condições de verdade e condições de assertibilidade garantida.

O mesmo não se dá com o primeiro exemplo, pois não é possível gerar implicaturas que expliquem intuições de falsidade, através de regras conversacionais gerais, para qualquer teoria. Em casos nos quais regras conversacionais gerais, que podem ser usadas para várias sentenças diferentes (e não apenas para aquelas que contêm o termo que se quer defender), mostrem que falsas implicaturas são geradas nas circunstâncias em que os contraexemplos são apresentados, pode-se considerar que a teoria dá conta destes contraexemplos. Neste contexto DeRose (2008, p. 320) aborda:

Em suma, a melhor defesa bem-sucedida de NSDOJ começa com uma boa candidata para o ato de produzir MAGs: a intuição de que uma asserção é falsa, quando a asserção oposta também parece falsa, indica que alguma intuição deve ser explicada. Isso explica a aparente falsidade de 'É possível que P' e que o falante sabe que P através do apelo à geração de falsa implicatura, e também explica como essa implicatura é gerada por meio de uma regra bem geral de conversação em conjunto com o princípio NSDOJ do conteúdo das asserções em questão. Em contraposição, a defesa pouco convincente da teoria do 'solteiro' começa com uma má candidata para o ato de produzir MAGs: uma intuição de que uma asserção é falsa, quando a asserção oposta parece ser verdade, de modo que nossas intuições sobre ambas as asserções teriam de ser explicadas. Na medida em que apela à geração de implicaturas em suas explicações, ela tem de gerar essas implicaturas através de regras especiais que se aplicam somente a asserções que envolvam os termos em questão. Ainda assim, ela enfrenta dificuldades com intuições de verdade, quando parece envolver-se em afirmações de que asserções falsas podem ser garantidas caso gerem implicaturas verdadeiras.

Com base em sua avaliação de Manobras de Assertibilidade Garantida, DeRose pretende mostrar que a manobra utilizada pelos invariantistas contra o contextualismo não é bem-sucedida, pois não corresponde aos critérios analisados anteriormente, a não ser àqueles preenchidos por manobras malsucedidas.

A teoria contextualista atribui conhecimento em contextos de baixo padrão, afirmando que é verdadeiro e apropriado dizer que alguém conhece nestes contextos, e que é falso e inapropriado dizer que não conhece. Já em contextos de padrões elevados, o contextualista nega conhecimento, afirmando que é falso e inapropriado atribuir conhecimento, e que é verdadeiro e apropriado negá-lo. Se o invariantista quiser utilizar MAGs para refutar o contextualismo, ele estará tão encrencado quanto os defensores da teoria sobre solteiro, no exemplo de DeRose, pois terá que explicar, em qualquer um dos casos (padrões elevados ou baixos), tanto a falsidade aparente (quando é falso atribuir conhecimento ou negá-lo) quanto à verdade aparente (quando é verdadeiro atribuir ou negar conhecimento).

Segundo DeRose (2008, p. 322), a objeção que o invariantista levanta contra o contextualismo é uma objeção de assertibilidade restrita: ela afirma somente que as condições de assertibilidade garantida, e não as condições de verdade, que variam com o contexto, o que faz com que o contextualista seja acusado de confundir assertibilidade garantida com verdade. Desta forma, o argumento invariantista é novamente muito semelhante ao argumento da teoria sobre solteiro, pois apela a possibilidade restrita de que assertibilidade garantida está sendo confundida com verdade, bem como apela a regras especiais para o termo conhecer. Ainda DeRose (2008, p. 324) pontua:

A maioria dos que não aceitam o contextualismo em função de considerações incorporadas na objeção de assertibilidade garantida não percebe que está admitindo algo tão radical [...] de inflexível severidade e falsidade sistemática, aplicada a diversos campos de nossa linguagem. Por outro lado, até onde eu vejo, eles estão sendo impulsionados por nada mais que uma MAG restrita, que infelizmente não satisfaz todos os critérios necessários para que uma MAG possa ser bem-sucedida.

Através de sua análise de Manobras de Assertibilidade Garantida, DeRose consegue demonstrar que o uso que os invariantistas fazem destas é um uso restrito e, portanto malsucedido, não tendo força suficiente para refutar o contextualismo, assim, põe abaixo o principal argumento já apresentado contra as abordagens contextualistas.

As objeções que se faz ao contextualismo, em geral, são objeções comprometidas com uma visão tradicional de conhecimento e de justificação. O contextualismo está comprometido com uma concepção prática de conhecimento, que pensa o conhecimento como relativo às práticas e normas sociais de uma cultura e não como universal, a priori e irrevogável. As críticas dirigidas a ele são feitas a partir de uma perspectiva que se mantém comprometida com conceitos da tradição. Há conceitos, que apesar de centrais para epistemologia tradicional, foram abandonados ou revistos pelas teorias contextualistas.

Assumir uma teoria contextualista acarreta em uma reformulação de conceitos centrais para a epistemologia, como sujeito, justificação, conhecimento, não há como conceber conhecimento como a tradição o concebeu, para um contextualista não há conhecimento, há conhecimentos. Não há justificação, quando por justificação se entende dar razões, e estas razões são logicamente encadeadas e ligadas uma a outra por inferência. Justificação, em uma concepção contextualista tem que ser assumida em um sentido mais amplo, como estar garantido a proferir uma crença, estar legitimado a afirmar que p.

Para o contextualismo, aquele que crê, tem o direito de crer, neste contexto, mas pode não tê-lo em outro, uma pessoa tem garantias para afirmar que p, neste contexto, mas não em

qualquer tempo ou espaço, não em qualquer circunstância. A pessoa, ou grupo de pessoas que afirma p está legitimado a fazê-lo, pela comunidade em que está inserido e só neste sentido, é possível pensar em justificação no contextualismo. O conceito de justificação é reformulado, bem como o de conhecimento, que adquire dimensões práticas, e o de sujeito, que não visa mais ser um sujeito universal, capaz de uma óvisão do olho de Deusö (GRIMSHAW; FRICKER, 2002), mas que é um sujeito situado histórica e socialmente, e tem estas particularidades consideradas quando lhe é atribuído ou negado conhecimento.

Tendo isto em mente, podemos nos colocar a pensar o que as objeções céticas representam para o contextualismo. Smith (2006) como cético assumido que é, afirma que o ceticismo tem uma preocupação teórica, que o cético está preocupado com questões teóricas acerca do conhecimento, e não com a dimensão prática e cotidiana deste. Afirma mais, que o cético está preocupado com situações de justificação, assim, nota-se que as preocupações são antagônicas, pois o contextualismo afirma-se, desde sempre, preocupado em garantir nossas afirmações diárias de conhecimento, ou seja, visa um conhecimento prático. E mais, trata-se, segundo a maioria de seus defensores, de uma teoria do conhecimento, e não de uma teoria da justificação.

DeRose (2008) afirma que ele, como a maioria dos contextualistas com quem tem conversado, assume um contextualismo sobre o conhecimento, e não sobre a justificação. Lewis (1996) não admite que a justificação seja dependente do contexto, ao menos não se utiliza disto explicitamente em suas explicações acerca de avaliações epistêmicas dependentes de contexto, mas, também não admite que a justificação seja condição necessária para o conhecimento. Segundo Fogelin (2000), Lewis sugere o rompimento da ligação entre conhecimento e justificação, a maioria das teorias contextualistas foram pensadas como teorias do conhecimento, e não como teorias da justificação, e o ceticismo em sua forma mais interessante é dirigido às teorias da justificação.

A maioria das abordagens contextualistas são teorias do conhecimento, mas mais do que isto, teorias do conhecimento prático, do conhecimento relativo às práticas e normas sociais de um povo, de uma cultura ou, de uma comunidade, trata-se de uma preocupação com o conhecimento cotidiano, mas também com o conhecimento científico. Diferente da preocupação da tradição, pois vê o conhecimento não mais como universal, imutável e absoluto, mas como nas ciências, revisável, falível e aperfeiçoável.

O conhecimento científico está sempre em progresso, por que negar esse progresso em epistemologia? Dizer que as bases do conhecimento são infalíveis é altamente questionável, basta analisar o conhecimento da física, por exemplo. Desde os gregos antigos até a física

contemporânea, muito pouco, quase nada, foi conservado, mesmo que insistamos em considerar o conhecimento como construído sobre crenças básicas, o alicerce é revisável. O conhecimento não pode ser considerado como estagnado, e admitir conceitos como infalibilidade e universalidade é concebê-lo desta forma, é desconsiderar a evolução característica do conhecimento.

Lehrer (2000) afirma que, apesar de as dúvidas céticas terem o poder de nos fazer abandonar a maioria das crenças que assumimos como confiáveis, essas crenças podem ser retomadas. Neste sentido Lehrer (2000, p. 206) comenta:

Por que os conceitos que nós rejeitamos podem ser melhores do que o que alguém sustenta, nós podemos ter que reciclar o que nós descartamos. Nenhum conceito ou crença é sacrossanto na questão da verdade, e há sempre alguma chance de que qualquer um possa ser rejeitado como enganoso ou errôneo.

Lehrer (2000) defende que o conhecimento é falível e revisável, de forma que o que assumimos hoje como certo pode mostrar-se errôneo em algum momento, porém mais do que isto, o que o autor mostra é que por mais persuasivas que possam ser as objeções céticas, elas não são duradouras. As crenças que são questionadas e abandonadas podem ser revistas e aperfeiçoadas, e desta forma admitidas novamente.

Considerando as reformulações necessárias para uma boa compreensão da epistemologia contextualista, percebe-se que levantar objeções céticas é desnecessário e irrelevante. E não, porque o contextualismo abre uma concessão ao cético, mas porque para o conhecimento que o contextualismo está preocupado em garantir, o ceticismo é irrelevante. E isso não significa que o contextualista esteja afrouxando padrões de forma a possibilitar o conhecimento, pois padrões científicos são rígidos, mas as objeções céticas não impossibilitam que os cientistas estejam de posse de conhecimento quando proferem uma quantidade considerável de crenças. Não significa também, que os cientistas não levem em consideração uma gama consideravelmente grande de alternativas quando produzem ciência. Claro, que requerer que se considerem todas as alternativas possíveis é irreal e inviável para seres humanos finitos, nenhum cientista deixa de produzir conhecimento porque não sabe se está acordado ou sonhando, ou porque já errou uma vez e pode errar novamente.

O contextualismo não é uma aceitação do ceticismo, ao contrário, é uma negação deste, é a afirmação de que as objeções céticas são irrelevantes para nossas afirmações de conhecimento, e que nossas afirmações podem ser consideradas garantidas mesmo que não consigamos refutar o ceticismo, pois o ceticismo não as afeta. Conforme a negação do

princípio de fechamento, podemos afirmar que temos mãos, mesmo que não possamos provar que não somos cérebros em cubas, e a hipótese de que sejamos cérebros manipulados por um cientista é irrelevante e não afeta nossas afirmações de conhecimento do mundo exterior e de percepções cotidianas.

Pode-se levantar a objeção de que o contextualismo não garante o conhecimento em contextos epistemológicos, mas a resposta a isto é simples: ele não garante o conhecimento para a epistemologia tradicional. Mas isso não é problema, pois ele também não concebe conhecimento como a epistemologia tradicional, e não se ocupa dos mesmos conceitos que esta.

Mas dizer que o contextualismo não garante o conhecimento em contextos epistemológicos pode nos levar a questionar o que são contextos epistemológicos. Se a resposta for, contextos regidos por padrões epistemológicos, perguntaremos: que padrões são estes? O que caracteriza estes padrões? Se a resposta for, preocupações epistemológicas, então queremos saber: que preocupações são estas? A epistemologia não está preocupada, exatamente, em garantir a existência de um mundo exterior, e provar que nossas percepções são reais, e não fruto de engano massivo e ilusão? Se forem estas as preocupações epistemológicas, e for isto que rege os padrões em contextos epistemológicos, a questão que fica é: há algo mais cotidiano que isto? Existe algo mais presente em nossa vida cotidiana do que a afirmação de que temos mãos para tocar os objetos, e de que estes objetos existem?

O que queremos sugerir aqui é que a epistemologia se ocupa com afirmações cotidianas de conhecimento, e é com estas afirmações que está preocupada, então não faz sentido dizer que o contextualismo não garante o conhecimento em contextos epistemológicos, mas garante apenas nossas afirmações diárias de conhecimento.

Essa diferenciação é descabida, pois a epistemologia, mesmo a tradicional, sempre se ocupou desse tipo de afirmações, sempre buscou garantir nosso direito a crenças cotidianas. Ora, os exemplos que mais encontramos em textos de epistemologia são: S sabe que viu um gato no telhado, S sabe que tem mãos, S sabe que há biscoitos no pote. Não há crenças mais cotidianas que estas, então, se os epistemólogos estão dispostos a admitir que o contextualismo dá conta do conhecimento diário, e eles admitem que são os tipos de conhecimento acima citados que preocupam a epistemologia, eles terão de admitir que o contextualismo dá conta de garantir o conhecimento.

CONCLUSÃO

Contextualismo é um termo amplo, que designa uma série de teorias, mais ou menos semelhantes entre si. O que elas têm em comum é a defesa de que as atribuições de conhecimento variam conforme o contexto em que o conhecedor está inserido. As teorias contextualistas apresentam uma série de diferenciações, a saber, há autores que defendem um contextualismo do atribuidor, que significa que os padrões que devem ser correspondidos para que se atribua conhecimento variam conforme o contexto do atribuidor (a pessoa que atribui conhecimento, que define o sujeito como alguém que conhece), este tipo de contextualismo é também conhecido como radical.

Em contrapartida, há aqueles que defendem que os padrões de atribuição de conhecimento variam conforme o contexto do sujeito (aquele que profere a crença), o dito contextualismo modesto. Dividem-se ainda entre contextualismo sobre conhecimento e contextualismo sobre justificação, sendo que alguns autores que afirmam que o contextualismo é uma teoria do conhecimento e outros a definem como uma teoria da justificação.

Além disso, há uma infinidade de teorias contextualistas, tais como, contextualismo de padrões, contextualismo de alternativas relevantes, contextualismo semântico, contextualismo conversacional, contextualismo de virtude, contextualismo indexical, contextualismo wittgensteiniano, contextualismo funcional e contextualismo epistêmico (baseado em projetos epistêmicos). Neste trabalho foram abordados apenas três tipos, a saber, contextualismo de padrões, de alternativas relevantes e epistêmicas. Não por serem mais importantes que os demais, mas pela impossibilidade de abarcar todas as formulações contextualistas. O trabalho pretendeu apresentar as abordagens contextualistas e sua importância na epistemologia contemporânea para resolução dos problemas deixados pela tradição.

No primeiro capítulo, apresentamos as perspectivas tradicionais em filosofia, e a maneira como o conhecimento tem sido concebido na história da filosofia, salientando os principais conceitos, como o conceito de justificação, sujeito, infalibilidade, fundamento (ou base), racionalidade, õdar razõesõ, internalismo, responsabilidade epistêmica. E posteriormente, explicitamos as novas perspectivas, que surgiram na tentativa de dar conta dos problemas que ficaram em aberto e foram propostas, inicialmente, como um enfraquecimento das posições mais tradicionais.

O falibilismo, veio nesta perspectiva de enfraquecimento das teorias fundacionalistas, e sugere que o conhecimento e/ou justificação não são infalíveis, mas anuláveis e revisáveis. Da mesma forma, surgiram as teorias externalistas, que negam que o conhecedor tenha que ser capaz de acessar as razões que justificam suas crenças, defendendo que para possuir conhecimento basta que as crenças sejam originadas por processos confiáveis.

Tanto no falibilismo, como no externalismo, podemos notar que conceitos que anteriormente eram essenciais para a epistemologia, perderam espaço. Podemos citar o conceito de infalibilidade, por exemplo, que com o falibilismo é dispensado, além do conceito de sujeito e de justificação, que a partir das abordagens externalistas não são mais centrais. Visto que, para o externalismo, não é o sujeito que garante o conhecimento, mas o processo de formação de crenças e quanto ao conceito de justificação, no externalismo seria mais apropriado, chamá-la legitimação, pois o sujeito está legitimado a crer se suas crenças foram formadas por processos confiáveis.

Seguindo a apresentação das teorias mais contemporâneas, no segundo capítulo apresentamos as teorias contextualistas, tais teorias rompem de vez com o conceito de sujeito, sendo que o importante para atribuição de conhecimento é a comunidade em que a pessoa está inserida. O contextualismo leva em conta as práticas e normas sociais para avaliar se uma pessoa está ou não de posse de conhecimento. Assim, justificação também não é mais um conceito central, e por ser externalista, legitimação é o conceito mais apropriado, pois o conhecedor está legitimado a crer conforme o contexto em que está inserido.

O pensamento filosófico foi fundado na razão, e a razão foi considerada universal e objetiva. O sujeito sempre foi pensado como um sujeito universalizado, fora do tempo e do espaço, sem historicidade e sem posição social. Nas concepções tradicionais o contexto, bem como as práticas e normas sociais, foram desconsiderados pela epistemologia, visto que o conhecimento era pensado como a priori e universal. O contextualismo propõe que passemos a pensar o sujeito do conhecimento como situado no tempo e no espaço e influenciado por

práticas sociais vigentes nas comunidades em que está inserido, assim, o conceito de razão também já não possui a mesma força de outrora.

O contextualismo de padrões, proposto por David Annis (1978), caracteriza-se por destacar a importância de considerar as normas sociais para atribuição de conhecimento, o autor salienta diversas vezes que a epistemologia não pode mais ignorar as práticas de um povo ou comunidade ao atribuir conhecimento. Annis mantém o conceito de crenças básicas, mas trata-se de crenças *contextualmente* básicas, são básicas somente no contexto de que fazem parte, alterando-se o contexto, alteram-se as crenças básicas.

Um contextualismo de padrões é uma abordagem na qual os padrões para justificação variam conforme o contexto, assim, para determinar os padrões contextuais há o que Annis denomina contexto inquisitivo. O contexto inquisitivo determina qual o nível das objeções que serão requeridas do conhecedor, e determina o grupo objetor apropriado. O grupo objetor deve ser composto de pessoas mais ou menos especializadas no assunto de que trata a crença, isto sendo definido a partir do nível de exigência do contexto inquisitivo.

Annis mantém a concepção de dever em sua teoria. O contexto inquisitivo prescreve como uma crença *deve ser* para ser justificada naquele contexto, certamente, não há normas que possam ser universalizadas, visto que elas são relativas ao contexto, mas ainda há uma normatividade. Annis menciona conceitos como valor e utilidade, tais conceitos são comprometidos com concepções morais, não as mesmas com que o internalismo epistemológico está comprometido, mas ainda uma epistemologia que leva em conta conceitos éticos. Há um valor (ou utilidade) no contexto inquisitivo que varia conforme aceitamos as crenças quando estas são falsas e negamo-las quando são verdadeiras.

O contextualismo de David Annis difere do fundacionalismo, pois suas crenças são básicas apenas mediante a aceitação que elas possuem em determinado contexto. Para o contextualista uma crença que é básica diante de um contexto x pode não sê-lo diante de um contexto y, enquanto que, para o fundacionalistas as crenças básicas são universalmente básicas. O contextualismo segue regras contextuais, o que torna uma crença verdadeira neste caso é a aceitação que ela possui mediante a comunidade em questão.

No contextualismo a crença é verdadeira em decorrência de sua aceitabilidade, enquanto no fundacionalismo ela é aceita por que há algo intrínseco a ela que a torna verdadeira. No contextualismo o importante não é a relação inferencial que liga as crenças e sim a aceitabilidade das crenças diante do contexto. Há crenças básicas, mas elas não são transportadas inferencialmente para as outras crenças, como no fundacionalismo. O nexo entre as crenças não é lógico, mas depende da razoabilidade no contexto em que está inserido.

A forma como Annis apresenta o conceito de contexto, e como ele salienta a necessidade de considerarmos as práticas sociais em epistemologia, dá margem para pensarmos o contextualismo como restrito a contextos sociais, entretanto, outras formulações de contextualismo perdem quase que totalmente esta característica, como é o caso do contextualismo epistêmico, e da abordagem de alternativas relevantes.

A Teoria das Alternativas Relevantes destaca-se por acusar o cético de levantar questões irrelevantes, tal teoria apresenta-se como uma boa forma de lidar com o ceticismo, mas a um custo que nem todos estão dispostos a pagar, a saber, o abandono do princípio de fechamento. A teoria de Dretske abandona o princípio que diz que as coisas que sabemos são implicadas por outras coisas que sabemos, ou ao menos, devemos saber. Negando este princípio, Dretske se livra das objeções céticas que impossibilitam nosso conhecimento ao afirmar que não existe um mundo exterior à mente, e outras objeções céticas.

Ao negar fechamento garantimos nossas afirmações diárias de conhecimento, pois para afirmar que tenho mãos, não tenho que provar que o mundo exterior existe, mas muitos filósofos não estão dispostos a abandonar este princípio. Outra crítica apresentada à teoria é a de que ela não define de forma precisa padrões de relevância. Essa objeção é estendida ao contextualismo em geral, pois relevância ou padrões (ou o que quer que seja que regule os contextos), só pode ser definido caso a caso, ou não seria contextual. Mas a maioria dos filósofos vê nisso um problema, acusando as teorias contextualistas de imprecisas e não generalizáveis.

Antonia Barke, ao formular seu contextualismo, se diferencia dos outros autores por ter a preocupação de partir de critérios epistêmicos e racionais, ela critica as abordagens anteriores por não serem epistêmicas, já que os contextos são regulados por mecanismos que não são epistêmicos, como conversações, no caso do contextualismo conversacional. Desta forma, a autora procura apresentar uma abordagem que parta de projetos epistêmicos, contudo, acaba por desenvolver uma teoria internalista, pois exige que a pessoa faça uma suposição de modo a dar início a um projeto epistêmico. E para fazer uma suposição é preciso ter conscientes uma série de crenças, e ser capaz de acessá-las, entretanto, o acesso às crenças caracteriza a abordagem como internalista. As teorias contextualistas ficam representadas por essas três abordagens explicitadas no segundo capítulo, destacamos a importância de cada uma, bem como as críticas que podem ser levantadas e elas.

No terceiro capítulo apresentamos o problema do ceticismo e suas objeções às teorias da justificação, bem como as objeções céticas às teorias contextualistas e as respostas contextualistas ao ceticismo. O ceticismo pode ser relativo ao conhecimento ou relativo à

justificação. A forma mais contundente tem sido a que diz respeito à justificação, de modo que nenhuma teoria da justificação foi capaz de propor soluções conclusivas às objeções céticas. Os contextualistas defendem que a persuasão dos argumentos céticos encontra-se na manobra que eles utilizam ao elevar os padrões de justificação ao máximo, impossibilitando qualquer tipo de conhecimento e/ou justificação. Segundo os contextualistas, os argumentos céticos só são persuasivos porque os epistemólogos têm desconsiderado os diferentes contextos em que se atribui conhecimento, ao considerar as diferenças contextuais elimina-se o ceticismo, e garantem-se nossas afirmações diárias de conhecimento. As objeções céticas são irrelevantes para nossas afirmações cotidianas de conhecimento.

O cético dirá que tudo bem, ele nunca quis afetar nossas afirmações cotidianas, sua dúvida é teórica, e está voltada para contextos filosóficos, em que os padrões são altos e as alternativas céticas relevantes. Bem, mesmo que seja este o caso, o contextualista continuará intocável perante o cético, pois o contextualismo visa o conhecimento prático, o contextualista sempre afirmou que sua preocupação era prática. Ora, uma das afirmações mais básicas do contextualismo é a de que ele considera as práticas sociais, assim, o contextualismo garante o que sempre visou garantir: nossas afirmações cotidianas de conhecimento.

O ceticismo tem uma preocupação teórica, e suas objeções mais contundentes são voltadas para justificação, assim, nota-se que as preocupações são antagônicas, pois o contextualismo afirma-se, desde sempre, preocupado em garantir nossas afirmações diárias de conhecimento, ou seja, visa um conhecimento prático. Além disso, a maioria de contextualistas define contextualismo como uma teoria do conhecimento, e não da justificação.

As objeções que se faz ao contextualismo, em geral, são objeções comprometidas com uma visão tradicional de conhecimento e de justificação. O contextualismo está comprometido com uma concepção prática de conhecimento, em que conhecimento é relativo às práticas e normas sociais de uma cultura e não como universal e irrevogável. As críticas às teorias contextualistas são feitas a partir de um olhar da tradição, mas há conceitos que apesar de centrais para epistemologia tradicional, foram abandonados ou revistos.

Assumir uma teoria contextualista acarreta em uma reformulação de conceitos centrais para a epistemologia, como sujeito, justificação, conhecimento. O conhecimento não é definido do mesmo modo que na tradição, o contextualista não considera o conhecimento, mas conhecimentos. Justificação não é *ôdar razões*, mas tem de ser assumida em um sentido mais amplo, como estar garantido a proferir uma crença, estar legitimado a afirmar que p.

Para uma boa compreensão de qualquer abordagem contextualista é preciso levar em conta as reformulações conceituais que elas exigem, pois qualquer proposta contextualista pressupõe uma ruptura com a tradição.

REFERÊNCIAS

ALSTON, W. Internalism and externalism in epistemology. In: KORNBLITH, Hilary. **Epistemology: internalism and externalism**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

ANNIS, D. A contextual theory of epistemic justification. In: POJMAN, L. **The theory of knowledge**. 3 ed. Belmont, CA: Wadsworth. Publishing, pp. 48-56, 2003.

BARKE, A. Epistemic contextualism. **Erkenntnis**, Netherlands, 61, 353-373, Kluwer Academic Publishers, 2004.

BONJOUR, L. The external justification theory. In: KORNBLITH, Hilary. **Epistemology: internalism and externalism**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

BRENDEL, E.; JÄGER, C. Contextualism approaches to epistemology: Problems and Prospects. **Erkenntnis**, Netherlands, 61: 141-172, Kluwer Academic Publishers, 2004.

CHISHOLM, R. M. **Teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

COHEN, S. How to be a fallibilist. *Philosophical Perspectives*, 2. **Epistemology**, Atascadero, CA: Ridgeview, 91-123, 1988.

DANCY, J. **Epistemologia contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1990.

DEROSE, K. **Contextualismo**: explanação e defesa. The Blackwell guide to epistemology. São Paulo: Loyola, 2008.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Introdução e notas Homero Santiago; tradução Maria Ermantina Galvao; tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DRETSKE, F. Epistemic Operators. **The journal of philosophy**, vol. 76, 1970, 1007-10023.

DRETSKE, F. Externalism and modest contextualism. **Erkenntnis**, Netherlands, 61, 173-186, Kluwer Academic Publishers, 2004.

FELDMAN, R.; CONEE, E. Internalism defended. In: KORNBLITH, Hilary. **Epistemology: internalism and externalism**. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

FOGELIN, R. J. **Contextualism and externalism**: trading in one form of skepticism for another. *Philosophical Issues*, 10. Skepticism, 2000.

GETTIER, E. L. Is justified true belief knowledge? . **Analysis**, 23, 121-123, 1963.

GINET, C. **Knowledge, perception and memory**. The Internet First University Press, 2004.

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

_____. Strong and Weak Justification. In: TOMBERLIN, James. **Philosophical perspectives**, 2, *epistemology*, 1988. Atascadero: Ridgeview, 1988.

_____. The internalist conception of justification. In: KORNBLITH, Hilary. **Epistemology: internalism and externalism**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

_____. Internalism exposed. In: KORNBLITH, Hilary. **Epistemology: internalism and externalism**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

GRIMSHAW, J.; FRICKER, M. Feminismo e filosofia. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. **Compêndio de filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HOFMANN, F. Why epistemic contextualism does not provide an adequate account of knowledge: Comments on Barke. **Erkenntnis**, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 61, 375-382, 2004.

JÄGER, C. Skepticism, information, and closure: Dretske's theory of knowledge. **Erkenntnis**, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 61: 187-201, 2004.

KUHN, T.S. (1962). **A estrutura das revoluções científicas**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

LEHRER, K. **Theory of knowledge**. 2. ed. Colorado: Westview Press, 2000.

LEWIS, D. Elusive Knowledge. **Australian Journal of Philosophy**, vol. 74, p. 549-67, 1996.

LUZ, A. M. Justificação, confiabilismo e virtude intelectual. **Veritas**, Porto Alegre, vol. 50, 4: 191-218, 2005.

MOSER, P. K.; MULDER, D. H.; TROUT, J. D. **A teoria do conhecimento: uma introdução temática**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NORMAN, A. Epistemological contextualism: its past, present, and prospects. **Philosophia**, 27: 3-4, 1999.

PUTNAM, H. **Razón, Verdad y Historia**. Madrid: Tchenos, 1988.

SARTORI, C. **Sobre a viabilidade do fundacionalismo moderado**. Tese de Doutorado, 2006.

SMITH, P. J. Conhecimento, justificação e verdade. **Dissertatio**, Pelotas, n. 23, p. 7-25, 2006.

STINE, G. C. Skepticism, relevant alternatives and deductive closure. **Philosophical Studies**, 29: 249-261, 1976.

VILLOORO, Luis. **Creer, saber, conocer**. México: Siglo Veintiuno, 1982.