UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maurício Mota Saboya Pinheiro

**A abordagem das práticas doxásticas à epistemologia de William Payne Alston:
uma interpretação a partir da leitura de Thomas Reid**

São Paulo

2011

Maurício Mota Saboya Pinheiro

**A abordagem das práticas doxásticas à epistemologia de William Payne Alston:
uma interpretação a partir da leitura de Thomas Reid**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cuter.

São Paulo

2011

À Santíssima Trindade, com todo o amor
do meu coração e força do meu
pensamento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, que sempre me apóia, principalmente nos momentos difíceis. Agradeço aos meus amigos e colegas de trabalho do Ipea, pelo encorajamento e pela compreensão. Em especial, agradeço ao colega que me ajudou na editoração deste trabalho. Agradeço ao meu orientador, João Vergílio, que, com competência e paciência, conduziu-me nessa difícil jornada. Agradeço aos demais professores do Departamento de Filosofia da USP, pela amizade e pelo incentivo. Ao Recolhimento São Pedro e seus moradores, pela companhia. Enfim, agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta pesquisa.

“No Princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus” (João 1,1).

RESUMO

Esta tese analisa a relação entre a abordagem das práticas doxásticas de William Payne Alston e a teoria dos poderes intelectuais do ser humano, de Thomas Reid. Após passar em revista os conceitos da epistemologia de Alston e de Reid, examinam-se em profundidade os argumentos de ambos em defesa da confiabilidade dos modos básicos de formar crenças para, em seguida, serem comparados esses autores. A análise comparativa Alston-Reid sugere fortes indícios de que os elementos essenciais das práticas doxásticas básicas, sobretudo a percepção sensorial, encontram-se na doutrina dos poderes intelectuais de Reid. Além disso, a luta contra o ceticismo quanto à confiabilidade dos modos de formação de crenças nos quais tipicamente nos engajamos parece ter sido uma motivação para o desenvolvimento dos projetos de ambos os filósofos. Mas, constataram-se diferenças importantes entre eles no que se refere ao papel desempenhado pelo ceticismo, realismo e teísmo como condições gerais à construção das teorias epistemológicas de Alston e Reid.

Palavras-chave: Epistemologia. Thomas Reid (1710-1796). William P. Alston (1920-2009).

ABSTRACT

This thesis aims at analyzing the bearings between William Payne Alston's doxastic practice approach and Thomas Reid's theory of the intellectual powers of men. After surveying the epistemological concepts of Alston and Reid, one deeply examines the arguments of each other for the reliability of the basic modes of forming beliefs and, after that, one compares both authors. The comparative analysis suggests strong evidence for the claim that the essential elements of basic doxastic practices are rooted in Reid's doctrine of intellectual powers. Also, fighting against skepticism concerning the reliability of the belief forming processes we are typically engaged in seems to have been a motivation for the development of both philosophical projects. But we have found important differences between them, especially concerning the role of skepticism, realism and theism as general conditions under which Alston's and Reid's epistemological theories were built.

Keywords: Epistemology. Thomas Reid (1710-1796). William P. Alston (1920-2009).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Modelo de Estrutura Epistêmica Fundacionista	52
Figura 2 – Condições <i>Prima Facie</i> de Racionalidade Prática do Engajamento em uma Prática Doxástica	86
Figura 3 – Práticas Doxásticas: um esquema estrutural.....	94
Figura 4 – Processo Doxástico: equivalência entre modelos horizontal e vertical	122

LISTA DE BOX E QUADRO

Box 1 – O Caso 1 de Gettier (1963).	14
Quadro 1 – William Alston (2005a) – Lista dos Desideratos Epistêmicos.....	116

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	5
1. Capítulo 1 – O Desenvolvimento da Epistemologia de Alston	10
1.1. Introdução	10
1.2. Alguns Dados Relevantes da Biografia Intelectual de Alston	11
1.3. O Artigo de Gettier e seu Impacto na Teoria do Conhecimento	12
1.4. O Conceito de Justificação Epistêmica em Alston I: A Noção de Fundamento Adequado.....	16
1.5. O Conceito de Justificação Epistêmica em Alston II: A Noção de Verocondutividade	19
1.6. O Conceito de Justificação Epistêmica em Alston III: O Contraste com a Concepção Deontológica de Justificação	24
1.7. Críticas à Concepção Deontológica de Justificação Epistêmica.....	27
1.7.1. Deontologia não implica verocondutividade.....	27
1.7.2. A deontologia pressupõe um controle voluntário do sujeito sobre suas crenças	29
1.8. Internismo, Justificação Epistêmica e Outras Distinções Conceituais Básicas	33
1.8.1. Internismo, externismo e justificação deontológica	33
1.8.2. Justificação direta e justificação indireta	34
1.8.3. Internismo de perspectiva, justificação indireta e confusões conceituais	36
1.8.4. O internismo de acesso	39
1.9. O “Externismo Internista” de Alston: a Distinção dos Níveis Epistêmicos	41
1.9.1. As “concessões” de Alston ao internismo.....	41
1.9.2. Externismo e confusão de níveis epistêmicos	42
1.10. As Confusões entre Níveis Epistêmicos e suas Consequências à Análise da Justificação Epistêmica	44
1.11. Alston e sua Defesa da Possibilidade do Conhecimento Imediato.....	46
1.12. Um Caso Especial de Conhecimento Imediato: O Autoconhecimento e as Várias Modalidades de Acesso Privilegiado	48
1.13. O Fundacionismo.....	51
1.14. Teoria da Percepção Sensorial	55
1.15. O Realismo da Percepção Sensorial	58
1.16. Considerações Finais	62
2. Capítulo 2 – A Abordagem das Práticas Doxásticas e seus Desdobramentos.....	67
2.1. Introdução	67
2.2. A Abordagem Epistemológica Madura de Alston: Problemas Metaepistemológicos	68

2.3.	A Circularidade Epistêmica	72
2.4.	O Argumento da Racionalidade Prática e a Confiabilidade de Certos Modos Formadores de Crenças	80
2.5.	A Revisão do Argumento da Racionalidade Prática: A Estratégia Alston-Reid Para Contornar o Ceticismo	88
2.6.	Estrutura, Natureza e Critérios de Individuação das Práticas Doxásticas: A Questão da Confiabilidade	93
2.6.1.	Estrutura geral das práticas doxásticas: conceitos fundamentais	93
2.6.2.	A natureza essencial das práticas doxásticas.....	96
2.6.3.	Critérios de individuação de práticas doxásticas I: similaridades de estrutura	98
2.6.4.	Sistemas de crenças de fundo e de cancelamento.....	99
2.6.5.	A individuação das práticas doxásticas II: condições internas de confiabilidade	101
2.7.	A Confiabilidade das Práticas Doxásticas: Problema da Generalidade, Função Doxástica e Realismo Psicológico	106
2.8.	A Abordagem das Práticas Doxásticas na Fase mais Recente da Epistemologia Alstoniana.....	111
2.8.1.	Abordagem dos desideratos epistêmicos: definições, motivações e pontos de partida	111
2.8.2.	O Quadro dos Desideratos Epistêmicos.....	114
2.8.3.	A Adequação dos Fundamentos Doxásticos	117
2.8.4.	Adequação de fundamentos e verdade.....	118
2.8.5.	A equivalência entre a adequação dos fundamentos e a confiabilidade dos processos formadores de crenças	120
2.8.6.	A abordagem dos desideratos epistêmicos e a caracterização das práticas doxásticas: mudança de perspectiva.....	122
2.9.	Considerações Finais	125
3.	Capítulo 3 – Realismo Alético e Variedade dos Desideratos Epistêmicos	134
3.1.	Introdução	134
3.2.	O Realismo Alético	136
3.3.	O “Minimalismo” Ontológico do Realismo Alético e a sua Compatibilidade com Diversas Concepções sobre a Natureza Metafísica da Verdade.....	142
3.4.	Concepções Epistêmicas Acerca da Verdade e Realismo Alético.....	144
3.5.	A Compatibilidade entre a Abordagem dos Desideratos Epistêmicos e o Realismo Alético	146
3.6.	Considerações Finais	149
4.	Capítulo 4 – Thomas Reid e os Poderes Intelectuais do Ser Humano	152
4.1.	Introdução	152

4.2.	Motivação Geral do Projeto Filosófico-Epistemológico de Thomas Reid	154
4.3.	O Ceticismo.....	157
4.4.	A Estratégia Metodológica de Reid.....	161
4.4.1.	O Naturalismo Providencial	161
4.4.2.	Linguagem.....	165
4.4.3.	O senso comum	170
4.4.4.	O princípio da experimentação, indução e observação: contra o método analógico, especulativo e hipotético.....	174
4.4.5.	O exame das idéias filosóficas do passado.....	179
4.5.	A Interpretação Reidiana da Doutrina das Idéias	181
4.6.	Crítica ao Sistema Ideal	183
4.7.	A Construção do Sistema Reidiano dos Poderes da Mente	189
4.7.1.	O método da reflexão introspectiva.	189
4.7.2.	A semiótica da percepção.....	191
4.7.3.	O papel das crenças.....	196
4.8.	Considerações Finais	203
5.	Capítulo 5 – Poderes da Mente e Práticas Doxásticas: A Complexa Influência de Reid sobre Alston.....	208
5.1.	Introdução	208
5.2.	Ceticismo e Verdade.....	209
5.2.1.	Afinal, quem é o cético que “discute” com Reid e Alston?	209
5.2.2.	Reação ao Ceticismo I: Inconsistência Pragmática com A Vida.....	211
5.2.3.	Reação ao ceticismo II: solapamento das bases do discurso epistemológico – a busca da verdade	212
5.2.4.	O papel crucial da verdade na estruturação da vida social.....	213
5.2.5.	Confiar em nossos sentidos é como confiar nas outras pessoas.....	214
5.3.	Pluralismo e Realismo	217
5.3.1.	Pluralidade e unidade da mente	217
5.3.2.	A intencionalidade da consciência e a estrutura da crença	218
5.3.3.	O realismo cognitivo-perceptual em Reid (visto por Alston)	218
5.3.4.	O realismo metafísico em Alston	222
5.4.	A Influência de Certos Elementos da Obra de Reid na Abordagem das Práticas Doxásticas.....	225
5.4.1.	A autonomia básica dos primeiros princípios de cada poder intelectual	225
5.4.2.	Nossos poderes intelectuais e suas profundas raízes psicossociais	227
5.4.3.	A equivalência epistêmica mútua dos poderes intelectuais	228
5.4.4.	O pluralismo irreduzível dos poderes intelectuais	229

5.4.5.	A “gênese pré-reflexiva” dos poderes intelectuais	230
5.5.	As Raízes Reidianas do Conceito de Circularidade Epistêmica	231
5.5.1.	A crise da racionalidade: como provar que a razão é confiável?	231
5.5.2.	A inconsistência pragmática do cético revisitada	234
5.6.	Alguns Aspectos Divergentes entre a Teoria Reidiana dos Poderes Intelectuais e a Abordagem das Práticas Doxásticas	235
5.6.1.	Realismo e teísmo	235
5.6.2.	Propósitos específicos: combate ao ceticismo ou justificação das crenças religiosas?	239
5.7.	Considerações Finais	241
CONCLUSÃO.....		246
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....		256
ANEXOS.....		265

INTRODUÇÃO GERAL

Esta tese pode ser encarada como um exercício no âmbito da história das idéias em epistemologia, tal como esta disciplina filosófica tem sido entendida modernamente no mundo anglo-saxão – uma análise conceitual do conhecimento e dos conceitos relacionados a este (crença, justificação, racionalidade, confiabilidade etc.). O objetivo é elucidar o conceito de prática doxástica, na obra de William Payne Alston (1920-2009), com base em uma leitura de Thomas Reid (1710-1796). Em termos resumidos, prática doxástica é “o exercício de um sistema ou de uma constelação de hábitos (ou mecanismos) formadores de crenças, cada um dos quais realizando uma função que produz crenças com certo tipo de conteúdo, a partir de dados de entrada de determinado tipo” [Alston (1991, p. 155)]. Este conceito ocupa o centro de uma abordagem teórica que busca dar fundamento à idéia de que são confiáveis os processos psicossociais por meio dos quais nós, seres humanos, formamos as nossas crenças comuns.

A tese de que *devemos tomar os nossos hábitos ou mecanismos comuns de formação de crenças como confiáveis* une os dois autores estudados, porque ambos a defendem, com base em um conjunto de pressupostos gerais muito similares entre si. Contudo, as similaridades têm de ser relativizadas segundo as motivações pessoais, os estilos expositivos, o ambiente intelectual e a etapa histórica do desenvolvimento das idéias de cada autor. Nesta tese, defendo a idéia de que, a despeito de suas diferenças, *a teoria dos poderes intelectuais de Reid e a teoria das práticas doxásticas de Alston guardam entre si uma unidade estrutural*. Procuro, com isso, elucidar o conceito de prática doxástica por meio da exposição de seus liames históricos e sistemáticos com as idéias de Reid.

A possibilidade de unir abordagens teóricas de dois autores aparentemente tão separados no espaço e no tempo repousa sobre uma série de pressupostos. Talvez o principal seja que certas semelhanças estruturais entre conceitos revelam-se quando os colocamos em perspectiva histórica. Em outras palavras, a análise da gênese histórica de um conceito pode mostrá-lo como um componente de uma rede que se estende por vários períodos da história do pensamento humano e que tem sido *urdida*, por assim dizer, por vários autores aparentemente dispersos. Desse modo, é possível encarar o conceito de prática doxástica como uma espécie de nó de uma imensa rede conceitual que inclui Alston e Reid, entre outros. Por sua vez, Alston, o autor do enfoque das práticas doxásticas, colocou-o no centro de sua obra

epistemológica – ela própria, uma teia conceitual complexa, construída em parte com elementos e instrumentos analíticos próprios da filosofia contemporânea, não encontrados na obra de Reid.

Há certos fenômenos cognitivos e lingüísticos, cuja busca de explicação tem despertado o interesse de cientistas e filósofos ao longo dos tempos. Essa busca nos leva a desenvolver conceitos, os quais geram perguntas adicionais que, de certo modo, se perpetuam no debate filosófico. São exemplos de indagações desse tipo: o que determina o significado de uma expressão lingüística? Que é verdade (conhecimento, justificação etc.)? Como podemos nos assegurar minimamente da verdade de nossas crenças? E assim por diante. Por conseguinte, certos problemas epistemológicos constituem eixos de discussão que ligam gerações de filósofos por séculos a fio. Minha hipótese é que a teoria das práticas doxásticas e a dos poderes intelectuais do homem situam-se em um mesmo eixo de discussão, nucleado pela pergunta sobre a confiabilidade dos modos mais básicos pelos quais os seres humanos formam suas crenças. Entre esses modos de formação de crenças, destacam-se a percepção sensorial – pela qual se formam crenças sobre o mundo exterior ao sujeito – e a consciência ou introspecção, que produz crenças sobre os estados mentais correntes do próprio sujeito. Acompanhando os dois autores estudados, nesta tese, a percepção sensorial será tratada como um paradigma de poder intelectual e de prática doxástica.

Como já sugerido nesta Introdução Geral, não se deve perder de vista o fato de Reid e Alston escreverem em contextos históricos distintos. Esse fato tem conseqüências importantes para o método empregado nesta tese, a fim de elucidar o conceito de prática doxástica com base no de poder intelectual. Se, por um lado, é verdade que o primeiro conceito se revela em certas semelhanças estruturais com o segundo – resultantes de uma herança histórica –, por outro, também é verdade que ambos se articulam a outros conceitos, princípios e problemas bastante específicos. Por exemplo, o debate com certos argumentos céticos parece claramente motivar a empreitada intelectual dos dois autores enfocados. Mas as teses sustentadas por esses argumentos, bem como a importância que cada autor atribui às dúvidas céticas quanto à confiabilidade de nossos modos formadores de crenças, são muito diferentes. Outro exemplo: embora as abordagens dos poderes intelectuais e das práticas doxásticas possam ser vistas como assentadas sobre pressupostos ontológicos realistas, em algum sentido relevante, o realismo de Reid tem de ser praticamente inferido de sua cosmovisão teísta-cristã; ao contrário disso, o realismo de Alston é sistematicamente

explicitado e trabalhado por este autor, em vários níveis. Por sua vez, o teísmo de Alston praticamente se dissolve numa linguagem “ontologicamente minimalista”, embora se revele *inter alia* no desenvolvimento da vasta temática da obra deste autor.

Ora, a consequência das citadas especificidades para o método de elucidação conceitual empregado nesta tese é que o trabalho de explicitação dos vínculos entre poderes intelectuais e práticas doxásticas tem de ser feito a partir um exame minucioso da obra de cada autor, em seus contextos, motivações e termos específicos. Isso justifica começar a tese tratando cada autor em separado, e procurando apresentar o desenvolvimento de cada conceito relevante na obra de cada um. Uma vez vencido este primeiro desafio, é preciso lançar luz sobre os liames conceituais entre Reid e Alston, já com plena consciência das mencionadas especificidades.

O método em pauta nos resguardará da ilusão de que as linhas de investigação seguidas por Reid, de alguma maneira, “teriam de dar” em Alston. Particularmente, não acredito em determinismo, tampouco em teleologia no desenvolvimento do pensamento humano. Assim, creio que os eixos de discussão que abrigam as teorias dos poderes intelectuais e das práticas doxásticas podem ter descontinuidades, interrupções, conversões abruptas, rupturas. O método de iniciarmos nossa investigação “tomando cada autor em seus próprios termos”, por assim dizer, nos possibilita ver, ao mesmo tempo, as conexões e as descontinuidades.

Com as preocupações apontadas nos parágrafos anteriores, o trabalho estrutura-se em cinco capítulos. No Capítulo 1, propõe-se fornecer ao leitor uma visão panorâmica da epistemologia alstoniana e mostrar a trama dos conceitos e teorias de Alston, com destaque para o período anterior à elaboração do conceito de prática doxástica. Dominada pela preocupação com a *justificação epistêmica*, a primeira fase das meditações de Alston sobre epistemologia também produziu uma complexa rede de noções interligadas, tais como: fundamento epistêmico, verocondutividade, deontologia das crenças, internismo e externismo, diferenças de níveis epistêmicos, tipos de acesso privilegiado do sujeito a seus estados mentais correntes, natureza da experiência perceptual, e outras noções que serão vistas no primeiro capítulo. Sobre essa rede de conceitos, Alston desenvolveu certas visões teóricas acerca do ceticismo, do fundacionismo, da percepção sensorial, do realismo e de outros tópicos que influenciariam sobremaneira a concepção das práticas doxásticas.

O Capítulo 2 apresenta a estrutura conceitual das práticas doxásticas, sua natureza, critérios de individuação e de confiabilidade. Uma perspectiva da fase madura da epistemologia de Alston, fase em que a antiga preocupação central com a justificação epistêmica cede lugar a uma variedade de outros valores – chamados de desideratos epistêmicos – também será vista no segundo capítulo. Este se dedicará igualmente a mostrar o papel da abordagem das práticas doxásticas na mudança de perspectiva de Alston com respeito ao modo mesmo com que este autor passou a encarar o objeto da epistemologia, a partir dos anos 1990.

No Capítulo 3, procura-se expor a teoria da verdade de William Alston. Apesar de o conceito de *crença verdadeira* ser fundamental na teoria da justificação epistêmica e na abordagem das práticas doxásticas, aquele conceito é tratado nos dois primeiros capítulos apenas de modo intuitivo. Procura-se preencher essa lacuna no terceiro capítulo, com a chamada teoria do *realismo alético*. Esse capítulo contém igualmente uma reflexão crítica sobre a compatibilidade entre o realismo alético e abordagem dos desideratos epistêmicos, com o que se procura dar uma idéia dos desafios a serem enfrentados quando se pensa em articular diferentes corpos teóricos concebidos por um autor complexo como William Alston.

O objetivo do Capítulo 4 é expor uma parte da filosofia de Thomas Reid, com destaque para a sua teoria dos poderes intelectuais do ser humano – teoria exemplificada, mais uma vez, pela percepção sensorial. Para isso, procura-se mostrar o contexto intelectual, as motivações pessoais e teóricas de fundo e as escolhas metodológicas que acompanharam a execução do projeto reidiano. Um dos determinantes básicos da abordagem dos poderes intelectuais é a crítica de Reid ao chamado “sistema ideal” – doutrina segundo a qual as idéias (representações mentais dos objetos externos) seriam os objetos imediatos do nosso conhecimento. Contra o sistema ideal e suas conseqüências cétricas – sendo Hume o principal alvo das críticas –, a teoria de Reid defende que nós devemos confiar em nossos modos básicos e originais de formar crenças, porque esses modos teriam sido criados por Deus com o objetivo de nos prover de crenças verdadeiras. Além disso, apoiados sobre certos princípios do senso comum, certos modos de formar crenças (como a percepção sensorial) são tão constitutivos de nossa natureza como seres humanos, tão fundamentais para a nossa cognição e para nossas vidas, que seria loucura deixar de usá-los, mesmo que, por hipótese, pudéssemos nos abster de formar crenças.

Por fim, o Capítulo 5 tem por objetivo examinar as semelhanças e diferenças entre a teoria dos poderes intelectuais e a teoria das práticas doxásticas, explicitando relações estruturais interconceituais e comparando contextos, motivações e pressupostos subjacentes às abordagens de Reid e de Alston. Com isso, constrói-se um posicionamento segundo o qual a abordagem alstoniana das práticas doxásticas é fundamentalmente baseada na dos poderes intelectuais, e qualifica esse posicionamento com várias observações sobre os modos específicos como Reid e Alston trabalham certos pontos fulcrais: o ceticismo, o realismo, o teísmo e outros. Nesses tópicos, constata-se diferenças entre os autores, mas não a ponto de apagar a continuidade marcante que existe entre os conceitos de poder intelectual e prática doxástica.

Portanto, esta tese oferece uma visão da abordagem das práticas doxásticas de Alston baseada numa elucidação conceitual “histórica” – isto é, baseada nas idéias de um autor (Reid) que floresceu cerca de dois séculos antes de Alston. Acredito que ambos se debruçaram sobre o mesmo problema fundamental – sob quais condições podemos confiar em nossos modos comuns de formação de crenças? – e que se, por um lado, a modificação do pano de fundo contra o qual este problema é tratado evidencia uma ruptura entre os séculos XVIII e XX, por outro, é também verdade ser possível imaginar, como pretende Adler (1990, p. 28), filósofos de diferentes épocas “sentados em torno de uma mesa, na mesma sala, no momento atual – totalmente indiferentes às circunstâncias de seu próprio tempo, lugar e diversidade de línguas –, e deparando-se mutuamente com acordos (...) sobre a matéria em questão”. Portanto, é com este espírito que se procura mostrar, neste trabalho, que é possível conceber um diálogo entre Reid e Alston, em torno de certas questões fundamentais sobre a epistemologia das crenças humanas.

1. Capítulo 1 – O Desenvolvimento da Epistemologia de Alston

1.1. Introdução

A tarefa de mostrar o sistema conceitual que une as idéias de Thomas Reid à abordagem das práticas doxásticas de William Alston pode ser iniciada por uma análise pormenorizada desta abordagem. Em especial, para entender como Alston concebe as práticas doxásticas, é preciso ter ciência dos principais assuntos abordados por nosso autor em epistemologia; é necessário percorrer as questões e temas mais relevantes, bem como passar em revista às idéias de alguns interlocutores de Alston. Visa-se, com isso, explicitar o papel desempenhado pela abordagem das práticas doxásticas na trama conceitual maior, que compõe o pensamento epistemológico de Alston.

O termo “epistemologia”, no contexto da obra de Alston, deve ser entendido em dois sentidos. O primeiro corresponde ao entendimento tradicional, e bastante restrito, que se tem dessa disciplina em alguns círculos filosóficos norte-americanos: uma análise conceitual do conhecimento e dos conceitos relacionados a este (crença, justificação, racionalidade etc.). Em termos gerais, essa visão foi compartilhada por Alston durante a primeira fase de seus estudos epistemológicos e se estende mais ou menos até o final dos anos 1980. O segundo sentido é mais abrangente e aparece com clareza no livro *Beyond Justification*, publicado em 2005, que coroa a fase madura da epistemologia alstoniana, cuja análise será objeto do Capítulo 2. Em sua obra madura, Alston (2005a) defende que a epistemologia consista em um agregado de problemas, assuntos e temas, selecionados e tratados pelos filósofos, que digam respeito a tudo o que poderia ser chamado de “aspectos cognitivos da vida humana”, os quais se compõem da “operação e condição de nossas faculdades cognitivas – percepção, raciocínio, formação de crenças e seus produtos –, crenças, argumentos, teorias, explicações, conhecimento e a avaliação de tudo isso” [Alston (2005a, p. 2-3)].

Após esta Introdução, as duas seções seguintes deste capítulo contextualizam a epistemologia alstoniana, oferecem alguns dados da biografia intelectual de Alston e caracterizam um dos principais fatores impulsionadores das reflexões epistemológicas deste autor: o problema de Gettier. As seções 1.4 a 1.10 investigam a teia conceitual nucleada pelo conceito de justificação epistêmica. Pode-se dizer que este conceito ocupa o centro das

preocupações de Alston no período de sua obra abrangido por este capítulo. Naquelas seções, analisam-se as noções de *fundamento epistêmico*, *verocondutividade*, *deontologia*, *externismo* e *internismo*, *níveis epistêmicos*, dentre outras. As seções 1.11-1.13 apresentam uma aplicação dos conceitos desenvolvidos anteriormente ao *conhecimento imediato*, onde se destacam o conhecimento dos estados mentais correntes em primeira pessoa e o conhecimento decorrente da percepção sensorial. Finalmente, nas seções 1.14-1.15, exploram-se alguns temas – o fundacionismo e o realismo – complementares aos tratados nas seções anteriores e que, ao mesmo tempo, preparam a discussão da abordagem das práticas doxásticas, a ser empreendida no Capítulo 2.

1.2. Alguns Dados Relevantes da Biografia Intelectual de Alston

Alston iniciou sua carreira acadêmica em 1951, ano em que concluiu seu doutoramento na Universidade de Chicago, com uma tese sobre a metafísica de Alfred North Whitehead, sob a orientação de Charles Hartshorne.¹ Durante os vinte anos imediatamente seguintes à defesa de sua tese de doutoramento, as preocupações de Alston voltavam-se mais para questões de metafísica e de filosofia da linguagem, no contexto do debate crítico contra o positivismo lógico e seu “critério verificacionista do significado”.² Ademais, suas reflexões sobre o problema do significado das expressões da linguagem levaram-no a se interessar por questões de psicologia especulativa e de conhecimento.³ Nessa época, a julgar pela influência de Whitehead e de Hartshorne, também não estavam ausentes preocupações com filosofia da religião, sobretudo em torno do problema da linguagem sobre Deus.⁴

¹ Alguns dados da biografia intelectual de Alston foram extraídos de Howard-Snyder (2005, p. 56-61).

² No debate com o positivismo lógico, *vide* Alston (1954a). Porém, durante os anos 1950, os interesses de Alston em metafísica e em filosofia da linguagem não se limitavam ao positivismo, como testemunham dois outros artigos sobre a questão dos particulares [Alston (1954b)] e sobre a relação entre o pragmatismo e a teoria dos sinais em Pierce [Alston (1956a)].

³ Em 1963, aparece o artigo *The Quest for Meanings* [Alston (1963)]. Em 1967, vem a lume a *Encyclopedia of Philosophy*, organizada por Paul Edwards, na qual Alston contribui com vários artigos, como *Emotion and Feeling* [Alston (1967a)]; *Language* [Alston (1967b)]; *Language, Philosophy of* [Alston (1967c)]; *Meaning* [Alston (1967d)]; e *Religious Language* [Alston (1967e)], sendo este último de título homônimo ao de um livro do mesmo autor [Alston (1964)]. Isso dá uma idéia dos tópicos que deviam ocupar a atenção do nosso filósofo nos anos 1960.

⁴ Pelo menos isso é que testemunha o interessante diálogo *Ineffability* [Alston (1956b)], onde os personagens fictícios *Mysticus* e *Philologos* discutem sobre a maneira mais apropriada de se falar sobre Deus. De passagem, tocam em muitas questões fundamentais da filosofia da linguagem.

Portanto, no período compreendido entre os anos 1950 e 1960, monta-se o cenário para os estudos sistemáticos em epistemologia, nos quais o autor se engajaria praticamente pelo resto de sua vida. O modo como Alston aborda e trata os problemas epistemológicos revela forte apoio sobre uma longa reflexão acerca das mais variadas matérias filosóficas, bem como revela a receptividade deste filósofo a idéias alheias. Por exemplo, no prefácio de *Epistemic Justification* [Alston (1989a, p. x)], Richard Brandt, Roderick Chisholm e Roderick Firth são citados como importantes incentivadores do engajamento de Alston na epistemologia. Chisholm merece menção especial pela extensa influência de sua obra, por sua importância na formação de várias gerações de epistemólogos nos EUA – a uma das quais pertence Alston –, e por ter sido um dos principais incentivadores à releitura de Thomas Reid (1710-1796) em solo americano, no último quartel do século XX.

Mais ou menos na mesma época em que publicava seu primeiro artigo em epistemologia – *Varieties of Privileged Access* (1971) [In Alston (1989a), p. 249-285] –, nosso autor começou a ler Reid. A partir de então, o autor escocês passou a ter importância crescente na obra de Alston, até o ponto de este reconhecer que a concepção geral das práticas doxásticas tenha sido essencialmente inspirada em Reid [Alston (1991, p. 164)].

1.3. O Artigo de Gettier e seu Impacto na Teoria do Conhecimento

As discussões em torno das condições do conhecimento marcaram profundamente o ambiente acadêmico da filosofia norte-americana a partir dos anos 1960. Em especial, pululavam debates sobre a natureza do conhecimento, ante o impacto provocado pelo artigo de Gettier (1963), que questionava seriamente aquilo que, até então, era visto como um dos pilares mais antigos da epistemologia: a concepção tradicional do conhecimento como “crença verdadeira e justificada”.⁵

⁵ Chisholm (1989, p. 90) afirma que o problema do conhecimento aparece formulado claramente, pela primeira vez, no diálogo *Teeteto*, de Platão. Dado que o conhecimento é algo mais do que uma mera crença verdadeira – pois posso crer, por exemplo, que está chovendo agora em São Petesburgo e esta crença ser verdadeira por simples coincidência –, qual restrição adicional se tem de impor a uma crença verdadeira para que esta se torne conhecimento? A resposta clássica a este problema – que, segundo Chisholm, já está de algum modo proposta no *Teeteto* – é que a crença em questão seja *evidente* para o sujeito; ou seja, que a atitude de aceitar essa crença seja ao menos tão justificada para o sujeito quanto a atitude de suspender o juízo em relação a qualquer outra crença. Precisamente neste sentido é que, desde Platão, se passou a entender uma crença como *justificada* para o sujeito, e um conhecimento como uma crença verdadeira e justificada. Coube a Gettier (1963) solapar as bases dessa resposta clássica ao problema do conhecimento.

Gettier procura refutar a tese segundo a qual, para um sujeito *S* conhecer um conteúdo proposicional *p* (*S* saber *p*), é necessário e suficiente que: a) *p* seja verdadeira; b) *S* aceite ou creia em *p*; e c) *S* esteja justificado em crer em *p*. Tomando como exemplos as formulações de Ayer (1956) e de Chisholm (1957), Gettier admite que (c) possa ser interpretada como “*S* tem direito de estar certo que *p*” e “*S* tem indícios adequados a *p*”, respectivamente.⁶ Assume-se também que alguém possa estar justificado em crer em uma proposição falsa e não estar justificado em crer em algo verdadeiro. Contudo, supõe-se que, uma vez justificado em crer em *p*, *S* estará justificado em crer em todas as proposições acarretadas logicamente por *p*, desde que *S* conheça as regras lógicas pertinentes e saiba como aplicá-las, mesmo que de maneira informal. Esses pressupostos garantem a possibilidade de o sujeito estar justificado em crer numa proposição verdadeira, mas que tenha sido logicamente derivada de uma proposição factualmente falsa. Essa possibilidade é crucial para se entender como os casos de Gettier funcionam como contra-exemplos à tese mencionada no começo deste parágrafo. No Box a seguir apresenta-se o primeiro dos dois casos levantados por Gettier (1963).

⁶ É importante lembrar que, entre 1957 (ano da publicação do livro *Perceiving: a philosophical study*) e 1989 (3ª edição de *Theory of Knowledge*), Chisholm muda seu ponto de vista em relação à maneira correta de se interpretar o fato de uma crença *p* ser justificada para um sujeito *S*. Em 1957, este fato se interpreta como “*S* tem evidências adequadas para crer em *p*”, ao passo que, em 1989, o sentido relevante é o de “*p* ser evidente para *S*”. Em seu artigo, Gettier não se preocupa em precisar o seu conceito de justificação (*S* está justificado em crer em *p*), mas contenta-se em ilustrá-lo com as mencionadas formulações de Ayer e de Chisholm (1957). Ambas podem ser tomadas como exemplos de duas concepções de justificação epistêmica bastante abordadas na literatura.

Box: O Caso 1 de Gettier (1963)

Suponha que Smith e Jones candidataram-se a certo emprego. Suponha também que Smith tem fortes indícios em favor da seguinte proposição conjuntiva:

(d) Jones é o homem que conseguirá o emprego, e Jones tem dez moedas em seu bolso.

Os indícios de Smith em favor de (d) poderiam ser o fato de o presidente da companhia lhe ter assegurado que Jones será o escolhido ao final [do processo seletivo] e o fato de Smith ter contado as moedas no bolso de Jones dez minutos atrás. A proposição (d) acarreta:

(e) O homem que conseguirá o emprego tem dez moedas em seu bolso.

Suponhamos que Smith veja a consequência de (d) para (e), e aceite (e) com base em (d), para a qual tem fortes indícios. Nesse caso, Smith está claramente justificado em crer que (e) seja verdadeira.

Mas imaginemos também que, sem Smith saber, ele mesmo, e não Jones, conseguirá o emprego. E também que, sem saber, Smith tenha dez moedas em seu bolso. A proposição (e) será então verdadeira, apesar de ser falsa a proposição (d), da qual Smith inferiu (e). Em nosso exemplo, portanto, todas as proposições seguintes serão verdadeiras: (i) (e) é verdadeira, (ii) Smith acredita que (e) é verdadeira, e (iii) Smith está justificado em crer que (e) seja verdadeira. Mas é igualmente claro que Smith não SABE que (e) é verdadeira; pois (e) é verdadeira em virtude do número de moedas no bolso de Smith, ao passo que Smith não sabe quantas moedas há em seu próprio bolso, sendo que ele acredita em (e) com base na contagem das moedas no bolso de Jones – o homem que Smith crê falsamente que será quem conseguirá o emprego.

Fonte: Gettier (1963), p. 122.

Na situação apresentada no Box, Smith aceita inadvertidamente uma proposição falsa (d), mas para a qual tem fortes razões para crer que seja verdadeira. Portanto, Smith crê justificadamente numa proposição que, apesar de todos os indícios disponíveis lhe apontarem o contrário, é factualmente falsa. Dessa proposição, Smith infere, por regras lógicas bem estabelecidas, uma proposição (e) que, por puro acaso, é verdadeira. Por conseguinte, Smith estará justificado em crer em (e), porquanto ela foi conscientemente inferida de uma proposição na qual ele estava justificado em aceitar. Porém, a despeito de tal proposição derivada ser verdadeira e justificada, Smith não conhecerá propriamente o seu conteúdo. Vejamos o porquê disso.

Ao observar atentamente o primeiro caso de Gettier, nota-se que a proposição (e), que se deriva logicamente de (d), é verdadeira em virtude de corresponder a estados de coisas que escapam ao acesso cognitivo do sujeito. Em outras palavras, o fato no mundo que, por assim dizer, verifica aquela proposição é totalmente alheio à perspectiva interna do sujeito, ou seja, ao âmbito de coisas que ele efetivamente sabe. Por acaso, calhou de a proposição (e) corresponder àquele fato, isto é, de ser acidentalmente verdadeira. Ademais, o sujeito – não por sua culpa, mas por uma série de eventos fora de seu controle – fundamenta suas crenças

em indícios enganosos, apesar de, em situações normais, tais indícios serem considerados confiáveis. Portanto, não se pode dizer que Smith tenha sido negligente com respeito a certas normas intelectuais que, em tese, regulam as políticas de crenças de um sujeito racional. De boa-fé, Smith aceitou suas crenças com base em indícios que a maioria de nós consideraria adequados ao caso em questão, e não havia razão, sob sua óptica cognitiva, para que ele desconfiasse desses indícios. Em outras palavras, Smith satisfaria plenamente o critério de “ter direito a estar certo que p ”, a fim de estar justificado em crer que p .

Independentemente de como se avaliem os argumentos de Gettier, o fato é que o seu artigo gerou uma crise no modo de se encarar o conhecimento como crença verdadeira e justificada. É como se, de repente, tivesse sido aberta uma porta para outro mundo, cheio de coincidências estranhas, onde sujeitos racionais poderiam ser sistematicamente iludidos na formação de suas crenças.

Os casos de Gettier chamaram a atenção de todos para a possibilidade de estarmos justificados em mantermos certas crenças verdadeiras sobre alguma coisa, sem que tenhamos necessariamente conhecimento acerca dessa coisa. Isso provocou perplexidade em uma comunidade filosófica habituada a uma velha “definição de manual” para o conhecimento. Surgiram então várias perguntas sem resposta. Por exemplo, se valerem os cenários de Gettier, então o que mais, além da justificação e da verdade, será necessário para se obter conhecimento? Como reespecificar a justificação para que passe a cumprir a função de “guia” para o conhecimento? Ter-se-ia de abandonar a concepção tradicional de conhecimento e pensá-lo em outras bases? Ou será que teríamos todos de abraçar um ceticismo radical em relação ao conhecimento? Essas perguntas compunham um quadro motivador geral das discussões epistemológicas de que participavam ativamente Alston e seus colegas nas décadas de 1960 a 1980.

O artigo de Gettier, cujo título *Is Justified True Belief Knowledge?* já anunciava uma polêmica em torno das condições necessárias e suficientes para o conhecimento, acabou por fomentar um intenso debate sobre a *justificação epistêmica*. Uma primeira tese passível de sustentação neste debate, mais cética, é reconhecer que a justificação sempre será insuficiente para se atingir o conhecimento e que, portanto, este constitui uma meta ilusória para a epistemologia. Esta disciplina deveria então contentar-se em buscar atingir alvos mais modestos. De outro lado, os mais “otimistas” podem tentar desqualificar os argumentos de Gettier – talvez taxando seus exemplos de arbitrários, irrelevantes ou coisa que o valha – ou

então tentar contornar os problemas postos por este autor, adicionando novas condições para se obter conhecimento. Isto significaria enfraquecer o conceito de justificação, acrescentando-lhe novas restrições, a fim de “imunizá-lo” contra os traiçoeiros casos de Gettier. Talvez até fosse conveniente dar outro nome a esse conceito, no intuito de consolidar a superação, no imaginário coletivo, dos problemas associados ao antigo conceito de justificação. Com isso, de algum modo, salvar-se-ia a concepção tradicional de conhecimento.⁷

Sensível ao debate que se seguiu à publicação do artigo de Gettier, Alston trabalharia bastante o conceito de justificação epistêmica, ao menos até o final da primeira fase de suas reflexões epistemológicas (aproximadamente até o final dos anos 1980). Como veremos nas próximas seções, ele procura fazer certas distinções conceituais e se apoiar em determinadas diretrizes normativas, com o intuito de chegar a um conceito adequado de justificação epistêmica e marcar sua posição no debate filosófico naqueles tempos.

1.4. O Conceito de Justificação Epistêmica em Alston I: A Noção de Fundamento Adequado

Em geral, a justificação epistêmica se concebe como uma relação entre um sujeito e uma crença, sob circunstâncias tais que aquele se situe frente a esta de maneira considerada adequada.⁸ Um modo de se tentar caracterizar essa relação é dizer que ela geralmente denota certos indícios, razões ou evidências que apoiem, de maneira considerada adequada, a crença cujo *status* epistêmico está sob avaliação – isto é, a *crença-alvo*. Por exemplo, posso estar justificado, em algum grau, em crer que um incêndio tenha sido causado por um curto-circuito, porque descobri que todo o conjunto das instalações elétricas do prédio onde ocorreu o incêndio encontrava-se em estado bastante precário. Neste caso, minha crença-alvo seria “o incêndio foi causado por um curto-circuito” e os fundamentos que a tornam justificada para mim são os fatos que descobri sobre a precariedade das instalações elétricas do prédio.

Justificação epistêmica é um conceito cuja apreensão pode ser intuitiva, havendo inúmeros paradigmas de crenças justificadas (crenças autoevidentes, crenças sobre os próprios

⁷ Uma leitura abalizada dos efeitos dos problemas levantados por Gettier sobre a análise do conhecimento no âmbito da filosofia analítica norte-americana pode ser encontrada em Lehrer (1979).

⁸ Alston (1989a, p. 229) afirma que a justificação epistêmica é uma relação essencialmente relativa ao sujeito e ao tempo. Com relação à proposição *p*, um sujeito *S* pode estar justificado em *t*, mas não em *t+1*; ao passo que *S** pode estar justificado em *t+1*, mas não em *t*. Isso porque a justificação é essencialmente um modo de o sujeito situar-se frente a uma crença, ou seja, as circunstâncias dessa situação jogam um papel fundamental na justificação.

estados mentais correntes do sujeito, conclusões de raciocínios corretos etc.). Seja uma situação geral em que um conferencista chega atrasado ao auditório onde uma platéia impaciente o aguarda. Ao pedir desculpas ao público, nosso conferencista procura explicar as razões de seu atraso. Imaginem-se então dois cenários possíveis. Cenário 1: O conferencista tenta explicar seu atraso dizendo: “fiquei retido em um engarrafamento”. Cenário 2: Ele diz ao público: “fui abduzido por um disco voador”. Em qual dos dois cenários a platéia provavelmente aceitaria a explicação do palestrante como uma justificativa válida para o atraso? Em outras palavras, numa situação dessas, qual proposição um ouvinte escolhido ao acaso aceitaria com maior probabilidade: “o conferencista atrasou-se porque ficou retido em um engarrafamento” ou “o conferencista atrasou-se porque foi abduzido por um disco voador”? Com todo o respeito aos que crêem em abduções por discos voadores, e também supondo que a conferência tenha lugar em uma cidade onde os congestionamentos de trânsito sejam costumeiros, a resposta é claramente a explicação do cenário 1. O motivo alegado no cenário 1 é um exemplo do que tipicamente se conta como fundamento adequado da crença de que o atraso do conferencista é justificado. Um dos papéis do epistemólogo é tornar explícita a trama de conceitos por trás de situações como essa, e tentar explicar o porquê de certas proposições, em certos contextos, serem mais críveis para nós do que outras.

Ao caracterizar-se a justificação epistêmica, muitas vezes se emprega a expressão “fundamento de uma crença”. Em termos intuitivos, gerais e desprovidos de rigor analítico, esta significa algo como “aquilo em virtude do qual alguém acredita em alguma coisa”. Por exemplo, posso dizer que acredito que estou agora em meu escritório porque me vejo em meu escritório neste momento. Nesse caso, posso dizer que o fundamento de minha crença é uma determinada visão (aparência visual) da qual estou consciente.

Sob condições adequadas, não apenas experiências sensoriais, como a do exemplo do parágrafo anterior, podem contar como fundamentos para uma crença, mas outros tipos de experiências (intuições, sentimentos etc.) também podem. Além das experiências, certas crenças se prestam a ser fundamento de outras crenças. Um exemplo paradigmático deste tipo de fundamentação epistêmica é dado quando alguém sustenta uma crença como conclusão de um argumento. Assim, posso dizer que acredito que Sócrates seja mortal, porque acredito que todo homem seja mortal e que Sócrates seja homem. Outro exemplo: alguém aceita a crença “Zeus não é mortal”, com base nas premissas “todo homem é mortal” e “Zeus não é homem”. Em ambos os exemplos acima, o sujeito sustenta certas crenças como conclusões de raciocínios;

assim, pode-se dizer que o sujeito fundamenta suas crenças-alvos em (ou sobre) outras crenças – neste caso, essas outras crenças representam as premissas dos raciocínios em questão.

Os exemplos do parágrafo anterior ilustram uma noção central na concepção de Alston acerca da justificação epistêmica: *fundamento adequado*. Na interpretação de Alston, “fundamento adequado” denota qualquer tipo de apoio para a crença-alvo (outras crenças, experiências etc.) capaz de torná-la objetivamente provável. Ou seja, a expressão refere-se a tudo aquilo sobre o qual a crença-alvo esteja efetivamente baseada e que aponte razoavelmente para a verdade dessa crença. Vejamos esta noção em pormenores.

O citado exemplo associado ao nome de Sócrates pode ser encarado como um caso de fundamentação adequada para a crença “Sócrates é mortal”. Trata-se de um dos exemplos mais conhecidos de argumento válido. Neste caso, diz-se que as premissas constituem fundamento adequado à conclusão, porque estas são “bons guias” para a verdade da conclusão. Em outras palavras, se as premissas forem verdadeiras, a conclusão não poderá ser falsa. Por essa razão, premissas de um raciocínio válido são consideradas paradigmas de fundamento adequado. Entretanto, o mesmo não pode ser dito a respeito do exemplo associado a Zeus. Da premissa de que todo homem seja mortal e da premissa de que Zeus não seja homem, não se pode inferir validamente que Zeus não seja mortal (não se pode concluir que Zeus não seja um mortal não-humano). Portanto, as citadas premissas podem ser chamadas de “fundamentos” da crença “Zeus não é mortal”, pois alguém pode, de fato, acreditar que Zeus não seja mortal com base nelas. Não obstante, aquelas premissas não constituirão um *fundamento adequado* (no sentido de Alston) à crença “Zeus não é mortal”, porque são incapazes de indicar confiavelmente a verdade desta. Neste caso, o fundamento é dito inadequado simplesmente pelo fato de o raciocínio em questão violar uma regra de inferência lógica (*modus tollens*). Trata-se de um argumento inválido – um exemplo da chamada *falácia da negação do antecedente* – que, por definição, não “conduz” necessariamente a verdade das premissas à conclusão.

A relação de consequência lógica em um argumento válido serve de modelo para se entender o que significa dizer que uma crença fundamenta-se adequadamente, no sentido de Alston. Qualquer que seja o fundamento de uma crença, se este for adequado neste sentido, será um sinal confiável da verdade da crença-alvo. Assim, para retomar o exemplo do conferencista, Alston diria que a crença “o conferencista ficou retido em um engarrafamento” constituiria um fundamento mais adequado do que “o conferencista foi abduzido por um disco

voador”, porque aquela seria de fato um indicador mais confiável da veracidade do testemunho do conferencista, ao expor os motivos de seu atraso.

Como sabemos se determinado fundamento é um indicador confiável da verdade de uma crença? Esta é uma pergunta difícil, cuja resposta exigirá o desenvolvimento de vários outros conceitos da epistemologia alstoniana. O que se pode dizer por enquanto é que a propriedade de um fundamento em virtude da qual este indica, de modo confiável, a verdade da crença que se apóia sobre este fundamento é, por assim dizer, uma propriedade objetiva e real. Ou seja, ela não depende de estar sob o alcance cognitivo do sujeito para exercer seu papel de indicar a verdade da crença; tampouco essa propriedade é, em última análise, ontologicamente constituída a partir de qualquer atividade do sujeito. Ela tem, por assim dizer, um “pé na realidade objetiva do mundo”. Enfim, essa propriedade – que eu apelidei de *verocondutividade* – constitui-se de um conjunto de condições externas ao sujeito; condições tais que conectem objetivamente o conteúdo da crença-alvo a um fato no mundo. Portanto, quando se diz que um sujeito apóia sua crença-alvo em um fundamento adequado, no sentido de Alston, isso significa que a experiência ou crença em virtude da qual o sujeito forma sua crença-alvo tem uma conexão forte com o fato no mundo que torna esta crença-alvo verdadeira. Esta propriedade – algo misteriosa, por enquanto –, começará a ser trabalhada na seção seguinte deste capítulo.

1.5. O Conceito de Justificação Epistêmica em Alston II: A Noção de Verocondutividade

Alston acreditava que os conceitos de justificação epistêmica encontrados na literatura, ao tempo em que ele começou a estudá-los, padeciam de *confusão conceitual* em vários níveis de análise. Segundo o nosso autor, uma das confusões que mais vicia a análise tradicional da justificação epistêmica recai sobre a noção de *fundamento epistêmico* e é a decorrente da falta de clareza entre duas situações: a) um sujeito acessar ou possuir fundamentos para crer em algo; e b) um sujeito apoiar sua crença-alvo precisamente em determinado fundamento. Segue um exemplo ilustrativo da distinção conceitual entre as situações (a) e (b) supramencionadas.

Exemplo 1 [Harman (1973), *apud* Alston (2005a, p. 91)]: Considere-se um estudante em um curso introdutório de filosofia que tem evidências excelentes de que ele será reprovado no curso [tirou notas baixas, faltou às aulas, não tem interesse na matéria etc.]. Contudo, ele acredita que será reprovado, não por essas razões, mas por achar que professor o discrimina pelo fato de ele (o estudante) ser existencialista.

No Exemplo 1, o estudante tem à sua disposição evidências adequadas em apoio à sua crença-alvo “eu serei reprovado no curso” – por exemplo, ele sabe que tirou notas baixas e não compareceu a várias aulas –, embora deixe de estar justificado em mantê-la, no sentido alstoniano, por apoiar sua crença em um motivo errado, qual seja, a sua crença de que o professor tem preconceito contra o existencialismo e seus adeptos. De fato, a adesão do estudante ao existencialismo nada tem a ver, de um ponto de vista objetivo e real, com a sua reprovação no curso; talvez ele pense o contrário devido a alguma “mania de perseguição” em relação ao professor. Em termos alstonianos, diz-se que os fundamentos sobre os quais o estudante efetivamente apóia sua crença-alvo não correspondem aos fatos que a tornam verdadeira. São fundamentos relativamente inadequados, ou seja, têm baixo grau de *verocondutividade*.

No contexto da obra de Alston, quando se diz que os fundamentos de uma crença são adequados – e que, por isso, o sujeito da crença está justificado em formá-la ou em mantê-la –, isso significa que tais fundamentos são *verocondutivos*.⁹ O exemplo do conferencista, dado na Seção 1.4, sugere que diferentes mecanismos de formação de crenças de um indivíduo possam apresentar diversos graus de *verocondutividade* no tocante aos fundamentos dessas crenças. Mais pormenores sobre isso serão fornecidos na sequência deste texto. Por enquanto, lembrando do Exemplo 1, fica a advertência para não se vincular o estado de justificação epistêmica de um sujeito com relação a determinada crença tão-somente ao acesso cognitivo deste a certas evidências, por mais adequadas (*verocondutivas*) que pareçam tais evidências ao sujeito. É preciso, ao invés disso: a) ter uma noção clara dos motivos em virtude dos quais o sujeito forma sua crença-alvo; b) estabelecer uma relação objetiva e real entre os verdadeiros fundamentos da crença e a própria crença; e, finalmente, c) estabelecer uma conexão normativa entre esses fundamentos verdadeiros e a verdade da crença-alvo.

⁹ Muitas vezes, Alston se refere à qualidade de um fundamento epistêmico adequado como *truth conduciveness*. A noção de *verocondutividade* fica muito fácil de ser apreendida quando se considera a propriedade de certas regras de inferência lógicas, tais como o *modus ponens*, de “preservarem” a verdade das premissas na conclusão. É como se essas regras “conduzissem a verdade” das premissas para a conclusão. Imaginemos a conclusão de um argumento como se fosse a crença-alvo de um sujeito e o conjunto “premissas-regras de inferência” como se fossem os fundamentos desta crença. Suponhamos também que as premissas sejam verdadeiras. Nesse caso, teríamos uma crença-alvo apoiada sobre fundamentos *verocondutivos*, situação análoga à conclusão de um argumento correto (isto é, um argumento válido com premissas verdadeiras). Porém, um dos aspectos que enfraquecem essa analogia é que a *verocondutividade* de um fundamento epistêmico é sujeita a gradações, ao passo que a correção de um argumento não é.

Na sequência deste texto, teremos mais a dizer sobre o caráter avaliativo (normativo) da relação entre uma crença-alvo e os seus fundamentos. Por ora, é preciso enfatizar que, ao dizer que um sujeito *S* justifica-se em aceitar, formar ou manter uma crença *p*, Alston tem em mente uma situação em que *p* tenha sido formada em *S* de um modo que confira a esta crença uma razoável probabilidade objetiva de ser verdadeira. Em contraste com isso, está uma visão tradicional da justificação epistêmica, que se prende a uma noção mais ou menos vaga de “*S* ter acesso às evidências de *p*”. Essa noção tradicional não é suficiente para compor um conceito razoável de justificação epistêmica, no entender de Alston. Para ver isso, atente-se para o Exemplo 2, extraído do segundo caso apresentado por Gettier.

Exemplo 2 [Gettier (1963, p. 122)]: Suponhamos que Smith tenha fortes indícios em favor da seguinte proposição: (a) Jones possui um Ford. Os indícios de Smith podem consistir no fato de Jones sempre ter tido um carro no passado abrangido pela memória de Smith, e sempre um Ford, e de Jones ter acabado de oferecer uma carona a Smith enquanto Jones dirigia um Ford. Imaginemos também que Smith tenha outro amigo, Brown, cujo paradeiro seja totalmente desconhecido a Smith. Este seleciona três nomes de lugares ao acaso e constrói as três proposições seguintes: (b) Jones possui um Ford ou Brown está em Boston; (c) Jones possui um Ford ou Brown está em Barcelona; (d) Jones possui um Ford ou Brown está em Brest-Litowski. Cada uma dessas proposições [(b) – (d)] é acarretada por (a). Imagine que Smith perceba a conexão lógica de cada uma dessas proposições (...), e passe a aceitar (b), (c) e (d) com base em (a). Smith inferiu corretamente (b), (c) e (d) de uma proposição para a qual ele tem fortes indícios. Portanto, Smith está completamente justificado em acreditar em cada uma dessas três proposições. É claro que Smith não faz idéia de onde se encontra Brown. Mas suponhamos também que valham duas condições adicionais. A primeira é que Jones não possua um Ford, mas esteja atualmente dirigindo um carro alugado. A segunda é que, por pura coincidência, e sem Smith saber absolutamente disso, o lugar mencionado na proposição (c) venha a ser realmente o lugar onde Brown se encontra. Se essas duas condições valerem, então Smith não SABERÁ que (c) é verdadeira, mesmo que: i) (c) seja verdadeira, ii) Smith creia que (c) seja verdadeira, e iii) Smith esteja justificado em crer que (c) seja verdadeira.

No Exemplo 2, Smith estava justificado em crer, por exemplo, que “Jones possui um Ford ou Brown está em Barcelona”, de acordo com a noção tradicional de justificação, pois Smith tinha boas razões para crer, da sua perspectiva de mundo, que Jones realmente possuía um modelo de automóvel da marca Ford. Mas, lamentavelmente, Smith apoiava sua crença em razões objetivamente erradas, resultantes de certos indícios que, embora lhe parecessem adequados para fazer crer que Jones possuía um Ford, eram produto de um mal-entendido da parte de Smith. O mal-entendido consiste no fato de Smith ter confundido a experiência de ver Jones muitas vezes dirigindo um Ford com o fato de Jones possuir um Ford.

Uma interpretação possível dessa situação à luz dos critérios de Alston, seria que o citado mal-entendido de Smith desqualifique os fundamentos de sua crença “Jones tem um Ford ou Brown está em Barcelona”. Baseada em parte em um mal-entendido (“Jones tem um Ford”) e em parte em um palpite sacado totalmente ao acaso (“Brown está em Barcelona”), a crença-alvo de Smith tem fundamentos que não podem ser tidos como um sinal confiável da verdade desta, porque não indicam adequadamente a conexão da crença-alvo com os fatos objetivos que a tornam verdadeira. Em outras palavras, os fundamentos da crença cujo conteúdo se expressa por “Jones possui um Ford ou Brown está em Barcelona”, não cumprem bem o papel de indicar que esta seja objetivamente provável; ou ainda, tais fundamentos não têm um grau de vericondutividade suficiente para que Smith esteja epistemicamente justificado em manter sua crença [(c) no Exemplo 2 acima]. Portanto, nessas condições, Smith estaria não-justificado (no sentido de Alston) em manter a crença em questão, a despeito do fato de que, da perspectiva de Smith, os fundamentos dessa crença parecessem adequados.

A discussão do Exemplo 2 – o Caso 2 apresentado no artigo de Gettier – é apenas um exercício interpretativo de aplicação de certos conceitos relativos à concepção alstoniana de justificação epistêmica e tem o mero propósito de dar mais um passo na elucidação desta concepção. A partir desse exercício, não se conclua que Alston tenha criticado Gettier, a fim de sustentar a concepção tradicional de conhecimento como “crença verdadeira e justificada”. Muito ao contrário, independentemente dos méritos ou deméritos que Alston alguma vez tenha atribuído aos argumentos gettierianos, o fato é que o nosso autor criticou explicitamente aquela concepção tradicional do conhecimento. Isso será esclarecido a partir do Exemplo 3, extraído do artigo *Justification and Knowledge*, de Alston.

Exemplo 3 [Alston (1989a), p. 178-179]: [O sujeito] S tem razões muito fortes para considerar sua experiência sensorial como um guia não-confiável para S [interagir com] o seu ambiente. Todas as pessoas com que S tem contato entram em conluio para convencê-lo de que, nos últimos cinco anos, ele tem sido submetido a experimentos neurofisiológicos nos quais, durante cerca de metade dos dias de cada mês, as experiências sensoriais têm sido artificialmente produzidas em S de tal maneira a serem indistinguíveis, para ele, de uma experiência normal. De acordo com o testemunho dessas pessoas, as coisas foram arranjadas de tal maneira que S não se lembre de ter ido ou vindo ao laboratório de fisiologia; ademais, as experiências são produzidas no laboratório, de modo a se ajustarem perfeitamente aos períodos normais que antecedem e que se seguem às experiências. E, dizem elas, essas experiências continuam por um período de tempo indefinido. Logo, (...) S acredita justificadamente que não deve confiar em seus sentidos. Não obstante, às vezes ele, desapercivelmente, se deixa levar pelo velho hábito de confiar em seus sentidos e de formar crenças perceptuais como todos nós. Suponha que, em certo momento, nosso herói (...) esteja prestes a atravessar uma rua e lhe pareça ver um caminhão descendo por ela [em sua direção]. De fato, seu aparato de formação de

crenças perceptuais está funcionando normalmente e um caminhão está descendo a rua. Esquecendo seu ceticismo por um momento, ele espera a passagem do caminhão antes de se arriscar a atravessar a rua. Ele adquiriu uma crença perceptual momentânea de que um caminhão estava descendo a rua. Essa crença (...) não era Jg [justificada com respeito aos fundamentos, concebidos no sentido tradicional (não-alstoniano) como “evidências disponíveis a S”], dado que todo o conjunto de evidências disponíveis a S indicava que o apoio (...) fornecido por sua experiência visual não era um apoio adequado. Todavia, parece claro que ele realmente adquiriu conhecimento acerca de seu ambiente próximo, mais especificamente, o conhecimento de que um caminhão estava descendo a rua.

No Exemplo 3, Alston nega que justificação epistêmica, tal como tem sido concebida tradicionalmente, seja necessária para o conhecimento. No exemplo em questão, o sujeito tinha razões para crer que suas experiências sensoriais não lhe sinalizavam adequadamente o mundo exterior, ou seja, que o seu aparato sensorial não era confiável e que, portanto, as crenças formadas com base nas experiências sensoriais de S não eram verdadeiras, em sua maioria. Não obstante, mesmo com fortes razões em contrário – o que anularia, no limite, a justificação de S manter quaisquer de suas crenças perceptuais –, S teria adquirido o conhecimento de que havia um caminhão descendo pela rua em sua direção, com base na operação normal de sua percepção sensorial. Diz-se que S obteve um *conhecimento perceptual* porque, de fato, seu aparelho sensorial estava funcionando normalmente e a crença resultante da operação do modo de formação de crenças perceptuais do sujeito era verdadeira. Nesse caso, o fato (objetivo e real) de o aparato sensorial do sujeito estar funcionando normalmente nos autoriza a dizer, segundo Alston, que os fundamentos das crenças perceptuais desse sujeito – isto é, suas experiências sensoriais – são fundamentos adequados (verocondutivos) para aquelas crenças.

Apesar de Alston tomar a concepção tradicional de conhecimento como pano de fundo ou como ponto de partida de várias de suas análises epistemológicas, ele não pretende necessariamente subordinar o estudo da justificação epistêmica ao problema geral do conhecimento. Ao contrário, nosso autor afirma reiteradas vezes [Alston (1989a, p. 2; 6); (1991, p. 106)] que as discussões epistemológicas têm tópicos cuja importância independe da questão do conhecimento e do debate com o ceticismo. A justificação epistêmica *per se* ocupa um lugar de destaque entre esses tópicos.

1.6. O Conceito de Justificação Epistêmica em Alston III: O Contraste com a Concepção Deontológica de Justificação

Propõe-se que a concepção alstoniana de justificação epistêmica seja chamada de *verocondutiva*, devido à importância que Alston atribui à verocondutividade dos fundamentos das crenças. O autor às vezes se refere à sua concepção como “avaliativa”, termo que eu acho menos preferível, por ser menos específico que a expressão “verocondutiva”, que faz referência explícita à verdade. O Capítulo 3 tratará explicitamente da teoria da verdade de Alston – o realismo alético. Por ora, basta ter em mente que, para este autor, o chamado esquema-T de Tarski (p é verdadeira $\leftrightarrow p$) provê uma elucidação completa daquilo que queremos dizer normalmente quando afirmamos que uma proposição é verdadeira. *Grosso modo*, uma proposição (portadora de verdade ou verificando) é tornada verdadeira por um fato (uma entidade extralingüística que “verifica” aquela proposição).

A principal alternativa ao modo como Alston concebe a justificação epistêmica é a *concepção deontológica*. Segundo esta concepção, para que o sujeito esteja justificado em crer em algo, é preciso que *ele* observe o cumprimento de suas obrigações epistêmicas. Há pelo menos tantas formulações acerca da concepção deontológica quantas são as maneiras de se expressar as obrigações epistêmicas do sujeito S. Uma maneira típica é a seguinte: S deve assentir somente às crenças para as quais S tenha boas evidências, bons fundamentos ou razões. De toda forma, o traço essencial da concepção deontológica é a referência explícita a certas normas ou obrigações intelectuais de S, cujo cumprimento e/ou cuja não-violação seriam necessários para S estar justificado em crer em p . Em uma concepção deontológica, as referidas normas epistêmicas aplicam-se ao sujeito e somente a ele.¹⁰

¹⁰ A julgar pela etimologia da palavra “justificação” e pelo seu uso comum aplicado às ações humanas intencionais ou voluntárias, a conotação deontológica é a mais natural de ser associada à justificação epistêmica. No campo das ações humanas, uma ação justificada é aquela que cumpre (ou não descumpre) certas normas relevantes. No campo do conhecimento humano, da mesma forma, uma crença justificada seria aquela cuja formação ou sustentação não violasse certas normas epistêmicas relevantes. Alguns autores como Plantinga (1993; 2000), por rejeitarem o caráter internista e deontológico da propriedade epistêmica crucial para “transformar” uma crença verdadeira em conhecimento, deixaram simplesmente de usar o termo “justificação” para se referir a esta propriedade, substituindo-o por outras expressões que não conotassem dever, obrigação, proibição e coisas do gênero. Tal não foi o caminho seguido por Alston, que optou por conservar o termo “justificação” e – a despeito de possíveis confusões semânticas – associá-lo a uma concepção não-deontológica. Isso deve ter lhe dado muito trabalho para fazer-se entender por pessoas como Ginet (2005, p. 38), para quem uma noção não-deontológica de justificação “parece uma contradição em termos”.

A concepção verocondutiva da justificação epistêmica, do mesmo modo que a concepção deontológica, é também avaliativa (normativa), no sentido de se apoiar em normas. No entanto, ao contrário da concepção deontológica, a concepção verocondutiva não formula suas normas como *regras, obrigações ou procedimentos a que o sujeito deva cumprir*. Ao invés disso, as normas verocondutivas são mais bem concebidas como um conjunto de condições objetivas que, quando satisfeitas, indicam a verdade da crença-alvo e *ipso facto* tornam o portador desta crença (o sujeito) epistemicamente justificado.

Por exemplo, em visita a casa de um amigo, ele me apresenta um antigo broche de ouro, e me diz que este pertencera a um membro da família real brasileira no século XIX. De boa-fé, eu tomo o relato de meu amigo como verdadeiro e aceito a crença de que o tal broche realmente pertenceu a um membro da família real brasileira. Nesse caso, as concepções deontológica e verocondutiva da justificação epistêmica poderiam estabelecer condições muito diferentes para que eu estivesse justificado em crer naquilo que meu amigo me falou. De acordo com a primeira, haveria coisas que eu – e somente eu, na condição de sujeito da crença – teria a obrigação de fazer para atingir o estado de justificação epistêmica; por exemplo, eu deveria considerar a confiabilidade do meu amigo como testemunha (máxime no assunto em pauta) ou, quem sabe, buscar indícios na jóia (um monograma, um símbolo etc.) que apontassem para a sua pertença à família real brasileira, de acordo com fatos históricos bem estabelecidos. Mas segundo a concepção verocondutiva, para que eu esteja justificado em crer naquilo que meu amigo me disse, é necessário e suficiente que a palavra dele seja bem fundamentada em fatos objetivos. Ou seja, é necessário e suficiente que o modo como ele adquiriu a informação relevante tenha sido confiável e que ele me tenha comunicado fielmente. Pretendo que, no atual contexto, “confiável” signifique simplesmente “indicando uma conexão factual” com a informação relevante – neste caso, a informação de que o broche em questão pertenceu a um membro da família real brasileira. Nesse caso, a norma verocondutiva de justificação epistêmica não é formulada como uma norma que eu (o sujeito da crença) deva cumprir, mas como um conjunto de condições objetivas – por exemplo, uma sequência de fatos históricos –, das quais eu não preciso sequer ter consciência, tanto menos ter obrigações em relação a elas.

A “regra de ouro” da concepção verocondutiva de justificação epistêmica estabelece que, numa situação de justificação, o sujeito S esteja numa posição favorável frente à crença-alvo *p*, tal que isso contribua para aumentar o seu “coeficiente de verdade” – isto é, a

sua relação entre o número de crenças verdadeiras e o número de crenças falsas. Em outras palavras, para que p seja algo bom para S , do ponto de vista epistêmico, é necessário e suficiente que p tenha sido formada de modo que sua verdade seja objetivamente provável. Por isso, ao crer em p , S estará contribuindo para aumentar o seu coeficiente de verdade, que é, para Alston, o principal desiderato cognitivo do ser humano. Na terminologia deste autor, diz-se que, neste caso, S estará em uma *posição forte* para alcançar a verdade de p .

Duas observações são importantes a esta altura para se evitarem confusões e mal-entendidos acerca da condição de verocondutividade da justificação epistêmica. A *primeira* é que, para o sujeito estar em uma posição forte com respeito à verdade de uma proposição acreditada, não é necessário que esta crença seja, de fato, verdadeira. Para retomar o exemplo do broche de ouro, não é necessário que a jóia tenha realmente pertencido a um membro da família real brasileira no século XIX para que eu esteja epistemicamente justificado em crer no relato do meu amigo. A “posição forte” consiste em o sujeito estar baseado em fundamentos que indiquem, confiavelmente, a verdade de p , ou seja, em fatos que tornem essa verdade objetivamente provável. A *segunda* observação é que a citada regra de ouro não significa qualquer obrigação epistêmica da parte do sujeito. Como dito anteriormente, a condição de verocondutividade é antes uma classe de condições objetivas que, uma vez satisfeitas, colocam o sujeito numa posição objetivamente favorável com respeito à verdade de sua crença-alvo, independentemente das regras intelectuais a que ele possa estar sujeito e/ou que possa ter (des)cumprido.

Tem-se procurado estabelecer certa distinção conceitual entre duas maneiras de se encarar a justificação epistêmica: a concepção deontológica (criticada por Alston, como se verá adiante), e a concepção verocondutiva (defendida por Alston). Entretanto, essa distinção não impede que ambas as concepções compartilhem certos elementos. Por exemplo, a concepção deontológica pode incluir uma cláusula de verocondutividade como parte das obrigações intelectuais do sujeito, conquanto, obviamente, não precise fazê-lo.¹¹ Portanto, não se pode afirmar que as concepções de justificação deontológica e verocondutiva não

¹¹ De fato, vários autores da linha deontológica têm formulado normas intelectuais a que o sujeito deve obedecer, normas as quais se referem explicitamente à meta de o sujeito atingir a verdade. *Vide*, por exemplo, Moser (1985, p. 4-5), para quem uma crença será epistemicamente justificada se e somente se estiver dirigida à meta cognitiva de atingir a verdade. Ademais, para Moser, seria uma conduta epistemicamente irresponsável da parte do sujeito a aceitação de uma crença que não satisfaça esta condição. Portanto, Moser parece combinar um aspecto verocondutivo (a referência explícita à meta de se atingir a verdade da crença-alvo) a um aspecto deontológico (a responsabilidade epistêmica do sujeito) em seu conceito de justificação epistêmica.

possam ter certos aspectos em comum, tampouco que sejam *a priori* mutuamente inconsistentes. Há, porém, no núcleo de cada uma das concepções em pauta, noções essencialmente distintas, a saber, a noção de *verocondutividade* (propriedade objetiva, aplicável aos fundamentos de uma crença) e a noção de *obrigação intelectual* (norma aplicável ao sujeito). Essa diferença faz com que sejamos capazes de reconhecer claramente casos paradigmáticos pertencentes a cada uma dessas concepções, o que por sua vez justifica a distinção conceitual entre ambas.

1.7. Críticas à Concepção Deontológica de Justificação Epistêmica

1.7.1. Deontologia não implica verocondutividade

O principal alvo da crítica de Alston à concepção deontológica é que, mesmo em suas versões mais plausíveis, esta se desqualifica por não oferecer aquilo que Alston considera fundamental em uma concepção de justificação epistêmica – a conexão com a verdade. Ele sustenta que o cumprimento de qualquer obrigação epistêmica pelo sujeito – não importa como seja especificada tal obrigação – não seja necessário nem suficiente para colocar o sujeito em uma posição objetivamente favorável à verdade de suas crenças. Isso porque, em primeiro lugar, há circunstâncias nas quais a violação de obrigações epistêmicas do sujeito não o impeça de situar-se numa “posição forte” frente à verdade de sua crença-alvo. Nessas circunstâncias, a condição de verocondutividade poderia ser satisfeita, a despeito de os deveres intelectuais do sujeito serem descumpridos. Vejamos o significado dessa alegação de Alston, com a ajuda do Exemplo 4 a seguir.

Exemplo 4 [Alston (1989a, p. 149-150)]: Suponhamos que me caiba investigar as credenciais de alguém, em cujo testemunho eu me baseie para decidir sobre uma questão prática. Um conhecido, Broom, conta-me que Robinson, a quem estamos avaliando com vistas a um cargo em meu departamento, acabou de receber uma proposta de Princeton. A pressão dos afazeres diários e minha confiança instintiva em Broom levam-me a negligenciar meu dever [epistêmico] e a aceitar, de maneira acrítica, o relato de Broom. Se eu tivesse investigado esse assunto mais a fundo, teria achado fortes evidências de que Broom não é confiável nessas questões. Contudo, tais evidências seriam enganosas, sendo que, na verdade, Broom é extremamente escrupuloso e confiável ao relatar casos como esse. Logo, eu teria formado a crença em um fundamento objetivamente adequado, mas, tivesse eu cumprido meu dever intelectual, eu teria desconfiado desse fundamento e, conseqüentemente, não teria aceitado a crença em questão.

O Exemplo 4 mostra o caso de um indivíduo que não cumpre suas obrigações intelectuais, mas nem por isso deixa de formar sua crença-alvo sobre fundamentos objetivamente adequados, ou seja, que funcionem como indicadores de uma probabilidade de verdade relativamente alta daquela crença. Segundo os critérios alstonianos de verocondutividade, o sujeito-narrador do Exemplo 4 estaria justificado em crer que “Robinson acabou de receber uma proposta de Princeton”, porque “na verdade, Broom é extremamente escrupuloso e confiável ao relatar casos como esse”. Contudo, à luz de uma concepção deontológica de justificação, associada a numa regra epistêmica de crítica dos relatos alheios – por exemplo, “investigue todos os relatos alheios a fundo e busque evidências da confiabilidade das fontes desses relatos” –, o sujeito não estaria justificado, pois negligenciou seu dever epistêmico e descumpriu a regra epistêmica relevante.

Exemplo 5 [Alston (2005a, p.79)]: Considere-se o caso de uma pessoa que desenvolveu a crença de que o socialismo é contrário ao Cristianismo, com base em más razões, mas que é intelectualmente incapaz de avaliar a fraqueza dos fundamentos de sua crença. Essa pessoa pode cumprir suas obrigações intelectuais – isto é, fazer tudo o que está ao seu alcance em termos intelectuais –, mas falhar totalmente em produzir uma crença sequer provavelmente verdadeira.

O Exemplo 5 mostra um caso “simétrico” ao do Exemplo 4. Trata-se de um indivíduo que cumpre suas obrigações intelectuais relevantes, dentro de suas possibilidades, mas deixa de formar uma crença de modo verocondutivo. O indivíduo em questão, por força de alguma deficiência cognitiva de sua parte, não consegue apreciar bem as relações entre o Cristianismo e o socialismo (conceitos abrangentes e complexos); por isso, infere incorretamente que ambos são conceitos que se contrariam mutuamente.

Além de situações em que há deficiência cognitiva do sujeito, Alston relaciona outras situações típicas (isolamento cultural, impossibilidade real de apreciação da autoridade e do testemunho alheio e tendências irresistíveis de formação de certas crenças) em que o sujeito, mesmo fazendo tudo o que estiver ao seu alcance para cumprir suas obrigações epistêmicas, provavelmente não formará crenças de modo verocondutivo. Neste caso, Alston não diria que o sujeito estivesse epistemicamente justificado, porque tudo o que o nosso autor espera de uma condição verocondutiva de justificação epistêmica é que esta descreva uma situação factual (mundana, objetiva, real etc.) em que a crença-alvo seja provavelmente verdadeira, dado que o sujeito a tenha formado com base em certos fundamentos. A noção de

obrigação intelectual do sujeito – núcleo da concepção deontológica –, por si somente, não cumpre esse requisito fundamental.

Alston não afirma que uma concepção deontológica da justificação epistêmica não seja importante, nem que não seja útil para satisfazer certos propósitos epistemológicos. Mas, os critérios deontológicos não são cruciais aos objetivos básicos da epistemologia das crenças – alcançar o verdadeiro e evitar o falso. Como foi visto por meio de alguns exemplos, a satisfação de critérios deontológicos não acarreta necessariamente a satisfação da condição de veracidade, nem vice-versa. Por isso, Alston (1989a, p. 152) pode dizer que “justificação deontológica não é justificação epistêmica”. Este pode ser considerado o mote principal da crítica alstoniana à justificação deontológica.

1.7.2. A deontologia pressupõe um controle voluntário do sujeito sobre suas crenças

Alston oferece um argumento crítico à concepção deontológica de justificação epistêmica que não deve deixar de ser mencionado em uma visão panorâmica da epistemologia deste autor. Trata-se da defesa da tese de que a concepção deontológica, sobretudo em suas formulações mais típicas, baseia-se implicitamente no pressuposto irrealista de que o sujeito tenha controle voluntário (direto ou indireto) sobre suas crenças. Vejamos o que Alston quer dizer com essa alegação.

No âmbito de uma concepção deontológica, diz-se que, de acordo com certas *normas epistêmicas*, o sujeito está *autorizado* a manter certa crença *p*; ou que não lhe é *proibido* fazê-lo. Sob certas circunstâncias – por exemplo, quando *p* decorre logicamente de princípios autoevidentes –, pode-se até dizer que o sujeito esteja *obrigado* a crer em *p*. Seja como for, os conceitos de obrigação e de permissão aplicados ao sujeito em suas atitudes doxásticas pressupõem duas coisas: a) que o sujeito esteja submetido a certas regras epistêmicas (intelectuais) – e que, portanto, possa compreendê-las, cumpri-las ou descumpri-las –; e, uma vez que “dever implica poder”, b) que o sujeito tenha algum controle voluntário sobre suas crenças, isto é, controle sobre formação, descarte, abstenção de crenças etc. Sem a pressuposição de (a) e (b), não fará sentido, de um ponto de vista epistêmico, dizer que a pessoa tenha méritos por formar ou manter determinadas crenças ou que ela seja reprovada por fazê-lo. Assim, parece que a concepção deontológica exige que o sujeito tenha algum poder de deliberação sobre a formação de suas crenças. O caso é similar à avaliação de uma ação moral realizada por um agente. Somente pressupondo que o agente esteja sujeito a certas

regras de conduta moral – isto é, que possa entendê-las e a elas se submeter – e que, além disso, tenha liberdade para fazer ou deixar de fazer as ações abrangidas por aquelas regras, é que se poderá propriamente imputar responsabilidade moral a esse agente. Somente nessas condições, poder-se-á atribuir algum juízo moral ao agente (aprovação, elogio, reprovação, culpa etc.).

Para entender a razão pela qual Alston considera implausível e inviável o pressuposto de que o sujeito tenha controle voluntário sobre suas crenças, convém esclarecer como Alston concebe a natureza da crença humana. Em essência, ele encara a crença como uma atitude proposicional, gerada no psiquismo do sujeito, e que o predispõe a um compromisso mais ou menos forte com a verdade do correspondente conteúdo proposicional.

¹² Do ponto de vista de sua gênese, a crença é encarada por Alston como o resultado de um processo psicológico, espontâneo, involuntário e normalmente inconsciente, associado a um conteúdo proposicional. ¹³ O autor argumenta que nós, seres humanos, não somos constituídos de modo a ter controle voluntário sobre nossas atitudes proposicionais em geral, e sobre nossas crenças em particular. ¹⁴

Os defensores da concepção deontológica da justificação epistêmica poderiam responder à crítica alstoniana contra-argumentando que, em situações em que seja difícil determinar valores de verdade e/ou *stata* epistêmicos das crenças, o sujeito teria suficientes graus de liberdade para aceitar ou rejeitar suas crenças. Esse seria o caso das crenças formadas a partir de processos mais complexos (empregados na construção de abordagens

¹² Crenças, proposições, sentenças e enunciados são entendidos diversamente uns dos outros. Enunciados são quaisquer proferimentos de natureza assertiva (declarativa) sobre alguma coisa e sentenças são expressões lingüísticas (faladas, escritas) de enunciados. Quanto à proposição, ou ao conteúdo proposicional (o que dá no mesmo), trata-se simplesmente de uma informação, que pode circular e ser comunicada, bem como assumir valores de verdade. Outra forma de dizer a mesma coisa, Alston (1996a, p. 15) a emprega ao dizer que “uma proposição é simplesmente aquilo que forma o conteúdo de atos ilocucionários em geral (asserções, crenças, enunciados, juízos, ordens, perguntas, sentenças etc.)”.

¹³ É esse componente de associação necessária a um conteúdo proposicional e de compromisso com a verdade deste que constitui a *differentia* da crença em relação a outros hábitos humanos que também são considerados como frutos de processos psíquicos involuntários (andar, falar, respirar etc.).

¹⁴ Embora a formação da crença em si não seja um ato essencialmente voluntário, isso não significa que não possam ser voluntárias as ações a que o sujeito se dispõe a realizar como consequência de suas crenças. O compromisso assumido pelo sujeito em relação à verdade dos conteúdos proposicionais de suas crenças o predispõe à ação, mas isso não lhe tira a responsabilidade moral pelas consequências de seus atos. Além disso, a formação de uma crença tampouco deve ser confundida com o ato de assentimento mental ao seu conteúdo proposicional; este ato denomina-se “aceitação” [acceptance] e, ao contrário da crença, é essencialmente voluntário da parte do sujeito. A respeito da distinção entre crença e aceitação, vide Alston (1996b).

filosóficas ou teorias científicas complexas etc.), que utilizam esquemas conceptuais abstratos e raciocínios mais sofisticados do que os normalmente associados aos processos doxásticos básicos (percepção sensorial, memória etc.). Assim – continua o contra-argumento deontologista –, o sujeito poderia ser epistemicamente responsabilizado por crer ou deixar de crer em algum conteúdo proposicional, ao menos naquelas classes de crenças resultantes de processos mais complexos.

Além disso, os advogados do deontologismo epistêmico poderiam reforçar seu contra-argumento com base na alegação de que, embora não se possa formar uma crença como quem desempenha uma ação voluntária – como movimentar as mãos em condições normais ou acender uma lâmpada –, é possível que o sujeito tenha controle sobre suas crenças de modo mais indireto, mais ou menos da mesma forma que controlaria o seu peso corporal ou o nível de colesterol em seu sangue. Em outros termos, o sujeito poderia tomar certas atitudes regularmente, durante um período mais ou menos longo, ao final do qual seria obtido o efeito pretendido (no caso, a formação ou o descarte de certas crenças). Exemplos de tais atitudes voluntárias seriam os seguintes: trabalhar na formação ou consolidação de certos hábitos de avaliação de crenças (por exemplo, checar a confiabilidade de certas fontes de informação); buscar a companhia de partidários da crença que se deseja adotar; esquivar-se da companhia daqueles que defendem crenças as quais se deseja “apagar da mente”; autosugestionar-se etc. Esse argumento pressupõe que uma crença tenha sua “cadeia de ancestralidade causal”, que se estende no tempo antes que a crença em questão “finque raízes” na consciência do sujeito. Ao longo de uma cadeia, supõe-se que o sujeito possa executar muitas ações voluntárias, a fim de influenciar a formação e a consolidação de suas crenças. Logo, concluirão os deontologistas, considerando-se que o sujeito esteja submetido a certas normas de conduta intelectual e que possa atuar voluntariamente na cadeia de ancestralidade causal de suas crenças – influenciando efetivamente na formação destas –, ele poderá ser epistemicamente responsável por suas crenças e, portanto, nessas situações, aplicar-se-á o conceito deontológico de justificação. A tréplica de Alston seguiria as seguintes linhas gerais.

Em primeiro lugar, não é verdade que se esteja livre para adotar ou para descartar crenças, mesmo em relação àquelas cujos valores de verdade sejam mais difíceis de discernir, como as crenças derivadas de processos mais complexos, tais como os associados à filosofia, ciência e religião. Alston (1989a, p. 124) admite a possibilidade de algum controle localizado sobre certas atitudes proposicionais concernentes a assuntos abertos à dúvida, mas tais

situações seriam como “palha flutuando em um vasto mar de itens [assuntos] sobre os quais não temos a menor dúvida”. Basta atentarmos para a enorme quantidade de crenças perceptuais sensoriais que formamos a cada momento, sobre as quais “não temos a menor dúvida”, em contraste com a relativamente pequena quantidade de crenças controversas em matéria de religião, filosofia, ciência e outros assuntos abertos a discussões mais sofisticadas. Portanto, se o controle voluntário básico sobre as crenças for aplicável apenas a esse relativamente reduzido número de crenças, então a concepção deontológica terá uma aplicação muito restrita.

Em segundo lugar, Alston (2005a, p. 66-67) adverte para não se confundir a *aceitação da crença* e a (formação da) *crença propriamente dita*. Esta simplesmente ocorre a alguém espontaneamente em sua consciência, ou mesmo em um nível subconsciente.¹⁵ Por seu turno, a aceitação de uma proposição é, ao menos em princípio, um ato voluntário da parte do sujeito. Na aceitação, ele pode assumir provisoriamente *p* como verdade, tendo outro objetivo em mente, à semelhança de um cientista que assume uma hipótese para testá-la ou de um lógico que assume a negação de uma tese para prová-la por absurdo. Em nenhum destes casos (do cientista e do lógico), é apropriado afirmar que o sujeito acredite nas proposições aceitas provisoriamente, ou melhor, que tenha *formado* as crenças correspondentes a essas proposições.

A distinção conceitual apresentada no parágrafo anterior assemelha-se à diferença entre a *atitude de se colocar em uma posição de acreditar em p*, que pode ser desempenhada voluntariamente, e a *atitude proposicional de crer na verdade de p*, que em geral não está sob o controle do sujeito. Esta nova distinção é bem ilustrada por Alston (1989a, p. 131-132), na seguinte passagem.

¹⁵ Sobre a possibilidade de crenças inconscientes, Alston é claro ao admiti-la, sobretudo na percepção sensorial. Por exemplo, em Alston (1989a, p. 173): “a maior parte do conhecimento que eu e você utilizamos ao reagirmos ao nosso ambiente é adquirida e utilizada inconscientemente”. Ele admite [Alston (2005a, p. 87)] até casos nos quais a produção da crença se faça de modo totalmente inconsciente da parte do sujeito. Tomem-se, por exemplo, os casos de “percepção profunda” ou “percepção subliminar”. Em geral, somos incapazes de nos apercebermos de todas as relações entre os itens que aparecem em nosso campo visual a cada momento (distância, tamanho, outras relações espaciais etc.); no entanto, essa incapacidade de dirigir nossa atenção (consciência) para o conjunto de tais relações não inviabiliza a produção de crenças perceptuais. Portanto, se for verdade que grande parte de nossas crenças correntes tiver sido formada inconscientemente, então, pelo menos em grande parte, poder-se-á dizer que nossas crenças se formam involuntariamente e que, portanto, não se aplicará em geral a elas um conceito deontológico de justificação epistêmica.

Considerem-se as proposições acerca do visível. Tenho o poder de abrir meus olhos e olhar à minha volta; desse modo, posso colocar-me numa situação de formar proposições sobre o ambiente visível, desde que as condições sejam favoráveis. (...) [Contudo], ninguém, eu suponho, consideraria esse fato como prova de que eu tenho controle voluntário imediato acerca do que eu acredito sobre o ambiente visível (...).

Com essas distinções conceituais, Alston procura desqualificar grande parte dos argumentos deontologistas em prol da tese do controle voluntário do sujeito sobre suas crenças. As citadas distinções têm por objetivo mostrar que, se há algum controle voluntário, este não se dá diretamente sobre a formação das crenças, mas sobre certas atitudes doxásticas – tais como o *aceitar p* e o *colocar-se em posição para crer em p* – relacionadas de modo mais tênue e indireto à dita formação.

Logo, para o nosso autor, os argumentos dos voluntaristas em geral não procederiam porque, em sua grande parte, estariam viciados com confusões conceituais. Dirimidas tais confusões, restaria muito pouco em amparo à tese de que alguém possa formar uma crença de modo voluntário e que, portanto, se aplique a esse caso um conceito deontológico de justificação epistêmica.

1.8. Internismo, Justificação Epistêmica e Outras Distinções Conceituais Básicas

1.8.1. Internismo, externismo e justificação deontológica

A concepção deontológica não-raro associa-se a outra visão clássica de justificação – o internismo –, segundo a qual os fatores determinantes da justificação das crenças de uma pessoa são, de alguma forma, *internos* a ela. Dito de outro modo, ao se interrogar sobre as tradicionais “questões socráticas” da teoria do conhecimento, o sujeito cognoscente está – ou pode estar – consciente das condições que conferem justificação às suas crenças.¹⁶

¹⁶ Para Chisholm (1989, p. 75-76), as tradicionais questões socráticas da teoria do conhecimento são as seguintes: “o que posso conhecer?”; “como posso ter certeza de que minhas crenças são justificadas?”; e “como posso melhorar o meu estoque atual de crenças?”. O mesmo autor (*idem, ibidem*, p. 76), ferrenho defensor do internismo epistemológico, afirma: “o internista assume que, tão-somente refletindo sobre seu próprio estado de consciência, ele pode formular um conjunto de princípios epistêmicos que lhe possibilitará descobrir, com respeito a qualquer possível crença sua, se ele está ou não justificado em tê-la. Os princípios epistêmicos formulados por ele são princípios que podem ser descobertos e aplicados simplesmente sentando-se numa poltrona, por assim dizer, e sem a necessidade de qualquer auxílio externo”.

Em contraste com o internismo, o *externismo* nega a necessidade de o sujeito ter acesso cognitivo aos fundamentos de suas crenças. Para o externista, as condições que proporcionam *stata* epistêmicos positivos a uma crença relacionam-se a propriedades como: “(a crença) ser produzida por um mecanismo de produção de crenças confiável”; “(...) pertencer a uma cadeia causal que inclua o sujeito da crença”; “(...) guardar uma relação probabilística determinada com certo conjunto de outras proposições relevantes”; e outras. Sob a perspectiva externista, a justificação epistêmica depende de propriedades como estas, cujo acesso epistêmico da parte do sujeito não seja de modo algum necessário.

Os alicerces de uma *concepção deontológica* de justificação epistêmica – isto é, o pressuposto do controle voluntário (direto ou indireto) sobre crenças e a aplicação do conceito de obrigação epistêmica – são tipicamente montados em um terreno internista. De fato, é natural admitir-se que o sujeito tenha controle voluntário sobre suas atitudes doxásticas – formação, manutenção ou descarte de crenças – em um ambiente em que tais atitudes sejam resultantes de um processo psicológico interno ao sujeito e que esse processo seja consciente, isto é, que o sujeito possa dirigir sua atenção a este processo e refletir sobre ele. Da mesma forma, para o indivíduo poder “gerenciar” suas atitudes doxásticas de acordo com certos princípios epistêmicos, estes têm de ser acessíveis ao indivíduo de algum modo.

Não obstante, a aparente associação estrutural entre deontologia e internismo não implica que a concepção deontológica seja de todo incompatível com o externismo. Em especial, as versões deontológicas que admitam a influência voluntária indireta do sujeito sobre sua estrutura de crenças estariam em princípio abertas ao diálogo com o externismo. Isso porque não estaria em princípio descartada a possibilidade de “fatores externos” ao sujeito afetarem a cadeia de ancestralidade causal da crença-alvo (aspecto externista), em conjunto com a influência voluntária indireta do próprio sujeito (aspecto internista). Configurar-se-ia então uma situação em que fatores internos e externos ao sujeito coatuariam na formação da crença e, *a fortiori*, na justificação do sujeito frente a esta.

1.8.2. Justificação direta e justificação indireta

Não é tarefa simples caracterizar o posicionamento de Alston frente ao debate internismo-externismo em epistemologia. Nota-se certa tendência desse autor em pender mais para o externismo na fase madura de sua obra [sobretudo após a publicação de *Perceiving God* – Alston (1991)], embora seus principais escritos sobre esse tema apontem para um

ponto de vista balanceado, onde se mesclam certos elementos internistas com aspectos externistas.¹⁷ Porém, antes de se caracterizar a abordagem de Alston frente ao debate internismo-externismo, será feita uma exposição de certa distinção conceitual relevante neste contexto: a distinção entre a justificação direta (imediata) e a justificação indireta (mediata) – distinção que, aliás, perpassará muitos temas da epistemologia de Alston, tanto em sua fase primitiva, quanto em sua fase madura.

Justificação direta é aquela que se dá em virtude de fatores alheios a quaisquer crenças ou conhecimentos do sujeito. Com isto, refiro-me, por exemplo, a experiências sensoriais (justificação de crenças perceptuais), a sentimentos e outros estados mentais privados (crenças sobre os estados mentais correntes em primeira pessoa), e outras coisas do gênero. O traço essencial da justificação imediata é que o justificador é um *fato* não-reduzido a qualquer crença ou conhecimento da parte do sujeito. As experiências do sujeito, em suas múltiplas formas, são os exemplos canônicos de justificadores associados a crenças imediatamente justificadas.

Por sua vez, a justificação indireta é a que se baseia necessariamente em crenças justificadas do sujeito. O exemplo modelar desse tipo de justificação é a da conclusão de um raciocínio dedutivo válido, a partir de premissas aceitas justificadamente pelo sujeito.¹⁸ Em geral, se S estiver mediatemente justificado em crer em *p*, então S baseará *p* sobre uma ou mais crenças justificadas de S (*q*, *r*, *s* ...).

Parece haver boas razões para não se admitir apenas a justificação indireta como a única possibilidade de justificação epistêmica. Se a única forma de S estar justificado em aceitar *p* for baseando-a em outra crença justificada para S – digamos *q* – então, para que S esteja justificado em aceitar *q* (desde que *q* não seja justificada diretamente – possibilidade excluída para fins de argumento) será preciso que S a baseie em outra crença *r*, cuja aceitação por S só estará justificada se *r* estiver baseada em *s*, e assim por diante *ad infinitum*. Alston

¹⁷ Os principais ensaios de Alston sobre esse tema intitulam-se Internalism and Externalism in Epistemology (1986) [In Alston (1989a), p. 185-226] e An Internalist Externalism (1988) [In Alston (1989a), p. 227-245].

¹⁸ Alston (1989a, p. 329-330) propõe as seguintes condições para que um argumento possa justificar uma tese *p* de um sujeito S: a) S está justificado em crer nas premissas *q* do argumento; b) As premissas *q* e a tese a ser provada *p* relacionam-se logicamente, de modo que, se *q* for(em) verdadeira(s), isso será uma boa razão para que *p* seja ao menos provavelmente verdadeira; c) S sabe (ou está justificado em crer) que a relação lógica entre *p* e *q* é tal como especificada em (b) [esta condição é considerada por Alston como não-necessária]; d) Em virtude de S inferir *p* a partir de *q*, confere-se justificação a S por crer em *p*.

mostra que, se essa cadeia de raciocínio não parar em uma crença imediatamente justificada, a crença inicial p não estará justificada para S . Ou seja, a justificação mediata pressupõe, de algum modo, a justificação imediata.¹⁹

1.8.3. Internismo de perspectiva, justificação indireta e confusões conceituais

A distinção entre a justificação direta e a indireta é crucial para se entender as questões associadas ao internismo e ao externismo. O primeiro tipo de internismo analisado por Alston chama-se “internismo de perspectiva”. De acordo com este, para que um sujeito S esteja justificado em aceitar um conteúdo proposicional p , é necessário que os fundamentos de p , ou melhor, os fatores em virtude dos quais S esteja justificado em crer em p tenham de ser objeto de conhecimento ou de crença justificada da parte de S . Nestas condições, tais fatores podem ser ditos os “justificadores” de p . Em outras palavras, de acordo com o internismo de perspectiva, tão-somente crenças justificadas de S – inclusive os conhecimentos que, para todos os efeitos, são crenças justificadas e verdadeiras – podem cumprir devidamente a função de justificadores da crença-alvo.

Os problemas acarretados pela redução da justificação epistêmica à justificação mediata – notadamente a regressão ao infinito, conforme visto em 1.8.2 – tornam-se mais graves nas versões mais fortes do internismo de perspectiva. Nestas, impõe-se a restrição adicional de que o sujeito S deva crer justificadamente na adequação dos fundamentos de p , no sentido de tais fundamentos tornarem S justificado em aceitar p ou (o que dá no mesmo, ao menos no presente contexto) tornarem p justificada para S . Essa restrição acarreta que S esteja justificado em assumir um número infinito de crenças correspondentes ao um número infinito de *níveis de justificação* (um esclarecimento sobre o que sejam “níveis de justificação” encontra-se na seqüência do texto e, em especial, na Seção 1.9). Por exemplo, se, para eu estar justificado em crer que vejo diante de mim agora uma tela de computador, eu tiver de estar justificado em crer que os fundamentos dessa crença sejam adequados – digamos que o critério de adequação seja que os mecanismos de minha percepção sensorial estejam funcionando corretamente –, então terei de estar justificado em crer que os fundamentos desta última crença (cujo conteúdo foi sublinhado) também sejam adequados, para o que terei de fornecer razões adicionais.

¹⁹ Esta é uma versão do chamado “argumento do regresso”, várias vezes explorado por Alston, em diferentes contextos, sobretudo na defesa do fundacionismo [Alston (1989a, p. 26-27)], que será examinado em uma seção posterior deste capítulo.

Sob a óptica do internismo de perspectiva, a exigência de justificação a respeito da adequação dos fundamentos das crenças do sujeito tende a se repetir indefinidamente a cada novo nível epistêmico, sem que o processo chegue a um fim, a não ser de modo arbitrário. Portanto, em situações como essa, a cadeia de justificação resultante teria de ter um número de níveis de justificação tendendo ao infinito, o que, na prática, inviabilizaria a qualquer ser humano estar justificado em crer em algo.

As fortes condições impostas pelo internismo de perspectiva – tanto no que se refere à exclusividade da justificação indireta quanto no que diz respeito à necessidade de justificação em diferentes níveis epistêmicos – podem ser resultados de confusões conceituais. Nesse caso, três tipos inter-relacionados de confusões podem estar em jogo. Em primeiro lugar, a confusão entre a justificação direta e a justificação indireta. Em segundo lugar, a confusão entre o *estado de justificação* (S está justificado em crer em *p*) e a *atividade de justificação* (S reúne e expõe argumentos, evidências e razões para mostrar que está justificado em crer em *p*). Em terceiro lugar, a confusão entre diversos níveis de justificação epistêmica [S está justificado em crer em *p* (1º nível); S está justificado em crer que esteja justificado em crer em *p* (2º nível); etc.]. No que se segue, são fornecidos alguns esclarecimentos sobre tais confusões conceituais, cuja análise constitui uma das principais contribuições de Alston à epistemologia.

A raiz do equívoco de se restringir toda e qualquer justificação epistêmica à justificação mediata pode estar na confusão entre a atividade de justificar uma crença e a situação de se estar justificado em formar essa crença.²⁰ Quem confunde ambos os conceitos pode ser levado a pensar que a justificação epistêmica é apenas uma questão de se apresentarem as razões para se crer em alguma coisa, ignorando o fato de uma pessoa poder estar justificada em ter certa crença, mesmo que essa pessoa não apresente qualquer razão para isso, ou mesmo que não seja sequer capaz de fazê-lo.

²⁰ Essa confusão, assim como outras relacionadas, tem sua raiz na ambigüidade de sentido de expressões que, em linguagem comum, associam “crença”, “justificação” e cognatos desta (“justificado”, “justificativa” etc.). De fato, na linguagem cotidiana, os enunciados sobre a justificação epistêmica assumem inúmeras formas, muitas das quais mascaram a relação entre o sujeito, a crença-alvo e os fundamentos desta. Por exemplo, ao dizer “o seu sorriso me justifica em pensar que você está me escondendo alguma coisa...”, isso pode ter vários sentidos: a) eu interpreto o seu sorriso como um sinal de que você está a me esconder algo; b) eu poderia apontar o seu sorriso como evidência (prova) de que você me esconde algo; c) eu me sinto inclinado a crer que você está me escondendo algo porque vejo seu sorriso etc.

Somente a *atividade de justificação* exige a justificação indireta, porquanto essa atividade é essencialmente discursiva. Só é possível engajar-se em uma atividade de justificar uma crença aduzindo-se razões, argumentos etc., em apoio a essa crença e, eventualmente, para responder aos desafios lançados contra ela. Contudo, de acordo com Alston, o estado de justificação não depende necessariamente de discursividade, ainda que esse estado possa vir acompanhado da atividade discursiva do sujeito concernente à justificação da crença-alvo. S pode estar justificado em crer em *p* com base, por exemplo, em uma experiência de S. Esta tese baseia-se em um pressuposto realista segundo o qual uma experiência, um fato, um estado de coisas etc. são, em si mesmos, entidades não-linguísticas, embora obviamente possam vir a ser expressos linguisticamente, proposicionalmente.

Portanto, aqueles que defendem que a justificação seja tão-somente uma questão de o sujeito engajar-se em uma atividade discursiva com o intuito de defender, justificar, provar ou sustentar uma crença, podem estar confundindo a atividade de justificar uma crença com o estado de um sujeito tê-la de modo justificado. Em particular, quando os partidários do internismo de perspectiva afirmam que, para que S esteja justificado em crer em *p*, seja necessário que os fatores que justificam *p* para S sejam previamente objetos do conhecimento ou do conjunto de crenças justificadas de S, estão simplesmente dizendo que aqueles fatores têm de ser expressos discursivamente por S, pois não se concebe qualquer crença justificada ou conhecimento que não se apresente sob a forma de um discurso. Com isso, os internistas de perspectiva excluem a possibilidade de S estar justificado em crer em *p*, sem que S disponha de qualquer conhecimento ou crença justificada sobre o *status* epistêmico de S em relação a *p*.

No tocante à confusão de níveis epistêmicos, esta ocorre quando se pensa que os fatores responsáveis pela justificação de *p* (S estar justificado em crer em *p*) (primeiro nível epistêmico) são os mesmos que respondem pela justificação da justificação de *p* (segundo nível), ou ainda pela justificação da justificação da justificação de *p* (terceiro nível), e assim sucessivamente. Outro modo de manifestar-se esta confusão é na afirmação de que o tipo de justificação exigido para o primeiro nível epistêmico deva ser o mesmo para os outros níveis. Por exemplo, há confusão de níveis quando se diz que, se S está (i-)mediatamente justificado em crer em *p*, então ele tem de estar (i-)mediatamente justificado em crer que os fundamentos de *p* tenham tal e tal propriedade (sejam adequados, sejam verocondutivos, sejam confiáveis etc.). O internismo de perspectiva, ao sustentar que, para que S esteja justificado em crer em *p*

(primeiro nível epistêmico), S tenha pelo menos de estar justificado em crer nos fatores em virtude dos quais S esteja justificado em crer em p (níveis epistêmicos superiores), acaba por misturar diferentes níveis epistêmicos numa única fórmula de justificação epistêmica. Com isso, exclui-se a possibilidade óbvia de que alguém possa estar justificado em crer em algo no primeiro nível epistêmico, independentemente de qual seja o seu estado de justificação nos níveis epistêmicos superiores.²¹

Na opinião de Alston, o internismo de perspectiva tem problemas graves. Além de padecer das confusões conceituais anteriormente assinaladas, este tipo de internismo conecta-se intimamente do com a concepção deontológica de justificação epistêmica, o que o expõe às mesmas críticas dirigidas a essa concepção, analisadas na Seção 1.7.

1.8.4. O internismo de acesso

Alston volta-se então para outro tipo de internismo, o “internismo de acesso”. Nesta linha, ao invés de impor a condição de que o sujeito somente possa justificar-se frente a uma crença em virtude de algo que o sujeito saiba ou acredite justificadamente, como faz o internismo de perspectiva, o internismo de acesso apenas exige que os justificadores da referida crença *estejam cognitivamente acessíveis* ao sujeito, ou seja, que possam apresentar-se à consciência deste mediante uma simples reflexão. Por conseguinte, não é preciso que os fundamentos da crença-alvo, tampouco as propriedades desses fundamentos relevantes para a justificação, estejam no âmbito de coisas que o sujeito saiba ou creia justificadamente. Para o internismo de acesso, é necessário apenas que esses fundamentos e/ou suas propriedades possam ser acessados rapidamente pelo sujeito, como os recursos cognitivos à disposição deste.

²¹ Chisholm, sempre uma referência importante como fonte de conceitos da teoria tradicional do conhecimento, apresenta uma visão diferente da de Alston acerca dos níveis de justificação epistêmica. Para Chisholm (1989), tais níveis correspondem a diferentes *stata* epistêmicos que um sujeito pode atribuir a suas crenças. Por exemplo, para S, uma crença pode ser “contrabalançada” [*counterbalanced*], “provável”, “além da dúvida razoável”, “evidente”, “óbvia”, “certa” etc. Cada um destes *stata* corresponde a um nível epistêmico, cuja diferença em relação aos demais não se restringe a uma mera questão quantitativa (de grau), mas é também uma diferença de qualidade. Chisholm (1989, p. 50-51) explica: “a distinção entre o que é evidente e o que não é evidente (...) é qualitativa como a distinção entre estar em movimento e estar em repouso e como a distinção entre ter um estado consciente que inclua sensações auditivas e ter um que não as inclua”. Do ponto de vista de Alston, a diferença entre os níveis epistêmicos parece ser uma questão relacionada ao número de vezes em que os “operadores epistêmicos” (“é justificado que ...”, “é garantido que ...”, “é evidente que ...” etc.) aparecem precedendo o conteúdo da crença-alvo. Logo, para Alston, diferentemente de Chisholm, a distinção entre níveis epistêmicos parece ser mais uma distinção quantitativa do que qualitativa.

Apesar das diferenças entre os dois tipos de internismo antes mencionados, estes estão conectados em algum sentido. O internismo de acesso pode ser considerado uma espécie de ampliação do internismo de perspectiva [Alston (1989a, p. 214)], no sentido de que o primeiro admite como justificadores tudo aquilo que estiver prontamente acessível ao sujeito, não se restringindo, como o internismo de perspectiva, às proposições conhecidas ou justificadamente aceitas pelo sujeito.

Tanto no internismo de acesso quanto no internismo de perspectiva, a restrição internista principal – estar sob a perspectiva de mundo do sujeito ou ser diretamente acessível a ele – pode ser colocada em vários níveis epistêmicos, uma vez que essa restrição se pode aplicar aos justificadores da crença-alvo p (1º nível), aos justificadores dos justificadores de p (2º nível), aos justificadores dos justificadores dos justificadores de p (3º nível), e assim por diante. Em geral, Alston é contra quaisquer condições de justificação que imponham restrições a níveis superiores ao primeiro nível. Por exemplo, se na linha do internismo de acesso, colocar-se a restrição adicional de que o sujeito tenha de ter uma crença justificada (ou conhecimento) sobre a propriedade justificadora de sua crença-alvo (adequação dos fundamentos, confiabilidade do mecanismo produtor da crença etc.), então isso levará aos mesmos problemas levantados anteriormente, quando da análise dos requisitos de níveis superiores no internismo de perspectiva. Em particular, levará o argumento a uma regressão ao infinito.

Uma preocupação constante para Alston é que, ao se formular um conceito de justificação epistêmica, deve-se ver a viabilidade de sua aplicação ao ser humano. Para este autor, um bom conceito de justificação epistêmica tem de ser viável, no sentido de sua aplicação ser factível à maioria dos indivíduos humanos comuns, em situações comuns – isto é, respeitando-se as limitações típicas da condição cognitiva humana e os modos como tipicamente os seres humanos formam crenças. Para Alston (1989a, p. 71-72), não há boas razões para supor que o homem comum somente possa estar justificado em crer em p se for capaz de refletir criticamente sobre esse estado, produzindo argumentos e razões como resultados dessa reflexão. Em particular, não é realista supor que o homem comum tenha de refletir sobre as propriedades dos fundamentos de suas crenças, propriedades de níveis epistêmicos superiores. Em geral, a reflexão crítica sobre o estado de justificação epistêmica do sujeito não é tarefa do homem comum, mas do epistemólogo. Portanto, segundo Alston, os conceitos internistas de justificação epistêmica têm uma viabilidade muito baixa de aplicação

aos seres humanos comuns, o que pesa muito contra o internismo epistemológico, ao menos em suas versões mais fortes.

1.9. O “Externismo Internista” de Alston: a Distinção dos Níveis Epistêmicos

1.9.1. As “concessões” de Alston ao internismo

Alston não abre mão de associar a justificação epistêmica a alguma possibilidade de o sujeito ter acesso cognitivo aos fundamentos de suas crenças. Ele afirma explicitamente [Alston (1989a, p.235)] que uma tese que negue, em princípio, a possibilidade de o sujeito ter acesso aos justificadores de suas crenças é incongruente e inaceitável.

Aos epistemólogos norte-americanos influenciados pela visão internista de Chisholm (1989), parecia óbvio que a relação entre uma crença e o seu fundamento seria estabelecida tão-somente mediante uma reflexão do sujeito.²² Alston não vai tão longe nessa suposição, mas aceita que o processo de formação de uma crença tenha lugar no “interior do mecanismo psíquico” do sujeito. Por isso, para ele, a relação entre uma crença e o seu fundamento poderia estar, em tese, sob o acesso cognitivo do sujeito. Isso não implica, contudo, que o sujeito tenha de ter consciência do funcionamento de seu “mecanismo psíquico” relevante para a formação da crença-alvo, muito menos que, para estar justificado em ter a crença-alvo, o sujeito tenha de ter conhecimentos ou crenças justificadas sobre o adequado funcionamento daquele “mecanismo psíquico”.

Alston faz mais uma concessão ao internismo, qual seja, a referente ao acesso cognitivo do sujeito às *considerações contrárias* à crença-alvo. Tais considerações compõem-se de outras crenças, argumentos e razões capazes de refutar a crença-alvo ou de solapar as bases desta, de modo a produzir um efeito de mitigação ou de cancelamento do estado de

²² Conquanto tal relação, interna ao sujeito, possa ser especificada de muitos modos, o mais comum é explicitá-la como uma conexão causal entre uma crença-alvo (*output* do processo formador da crença) e o fundamento desta crença (*input*). Nesse contexto, diz-se que uma crença *p* é causada por seu fundamento *F* se e somente se sempre que ocorrer o estado de coisas psíquico *F* no sujeito *S*, *p* será formada em *S*. Fenomenologicamente, *S* toma consciência de *F* num tempo anterior à conscientização de *p*. Além disso, por hábito adquirido indutivamente ao longo de sua experiência, *S* aprende a relacionar *F* e *p* das seguintes formas: “*S* crê em *p* porque (em virtude de) *F*”, “*F* é o motivo (razão) por que *S* crê em *p*”, e outras assemelhadas. Por exemplo, ao sentir dor no meu joelho esquerdo (*F*), eu (*S*) formo a crença de que deve haver algo errado no meu joelho esquerdo (*p*). *F* e *p* sucedem-se no tempo e eu tenderia naturalmente a formar a crença de que “deve haver algo errado no meu joelho esquerdo porque sinto dor aí”.

justificação da crença-alvo para o sujeito. Por causa desse efeito potencialmente cancelador da justificação, Alston chama aquelas considerações de “canceladores”.²³ Portanto, assim como Alston não nega, em princípio, a possibilidade de o sujeito ter acesso aos justificadores de suas crenças, ele tampouco nega a possibilidade de o sujeito ter acesso aos canceladores da justificação delas.

1.9.2. Externismo e confusão de níveis epistêmicos

Como vimos na subserção anterior, é coerente com as idéias de Alston sobre o internismo supor que os canceladores, assim como os fundamentos das crenças, estejam sob as possibilidades de acesso cognitivo direto ao sujeito. Entretanto, assim como Alston não exige que o sujeito tenha acesso às propriedades dos fundamentos as quais confirmam *status* epistêmico positivo à crença-alvo (propriedades que poderíamos chamar de “epistemizadoras”), também não exige que o sujeito tenha acesso cognitivo às propriedades “anti-epistemizadoras” dos canceladores. Isso seria como impor requisitos epistêmicos de nível superior para que S estivesse justificado em crer em *p*. Como já foi visto na Seção 1.8.4, Alston rejeita condições de justificação epistêmica que imponham restrições a níveis superiores ao primeiro nível.

Pode-se dizer que Alston adota um ponto de vista externista com respeito aos mencionados requisitos epistêmicos de nível superior. Ele não afirma que, para o sujeito justificar-se em aceitar uma crença, este tenha de ter algum acesso cognitivo às propriedades (epistemizadoras ou de qualquer outra natureza) dos fundamentos dessa crença, dos mecanismos de formação da mesma, das circunstâncias ou do contexto de sua geração etc. Tudo o que se exige é que os fundamentos da crença-alvo sejam adequados *de facto* ou que os mecanismos formadores desta sejam confiáveis *de facto*. Em outras palavras, para que alguém esteja justificado em crer em algo, é preciso apenas que os justificadores da crença-alvo sejam tais que a tornem objetivamente provável, ou seja, provavelmente verdadeira.

²³ “Cancelador” é uma tradução, algo inexata, de *defeater*, ou *override*. Ambos os termos são muito usados nos escritos de epistemólogos norte-americanos da atualidade, embora, pelo que eu saiba, não haja ainda no Brasil uma tradução consolidada para esses termos. Esses termos denotam crenças ou argumentos capazes de desqualificar, em algum grau, o *status* epistêmico de uma crença. Algumas vezes, o cancelador pode exercer a dupla função de cancelar o *status* epistêmico e, ao mesmo tempo, corrigir a crença-resultado. Esse duplo papel, no âmbito de uma prática doxástica, será visto em pormenores no Capítulo 2.

A verocondutividade dos fundamentos da crença-alvo – condição *sine qua non* da justificação epistêmica alstoniana – depende apenas de fatores externos ao sujeito, fatores relacionados à estrutura nomológica do mundo.²⁴ No entender de Alston, a verocondutividade não precisa ser acessível ao sujeito para que cumpra sua função de torná-lo epistemicamente justificado em ter uma crença apoiada sobre determinado fundamento.

Desde já, uma possível confusão deve ser afastada. Não se trata de que juízos epistêmicos de níveis superiores sobre a situação epistêmica do sujeito não possam (ou não devam) ser proferidos. Em várias situações, o acesso aos níveis superiores de justificação de fato se dá, sendo em alguns casos esse acesso desejável, e até necessário para que o sujeito seja bem sucedido em mostrar sua situação de justificação frente a uma crença. No entanto, isso não deve ser confundido com aquilo a que Alston se refere ao negar que o acesso cognitivo a níveis epistêmicos superiores seja necessário para que S esteja justificado em crer em *p*. Para ver isto, basta atentar ao fato de que, em grande parte das vezes, sob condições normais, estamos justificados em formar nossas crenças perceptuais, de memória, introspectivas etc., sem sermos capazes de ter qualquer idéia sobre as propriedades e relações relevantes dos correspondentes mecanismos formadores dessas crenças, isto é, sem sequer termos acesso a avaliações de níveis epistêmicos superiores acerca do *status* epistêmico de nossas crenças ordinárias. Do contrário, seríamos forçados a concluir que pessoas sem uma formação educacional, um treinamento intelectual ou um desenvolvimento lingüístico que as permitam discorrer sobre os níveis epistêmicos superiores de suas crenças jamais poderiam estar justificadas em manter suas crenças ordinárias de percepção sensorial, memória, introspecção e outras. Nesse imenso rol de pessoas privadas de justificação epistêmica, estariam nossos antepassados muito remotos, as crianças e todas as outras pessoas que, por vários motivos, não puderam adquirir as capacidades necessárias à apreensão e aplicação dos

²⁴ O que dizer então da verocondutividade dos fundamentos das crenças sobre os estados mentais correntes do sujeito? Tais estados mentais correntes, internos ao sujeito, não são verdadeiros paradigmas de fundamentos verocondutivos, assim como as crenças introspectivas do sujeito não são verdadeiros paradigmas de crenças justificadas? Como então dizer que a verocondutividade dos fundamentos de tais crenças introspectivas dependeriam de fatores externos ao sujeito? Aqui, me parece, temos de tomar cuidado com o sentido relevante da expressão “externo (interno) ao sujeito”. Quando digo que a verocondutividade dos fundamentos de uma crença introspectiva depende apenas de fatores externos ao sujeito, quero dizer que os estados mentais correntes do sujeito “causam” as crenças introspectivas desse sujeito por meio da operação de mecanismos que não precisam estar sob a atenção ou a consciência direta do sujeito. Sob esta perspectiva, a operação dos mecanismos mentais que geram as ditas crenças introspectivas pode ser encarada como um conjunto de fatos objetivos, mundanos. Assim, as noções de “externo” ou “interno” ao sujeito devem ser interpretadas sob uma óptica funcional, não locacional, tampouco física.

conceitos, propriedades e relações atinentes aos juízos epistêmicos de níveis superiores. “Pior para elas”, poder-se-ia retrucar, com algum cinismo, a essa argumentação. Entretanto, se fosse assim, caberia a pergunta: qual é o valor e a relevância para nós, seres humanos, de um conceito de justificação epistêmica que não se aplica a grande parte – talvez à maioria – dos seres humanos? Alston tem sempre esta pergunta em mente ao fazer epistemologia.

1.10. As Confusões entre Níveis Epistêmicos e suas Consequências à Análise da Justificação Epistêmica

O problema da confusão de níveis epistêmicos é extensamente tratado por Alston em um ensaio intitulado *Level Confusions in Epistemology* (1980) [*In* Alston (1989a), p. 153-171]. Neste, Alston chama a atenção para a distinção conceitual dos níveis epistêmicos e alerta para as confusões e equívocos que podem decorrer da falta dessa distinção conceitual para a análise epistemológica. Diz-se que um enunciado é de nível epistêmico n se e somente se contém um número n de expressões que designem uma condição ou um estado epistêmico de um sujeito em relação a um conteúdo proposicional p . Essas expressões são chamadas de “operadores epistêmicos”. Por exemplo, seja p um conteúdo proposicional livre de quaisquer operadores epistêmicos. Assim, temos que ‘ p ’ – nível epistêmico 0 (zero); ‘S está justificado em crer em p ’ – nível 1; ‘S está justificado em crer que S esteja justificado em crer em p ’ – nível 2; ‘É evidente para S que ele está justificado em crer em p ’ – nível 2. E assim por diante. Nos exemplos acima, os operadores epistêmicos foram sublinhados. Pelos exemplos, fica claro que o que define o nível epistêmico de uma sentença é o número de operadores epistêmicos desta, independentemente dos tipos de operadores usados. Por sua vez, operadores epistêmicos exprimem atitudes proposicionais concernentes ao *status* cognitivo de S sobre determinado conteúdo proposicional. Por exemplo, “é claro que...”, “é justificado que...”, “é duvidoso que...”, “é certo que...”, “é sabido que...” etc. Assim, as sentenças a seguir são de segundo nível: a) S está justificado em crer que S esteja justificado em crer em p ; b) S está justificado em crer que S saiba p ; e c) É evidente para S que S sabe p ; etc.

Uma das confusões de níveis epistêmicos que Alston quer atacar consiste no seguinte: equivocadamente supõe-se que, para a crença p ser imediatamente justificada para S, é necessário que a crença de nível superior “S está justificado em crer que p ” seja, ela própria, imediatamente justificada. Suponha que um epistemólogo elabore a seguinte

definição de justificação imediata: “S está imediatamente justificado em crer em p =_{Def} é evidente para S que S sabe p ”. Esta definição supõe que um estado de justificação de primeiro nível (S está justificado em crer em p) seja definido por um estado epistêmico de segundo nível (é evidente para S que S sabe p).

O primeiro problema, apontado por Alston, de definições de justificação epistêmica que imponham restrições de níveis superiores ao primeiro nível é que tais definições tendem a estar na base de teorias epistemológicas pouco plausíveis. Basta refletir sobre o seguinte exemplo: é plausível que eu esteja imediatamente justificado em crer que *me sinta cansado* (1º nível) pelo fato de *ser evidente para mim que eu saiba me sentir cansado* (2º nível)? Não seria muito mais plausível supor que eu estivesse imediatamente justificado em crer sentir-me cansado pelo simples fato de me sentir cansado? Ao se fazer exigências de níveis epistêmicos superiores para que o sujeito esteja imediatamente justificado em crer em algo, acaba-se por exigir que o sujeito tenha uma espécie de “alta acessibilidade” em relação a seus estados epistêmicos. Ora, sabemos que o sujeito humano típico não possui essa característica. Com isso, reduz-se a viabilidade da aplicação do conceito de justificação à maioria dos estados epistêmicos dos seres humanos e, com isso, reduz-se o “poder explicativo” da teoria.

O segundo problema a que conduz a confusão de níveis epistêmicos é a drástica redução dos “candidatos” a crenças imediatamente justificadas. Ao restringir as proposições imediatamente justificadas àquelas sujeitas a requisitos de níveis epistêmicos mais elevados – por exemplo, que seja evidente para S que ele saiba p –, deixa-se de considerar inúmeras outras possibilidades. Uma possibilidade óbvia é a de que uma crença seja imediatamente justificada para S por ter sido gerada por um mecanismo confiável de formação de crenças, em condições normais, sem que S tenha acesso cognitivo a essa situação.

Segundo Alston, é provável que a confusão de níveis epistêmicos tenha sido em parte responsável pela negação *a priori* da possibilidade da justificação imediata, por parte de alguns filósofos. Isso porque, se o que torna S imediatamente justificado em crer que p (1º nível), também tiver de fazê-lo com relação à crença de que S esteja justificado em crer que p (2º nível), então certamente poucas coisas poderão satisfazer essa condição tão estrita. No limite, pode-se ser levado a acreditar que coisa nenhuma (crença, experiência etc.) pode realmente cumprir os requisitos da justificação imediata. Na literatura corrente, apenas as crenças acerca dos próprios estados de consciência do sujeito são consideradas como

imediatamente justificadas nesse sentido estrito. Para Alston, uma descrição mais fiel da realidade dos fatos de nossa vida epistêmica deveria ser mais liberal quanto à extensão do conceito de crença imediatamente justificada. Além disso, o interesse de Alston em manter uma visão “liberal” acerca do imediatamente justificado vincula-se à sua defesa da possibilidade do conhecimento imediato e do fundacionismo, como veremos nas seções a seguir.

1.11. Alston e sua Defesa da Possibilidade do Conhecimento Imediato

Como já foi dito, crenças diretamente justificadas são aquelas que não precisam do apoio de outras crenças ou conhecimentos para manter seu *status* de epistemicamente justificadas. Alston adverte-nos para jamais confundir uma crença justificada de modo direto com uma crença injustificada. Nessa confusão tendem a cair aqueles que confundem a justificação epistêmica com a mera atividade de se aduzirem argumentos, evidências, razões, ou coisa que o valha para explicar os porquês de se acreditar em algo. Como Alston pretende ter mostrado exaustivamente ao longo de sua obra, esta confusão ignora o fato óbvio que alguém pode estar justificado em crer em algo sem dar razões para isso, ou mesmo sem ser capaz de fazê-lo.

Candidatos potenciais a fontes de justificação imediata são os seguintes (os quais nem todos são aprovados por Alston): experiências, a própria verdade da crença, o fato de esta ser entendida, a geração da crença por certos mecanismos ou processos etc. Crenças que tenham potenciais justificadores desses tipos são candidatas a serem diretamente justificadas ou, caso venham a constituir-se conhecimento, são candidatas a *conhecimento imediato*. Por exemplo, “nenhuma proposição é verdadeira e falsa” e “ $2 + 3 = 5$ ” são proposições que poderiam, em tese, se qualificar como conhecimento imediato. Incluem-se nesta lista os conhecimentos acerca dos próprios estados de consciência do sujeito, tais como: “sinto-me aliviado” e “estou pensando sobre as próximas férias de verão” [Alston (1989a, p. 59)].

Alston (1989a, p. 62-64) examina quatro argumentos contra a possibilidade do conhecimento imediato, apresentados brevemente a seguir. Seu objetivo é refutar tais argumentos e, com isso, reforçar sua defesa em favor da possibilidade do conhecimento imediato.

O primeiro argumento é o seguinte. Supõe-se que o conhecimento imediato esteja associado, necessariamente, à infalibilidade (impossibilidade de erro), à incorrigibilidade

(impossibilidade de refutação) ou à indubitabilidade (impossibilidade de dúvida) (*vide* definições mais exatas destes termos na próxima seção). Procura-se, então, mostrar que nenhuma de nossas crenças goza de tais propriedades, concluindo-se, enfim, que o conhecimento imediato não pode ocorrer. Alston, porém, discorda da primeira premissa. Ou seja, para ele, nada há no conceito de conhecimento imediato que o obrigue a ser aplicado a crenças que não possam estar erradas, que não possam ser refutadas ou às quais não caiba dúvida.

Um segundo tipo de argumento começa por supor que um conhecimento, para ser imediato, deva ser independente de qualquer outro conhecimento. Em seguida, mostra-se que tal independência não existe para, por fim, concluir-se que não pode haver conhecimento imediato. Entretanto, Alston discorda da primeira premissa e procura mostrar que há formas de dependência entre conhecimentos plenamente compatíveis com o conhecimento imediato. Suponha que a existência de *p* dependa de conhecimentos prévios acerca de certo conceito *P*, que constitui parte essencial do conteúdo de *p*. Mas a posse de *P* é uma condição direta apenas para a existência de *p* – digamos, *p*: “*x* é *P*” –, sendo uma condição indireta para conferir *status* epistêmico positivo a *p*. Ora, “supor que as condições para a formação da crença são também condições de epistemização e, portanto, determinantes da escolha entre [epistemização] mediata e imediata, é confundir os níveis de questões”, ensina Alston (1989a, p. 62).

Um terceiro tipo de argumento contra a possibilidade do conhecimento imediato parte da premissa de que toda a crença somente possa ser avaliada epistemicamente com base em evidências ou razões e que isso seja incompatível com o conhecimento imediato. Novamente, Alston aponta uma confusão de níveis de análise implícita nesse raciocínio: dizer que uma crença tenha adquirido o *status* de conhecimento imediato não implica que ela não possa ser epistemicamente avaliada com base em evidências ou razões. Significa apenas que essa crença tenha necessariamente, como uma de suas fontes de justificação, algo não-proposicional em essência (tipicamente uma experiência do sujeito).

Finalmente, Alston analisa o que ficou conhecido na literatura como o “argumento de nível ascendente”: quando se considera qualquer suposto conhecimento imediato, verifica-se que são necessárias razões de nível mais elevado, relacionadas ao *status* epistêmico da crença-alvo, a fim de qualificar esta crença como conhecimento. Assim, continua o argumento, qualquer crença que venha a ganhar o *status* de conhecimento imediato necessariamente o fará por um argumento de nível epistêmico superior ao da crença-alvo. Por exemplo, um argumento que prove a confiabilidade do processo de formação da crença-alvo.

Ao responder ao argumento de nível ascendente, Alston não vê razões para supor que a obtenção de algum conhecimento imediato seja essencialmente uma questão de o sujeito prover razões de níveis epistêmicos superiores acerca de suas crenças. Há inúmeros contra-exemplos a isso. Por exemplo, posso saber imediatamente que alguém está decepcionado – ou seja, posso obter esse conhecimento sem apoiar-me em quaisquer outros conhecimentos ou crenças –, sem ser capaz de especificar as razões para sustentar o *status* epistêmico de minha crença. Para Alston, não há qualquer boa razão para se excluírem certas crenças comuns do nosso dia-a-dia do rol dos conhecimentos – inclusive dos conhecimentos imediatos – só porque não somos capazes de fornecer razões em apoio a essas crenças.

Há duas fontes de conhecimento direto que Alston dá destaque especial. A primeira são os estados mentais correntes do sujeito, o chamado *autoconhecimento*. A segunda, bem mais controversa, são as sensações do sujeito mediadas pelos órgãos dos sentidos (percepção sensorial). Dada a importância desses temas – autoconhecimento e percepção sensorial – para a epistemologia de Alston, estes serão analisados separadamente nas seções seguintes.

1.12. Um Caso Especial de Conhecimento Imediato: O Autoconhecimento e as Várias Modalidades de Acesso Privilegiado

O termo “autoconhecimento” tem sido usado, talvez impropriamente, para designar o acesso cognitivo que o sujeito tem de seus próprios estados mentais correntes.²⁵ Nesta classe, inclui-se a autoconscientização de sentimentos, desejos, imaginações, pensamentos etc. O acesso cognitivo do sujeito a esses estados é muitas vezes referido como “privilegiado”, no sentido em que o conhecimento que ele tem desse estado é superior ao conhecimento desse fato que esteja disponível a qualquer outra pessoa. Logo, reconhece-se uma superioridade epistêmica do sujeito referido em primeira pessoa, em relação a

²⁵ O uso deste termo parece impróprio, no atual contexto, porque, além de ser ambíguo à primeira vista (autoconhecimento é diferente de autoconsciência?), atribui de antemão um *status* de conhecimento a certas crenças (sobre os estados mentais conscientes do sujeito) cuja justificação epistêmica pode ser problematizada, conquanto a tradição as tenha consagrado como conhecimento. Entretanto, como é típico dos pensadores sérios, Alston prefere mais meditar sobre o conteúdo dos conceitos filosóficos do que disputar com uma tradição estabelecida acerca do uso desta ou daquela expressão. Por esta razão, ele prefere esforçar-se para dar um significado claro a termos como “autoconhecimento”, “justificação” etc. do que se arriscar a cair na ilusão de achar que, simplesmente mudando esses termos, os seus respectivos conteúdos seriam revelados, como num passe de mágica.

proposições que lhe atribuam estados mentais, dado que ninguém mais esteja relacionado de maneira privilegiada com essas proposições.

A associação dos “dados imediatos da consciência” com o autoconhecimento é freqüente. Alguns chamam o autoconhecimento de “imediato” por acreditarem que, quando o sujeito se dá a conhecer seus próprios estados mentais, não existiriam elementos espaço-temporais em uma cadeia causal mediadora entre o sujeito e algum objeto externo, como no caso da percepção sensorial. No autoconhecimento, seria como se o objeto do conhecimento se confundisse com o próprio estado mental do sujeito, sem qualquer mediação causal entre objeto e sujeito. Todavia, Alston reluta em considerar o autoconhecimento como imediato em um sentido causal, porque não se sabe o suficiente sobre o processo de formação dos estados mentais subjetivos, a ponto de se poder afirmar com segurança a inexistência de uma cadeia causal composta por elementos espaço-temporais. Ao invés disso, Alston (1989a, p. 269) caracteriza o conhecimento imediato como aquele “não-baseado em outros conhecimentos e crenças justificadas”.

Em seu artigo *Varieties of Privileged Access* [Alston (1989a), p. 249-285], o primeiro artigo de Alston inteiramente dedicado a um tema epistemológico, nosso autor pretende fornecer uma visão panorâmica dos diversos modos de acesso privilegiado e de suas interrelações, com o intuito de sustentar a legitimidade de algumas formas de acesso cognitivo direto do sujeito em relação a seus estados mentais e, por conseguinte, defender o *status* epistêmico geral das *crenças sobre os estados mentais correntes de primeira pessoa* (CEMCPP).

Registre-se, de passagem, que Alston tem como certo que as CEMCPP sejam paradigmas de crenças justificadas, a ponto de julgar duvidoso que as objeções de Gettier atinjam o tipo de conhecimento que o sujeito tem de seus próprios estados mentais [cf. Alston (1989a, p. 260)]. Isso a despeito de, em outras áreas (percepção sensorial, testemunho etc.), os casos *à la* Gettier poderem disseminar o ceticismo quanto à possibilidade do conhecimento. Não obstante, Alston não se fecha à possibilidade de o sujeito autoenganar-se em relação a vários de seus estados mentais.²⁶

²⁶ Na literatura filosófica de língua inglesa anterior a Alston, o autoengano é tematizado por Austin [1946] (1980, p. 97-98). Contra John Wisdom, Austin parece endossar a possibilidade de o sujeito enganar-se em relação a enunciados de sensação como “estou sentindo dor”. Ou seja, o sujeito poderia proferi-los sem saber se são corretos. Isso porque, muito do que sentimos padece de uma falta de nitidez para nós próprios. Em parte, isso se deve ao fato de que, muitas vezes, carecemos de maestria com respeito ao uso da linguagem, em parte ao fato de a linguagem natural ter deficiências congênitas

Inicialmente, caracteriza-se um grupo de propriedades “mais fortes” de acesso privilegiado do sujeito em relação às proposições de atribuição de estados mentais ao próprio sujeito. Tais propriedades são a *infalibilidade* (impossibilidade lógica de S crer na verdade de suas CEMCPP, sem saber que sejam verdadeiras), *onisciência* (impossibilidade lógica de as CEMCPP de S serem verdadeiras, sem que S saiba disso), *indubitabilidade* (impossibilidade lógica de S crer na verdade de suas CEMCPP e, ao mesmo tempo, ter fundamentos para duvidar de que sejam verdadeiras) e *incorrigibilidade* (impossibilidade lógica de S crer na verdade de suas CEMCPP e, ao mesmo tempo, outra pessoa mostrar que sejam falsas).

Não obstante, em face da possibilidade de várias formas de autoengano – o que lança dúvidas sobre o sujeito possuir “imunidades epistêmicas fortes” com relação a suas crenças introspectivas –, Alston lança-se à formulação de modalidades mais fracas de acesso privilegiado, como a *autogarantia*. Alston (1989a, p. 273) define a autogarantia do seguinte modo: “cada pessoa está de tal forma relacionada a proposições que atribuam estados mentais correntes a si própria, que é *logicamente impossível* para ela crer que tais proposições sejam verdadeiras, sem que essa pessoa esteja justificada nisso”. [Grifos nossos].

A autogarantia não acarreta a verdade da crença-alvo p ($p \in \text{CEMCPP}$), mas apenas o *status* de justificação epistêmica do portador dessa crença. Por isso, a autogarantia é compatível com o autoengano em relação às crenças introspectivas, ao mesmo tempo em que tem o mérito de definir bem um tipo “fraco” de acesso privilegiado do sujeito com respeito a seus estados mentais.

Nas definições de autogarantia e das propriedades mais fortes de acesso privilegiado (incorrigibilidade, infalibilidade, onisciência, indubitabilidade), aparece a expressão “logicamente impossível”. Para Alston, essa expressão não é de modo algum necessária àquelas definições, porquanto ele mostra que versões ainda mais fracas do que a autogarantia poderiam ser conseguidas substituindo-se, nas citadas definições, a modalidade “logicamente impossível” por outros padrões modais, tais como “normativamente impossível” ou “nomologicamente impossível”. Em geral, é possível expandir a lista de tipos de acesso privilegiado “modulando” os termos da conexão entre as CEMCPP e o seu tipo de acesso.

para expressar certos estados mentais. Pode haver até mesmo casos de sentimentos complexos, que o sujeito mal pode reconhecer e descrever por meio de certos termos (por exemplo, o que significa dizer que eu sinto enfado, melancolia, *spleen*?). Em casos assim, o sujeito só pode reduzir a possibilidade de se autoenganar com respeito a seus estados mentais correntes à custa de uma crescente vagueza das expressões usadas para descrever esses estados.

Assim, alguns tipos básicos – infalibilidade, onisciência, indubitabilidade, incorrigibilidade e autogarantia – podem ser multiplicados de acordo com outros padrões modais, que não a necessidade lógica. Eis um exemplo de como a autogarantia poderia ser reexpressa numa modalidade diferente da apresentada na definição dada acima: “cada pessoa está de tal forma relacionada a proposições que atribuam estados mentais correntes a si própria, que é pragmaticamente impossível para ela crer que tais proposições sejam verdadeiras, sem que essa pessoa esteja justificada nisso.” Nesta versão, ao invés de se falar de uma impossibilidade lógica de se desconectar a crença na verdade das CEMCPP da justificação da mesma, opta-se por uma conexão mais fraca, de natureza pragmática: o sujeito não pode engajar-se na atitude de compromisso com (a verdade de) suas CEMCPP, sem estar justificado nessa atitude.

A idéia é que, por meio da flexibilização dos citados padrões modais, multipliquem-se as variedades de acesso privilegiado do sujeito em relação aos seus estados mentais, de modo que o analista possa ter uma idéia mais clara do “território conceptual” associado ao autoconhecimento. Isso é muito importante, sobretudo quando se leva em conta que as críticas ao acesso privilegiado muitas vezes pecam por deixarem de apreciar a variedade de formas em que tal acesso pode ser expresso.

1.13. O Fundacionismo

O tema do conhecimento imediato liga-se estruturalmente ao do fundacionismo. Este é um dos aspectos centrais do que Plantinga (1990) chamou de “a tradição legada à epistemologia anglo-americana”, tradição que se constitui de várias tendências entrecruzadas: deontologismo, evidetismo, fundacionismo e internismo.

O fundacionismo é uma doutrina epistemológica que visa explicar como se organiza a estrutura de crenças de um sujeito racional. Assume-se que este tenha um conjunto de crenças diretamente justificadas – as *fundações* da estrutura, também chamadas de “crenças básicas” – sobre as quais devem se apoiar todas as outras crenças. As crenças não pertencentes às fundações (crenças superestruturais) serão organizadas em níveis superiores às crenças básicas, e serão justificadas mediatamente, de tal modo que uma cadeia de justificação que parta de uma crença superestrutural encontre seu término em uma crença básica, imediatamente justificada. Assim, mantém-se a unidade de todo o sistema das crenças do sujeito.

De acordo com o modelo fundacionista, o sistema doxástico de um sujeito racional assemelhar-se-ia, a uma estrutura de árvore – isto é, espécies de conjuntos de pontos ligados, conforme uma função específica –, tal que os pontos da árvore correspondam às crenças do sistema. A árvore que representa a estrutura epistêmica de um sujeito racional, de acordo com o fundacionismo, assemelha-se a uma árvore de dedução lógica. Contudo, ao contrário desta, trata-se de uma árvore que não tem necessariamente um único princípio (uma única crença como fundamento de toda a estrutura), mas pode ter vários princípios, dos quais partirão caminhos que chegarão a cada uma das crenças que compõem a estrutura atual do sujeito em questão. A Figura 1 ilustra graficamente a estrutura epistêmica de um agente racional, segundo os princípios do fundacionismo clássico.

Figura 1 – Modelo de Estrutura Epistêmica Fundacionista.

Dois problemas se destacam numa análise epistemológica do fundacionismo. O primeiro, diz respeito aos critérios para uma crença credenciar-se a participar da superestrutura. Em geral, diz-se que uma crença não-básica tem de se apoiar (basear-se), em última instância, sobre uma ou mais crenças básicas. A “relação de apoio” entre crenças é concebida de maneiras várias na literatura. A mais difundida é a interpretação *evidentista* dessa relação, segundo a qual crenças não-básicas são aceitáveis tão-somente se forem baseadas em provas, em indícios concretos ou genericamente, em “evidências”. Entretanto, muitas questões permanecem em aberto, por exemplo: em que consistem tais evidências?

Certamente isso incluiria inferências válidas de natureza dedutiva, indutiva, talvez abdutiva, ... e o que mais?

Enfim, o primeiro problema que salta aos olhos na análise do fundacionismo consiste em caracterizar claramente a natureza das relações entre as crenças componentes da estrutura epistêmica de um sujeito racional, notadamente as relações entre crenças de níveis distintos. Em outros termos, trata-se de explicar o que faz com que a superestrutura de crenças se constitua a partir de dada infra-estrutura – isto é, de um conjunto de crenças básicas. Nesta questão, os defensores do fundacionismo normalmente admitem haver processos inferenciais, tipicamente de natureza dedutiva ou indutiva, capazes de “transferir” a justificação – ou o *status* epistêmico positivo, como quer que se o denomine – das fundações para a superestrutura. Todavia, essa fórmula não é suficiente, pois não dá conta da imensa variedade de tipos de crenças e de suas múltiplas relações genericamente inferenciais, na estrutura epistêmica de um indivíduo. Alston não se pronuncia definitivamente sobre essa questão, reconhecendo apenas a necessidade de estudos mais aprofundados sobre o assunto. Na verdade, surpreendentemente, esse não parece ser um problema que tenha levado nosso autor a envidar maiores esforços, no sentido de se chegar a uma visão mais clara dos limites e potencialidades do fundacionismo.

O segundo problema do fundacionismo a ser destacado nesta seção atinge “em cheio” as preocupações de Alston. Trata-se de achar critérios para que uma crença faça parte das fundações da estrutura epistêmica do sujeito. Já se disse que as crenças básicas têm de ser imediatamente justificadas; contudo, não é de modo algum consensual na literatura que esta propriedade seja suficiente para que se tenha uma crença propriamente básica. Outras propriedades, como a incorrigibilidade, indubitabilidade ou infalibilidade são frequentemente invocadas, isoladamente ou em conjunto, como condições adicionais para que uma crença faça parte das fundações. Além disso, ampla é a discussão sobre os tipos de crenças que figurariam na base de um sistema doxástico (crenças perceptuais, sobre os estados mentais correntes do sujeito, de memória, etc.).

Há uma dependência intrínseca do fundacionismo para com a justificação direta. A viabilidade daquele depende desta. Por isso, uma crítica forte à possibilidade da justificação direta é potencialmente letal ao fundacionismo. Nos ensaios intitulados *Two Types of Foundationalism* (1976) [In Alston (1989a), p. 19-38], *Has Foundationalism Been Refuted?* (1976) [In Alston (1989a), p. 39-56] e *What’s Wrong with Immediate Knowledge?* (1983) [In

Alston (1989a), p. 57-78], Alston defende uma versão moderada de fundacionismo e procura refutar todas as críticas conhecidas ao fundacionismo (ao menos em sua versão fraca) e ao conhecimento (justificação) imediato.

O chamado *argumento do regresso* serve de apoio à proposta fundacionista de Alston. O argumento pode ser assim enunciado [cf. Alston (1989a, p. 53-54)].

Suponha que estejamos tentando determinar se *S* está mediatemente justificado em aceitar *p*. Para isso, ele terá de estar justificado em aceitar outras proposições *q*, *r*, ... adequadamente relacionadas a *p* (de modo a constituírem um fundamento adequado para *p*). Digamos que se identificou um conjunto de tais proposições aceitas por *S*. Então, ele estará justificado em crer em *p* tão-somente se estiver justificado em aceitar cada uma daquelas proposições. E, para cada uma destas proposições *q*, *r*, ..., que *S* não esteja imediatamente justificado em aceitar, ele só estará justificado em relação a estas, se estiver justificado em aceitar outras proposições que estiverem adequadamente relacionadas àquelas [*q*, *r*, ...]. E para cada uma dessas últimas proposições... Logo, ao tentarmos dar uma resposta definitiva à questão original, seremos levados a construir uma estrutura de árvore mais ou menos extensa, na qual a crença original e todas as outras crenças supostamente justificadas mediatemente formam um nó de onde partem um ou mais ramos, de tal forma que cada ramo é uma parte de algum ramo que brota da crença original. Mas a pergunta é: que forma tem de assumir a estrutura para que *S* esteja mediatemente justificado em aceitar *p*? Para cada ramo, há as seguintes formas possíveis: a) O ramo termina numa crença justificada imediatamente; b) Ele termina em uma crença injustificada; c) A crença *p* ocorre em algum ponto (após a origem), tal que o ramo forme uma volta [*loop*]; d) O ramo prossegue infinitamente. O argumento é que a crença original será mediatemente justificada se e somente se cada ramo assume a forma (a).

A proposta fundacionista de Alston é denominada por este autor de “fundacionismo mínimo” e sua tese principal pode ser assim formulada, conforme Alston (1989a, p. 42): “Toda crença mediatemente justificada ergue-se sobre a base de uma estrutura de árvore (mais ou menos) multiplamente ramificada, em cuja extremidade de cada ramo existe uma crença imediatamente justificada.”

A tese do fundacionismo mínimo nada afirma sobre as fundações que não seja sobre a necessidade de elas serem imediatamente justificadas. Não se atribui a elas infalibilidade, incorrigibilidade, indubitabilidade, autojustificação, autoevidência, certeza etc., tampouco se afirma que elas sejam compostas por crenças formadas por este ou aquele processo de formação de crenças (percepção sensorial, memória, introspecção etc.). Além disso, em princípio, dizer que alguém esteja imediatamente justificado em aceitar *p* nada tem a ver com a possibilidade de alguém mostrar (sob quaisquer circunstâncias) que *p* – ou seus fundamentos – goze de um bom *status* epistêmico. Logo, as críticas ao fundacionismo mínimo terão de ser dirigidas à *justificação imediata* e deverão considerar a “indefinida pluralidade de epistemizadores imediatos”. Como vimos na Seção 1.11, Alston examina

alguns argumentos contra a possibilidade do conhecimento imediato, mais encontradiços na literatura, e acha que todos deixam muito a desejar.

1.14. Teoria da Percepção Sensorial

Em seções anteriores, vimos que o autoconhecimento é tido por Alston como uma forma de conhecimento direto ou imediato, isto é, algo que não se apóia essencialmente sobre outras crenças ou conhecimentos do sujeito. Além disso, o autoconhecimento pode ser uma forma de conhecimento *autônomo*, ou seja, um tipo de conhecimento em que há dependência lógica entre a verdade e a justificação. No que se refere às crenças sobre estados mentais correntes de primeira pessoa, ao menos nos modos de acesso privilegiado mais fortes (infalibilidade, onisciência, incorrigibilidade e indubitabilidade), tem-se conhecimento autônomo. Há, porém, uma forma de conhecimento direto que não é de modo algum autônomo, no sentido antes explicitado. Trata-se do conhecimento perceptual. Nesta seção, analisaremos um tópico dos mais importantes na filosofia de William Alston: a epistemologia da *percepção sensorial*.

Há tempos, a epistemologia da percepção tem motivado o debate filosófico, no âmbito da filosofia analítica anglo-americana e alhures. Alston mantém-se engajado neste debate, a ponto de se poder afirmar que a percepção desempenha um papel importante na articulação de várias partes de sua obra, sendo o principal elo de ligação entre a epistemologia e a filosofia da religião alstonianas [*vide* Perceiving God – Alston (1991)].

Com o intuito de elucidar o conceito de percepção, Alston [(1990); (1991); (1999); (2005a) e (2005b)] defende a *teoria da aparição* ²⁷, segundo a qual, dizer que o sujeito S percebe o objeto *x* é simplesmente dizer que *x* aparece a S. Essa relação de aparição de *x* a S é tida como essencialmente intuitiva [Alston (1990, p. 95)]; irreduzível, não-analisável e não-conceptual [Alston (1999, p. 183-184)]; e de natureza não-representativa ou não-intencional [Alston (2005b)] ²⁸. Em outras palavras, a percepção consiste, de modo

²⁷ A teoria da aparição [theory of appearing] é às vezes conhecida como teoria da relação múltipla de aparição e foi defendida por vários autores antes de Alston. Entre eles, destacam-se [*apud* Alston (1990, p. 74)]: Prichard (1909, cap. 3); Moore (1922, pp. 244-247) e Barnes (1944-45), entre outros.

²⁸ Alston (2005b, p. 259) chama de “representacional” qualquer teoria da percepção que se baseie na visão geral “de que todos os estados e processos mentais são *intencionais*, no sentido de terem a função de *representar* algo” (grifos meus). Em geral, na tradição fenomenológica inaugurada pelos trabalhos de Brentano, Husserl, Scheler e outros, a intencionalidade é tida como o ato essencial da

absolutamente fundamental, na *aparição* de um objeto a uma consciência possível. O termo “aparição” é tomado em seu sentido comum, para indicar o surgimento do objeto ao sujeito, sem a mediação de qualquer conceito, juízo, raciocínio ou representação, conquanto isso não impeça que o ato perceptivo seja tipicamente seguido da formação de crenças.²⁹

É conveniente insistir no caráter essencialmente *relacional* da experiência perceptual, no contexto da teoria da aparição. Essa experiência é irredutivelmente relacional, no sentido em que um pólo da relação é o sujeito (ou sua consciência) e o outro pólo é o objeto externo. Nesse aspecto, há forte contraste entre a teoria da aparição, por um lado, e a teoria do dado sensível e a teoria adverbial, por outro. Para estas, a experiência perceptual está totalmente “dentro” do sujeito, ao contrário da teoria da aparição, que concebe a experiência perceptual como intrinsecamente dependente de uma relação em que um dos pólos é um objeto externo. Nas palavras de Alston (2005a, p. 181), “quando percebo um objeto (usualmente um objeto externo), o próprio objeto apresenta-se a mim de modo assim ou assado, aparece-me desta ou daquela maneira. Parece vermelho, granuloso, áspero ou como uma macieira. A experiência perceptual é constituída pelo objeto que aparece deste ou daquele modo.”

Alston sustenta que a teoria da aparição seja a única capaz de conciliar certas intuições básicas sobre a percepção, expressas na linguagem natural e no senso comum, com o fornecimento de elementos analíticos adequados para tratar o problema da *justificação epistêmica das crenças perceptuais*. Um modo de se encaminhar a solução desse problema é começar apreciando a estrutura complexa do processo perceptual ou da relação perceptiva, em que se articulam: a) o sujeito (S); b) seu estado de consciência; e c) o objeto (x). Essa complexidade é corroborada em parte pela possibilidade de classificação da percepção em

consciência no sentido de esta “constituir” seu próprio conteúdo. Nesse quadro, o ato da percepção sensorial nada mais é do que uma das inúmeras modalidades de que se reveste a intencionalidade e pode ser interpretado como um tipo de representação do objeto pela mente. Em particular, a teoria representacional da percepção afirma que o caráter fenomênico da experiência perceptual consiste em representações que podem ser de objetos não-existentes e em representações que se dão em contextos referencialmente opacos, ou seja, sujeito pode representar x como ϕ , sem representar y como ϕ , mesmo que $x = y$. [Cf. Alston (2005b, p. 268)]. O conceito de aparição no qual Alston centra sua abordagem da percepção contrapõe-se a essa noção de intencionalidade, porquanto, para a teoria da aparição, “ x aparece como ϕ a S acarreta que x exista” e que “se x aparece como ϕ a S e se $x = y$, então y aparece como ϕ a S”. [Cf. Alston (2002a, p. 72-73)].

²⁹ Na Seção 1.15, ofereceremos um quadro mais completo do posicionamento de Alston em defesa do “realismo direto” subjacente à possibilidade de uma aparição não-conceitual de um objeto ao sujeito. A exposição mais pormenorizada do realismo alstoniano é necessária, porquanto este é esteio de parte substancial da epistemologia de Alston.

várias modalidades (direta, indireta, reconhecimento perceptual indireto) [Alston (1991, p. 21-22)] e também pela dinâmica e pela pluralidade dos modos como S pode perceber x . Em particular, esses modos podem ser bastante afetados pelas crenças e esquemas conceptuais do sujeito, ainda que a essência da relação perceptual – a aparição de x a S – não seja redutível a tais crenças e esquemas. O sujeito pode conceituar, descrever ou representar sua experiência perceptual de vários modos: fenomênico, comparativo, doxástico ou epistêmico [Alston (1991, p. 44-45)]. A partir da conceituação da experiência perceptual, podem formar-se as *crenças perceptuais*. No campo da teoria da aparição, uma crença perceptual é aquela que é sobre um objeto percebido x e, além disso, baseia-se, ao menos parcialmente, sobre uma experiência perceptual de x [cf. Alston (2005a, p. 181)].

A aplicação de conceitos perceptuais – simples ou complexos – se dá sobre um conjunto de aspectos fenomênicos “brutos” da experiência perceptual. Tais dados brutos fenomênicos são pressupostos a qualquer ato de conceituação, representação ou articulação proposicional da experiência perceptual. Assim, no contexto da teoria da aparição, a formação de crenças perceptuais pressupõe logicamente uma experiência não-conceptual. Uma simples reflexão introspectiva sobre as nossas experiências sensoriais cotidianas parece corroborar essa tese. A representação do objeto percebido, de suas propriedades e relações, é uma etapa logicamente posterior à aparição; etapa esta em que intervêm os recursos conceptuais do “sistema doxástico-motivacional” do sujeito. É por isso que, para Alston (2005b, p. 282), não faz sentido dizer que uma experiência perceptual represente diretamente um estado de coisas. É mais razoável entender a dita experiência como uma “rica matriz de onde estados de coisas podem ser extraídos e representados conceitualmente por um sistema de recursos conceptuais”. A natureza desse “sistema de recursos conceptuais” ou “sistema doxástico-motivacional” do sujeito ficará mais clara quando abordarmos o conceito de prática doxástica, no Capítulo 2.

Por ora, é preciso esclarecer mais um tópico associado à formação das crenças perceptuais em geral e às suas condições de justificação. Trata-se do que se pode chamar de *princípio da justificação imediata das crenças perceptuais* [Alston (1991, p. 79)]: sendo x um objeto percebido e ϕ uma propriedade atribuível a este objeto, se minha crença de que x é ϕ for baseada, ao menos em parte, na experiência de que x aparece como ϕ em minha experiência perceptual, então essa experiência contribuirá positivamente para a justificação dessa crença. Em outras palavras, se o objeto x parece ϕ a S (ϕ pode ser uma propriedade simples como

“vermelho” ou complexa como “como um computador”), então é razoável supor que isso forneça alguma credibilidade (justificação), ao menos *prima facie* – isto é, desde que não haja fortes razões para crer que x não seja ϕ –, de que x seja ϕ (a crença “ x é ϕ ”).

O princípio da justificação imediata das crenças perceptuais justifica-se porque, de acordo com o realismo direto pressuposto à teoria da aparição, *o objeto constitui parte do caráter da própria experiência perceptual*. Não obstante, a justificação de uma crença gerada com base numa experiência perceptual é justificada apenas provisoriamente, ou seja, até que a verdadeira natureza da experiência (genuína, alucinatória etc.) seja conhecida pelo sujeito. É a esse caráter provisório da justificação epistêmica, dependente do eventual acesso do sujeito a “considerações contrárias à crença-alvo”, que Alston se refere quando fala de “justificação *prima facie*”.

1.15. O Realismo da Percepção Sensorial

Alega-se com frequência que não há modo de se apreender a realidade que não seja um modo de conceitualização, “proposicionalização” ou julgamento dessa mesma realidade. Segundo essa visão, não se pode dizer propriamente que o valor de verdade de um portador de verdade seja determinável pela comparação (correspondência, adequação etc.) deste – ou de suas partes – com a realidade pura e simples. Os defensores dessa idéia criticam o pressuposto de que haja um “fato sólido”, diretamente dado aos sentidos humanos, ao qual possam se ajustar nossos pensamentos. No lugar desse suposto “fato sólido”, o que existe na verdade é outro juízo ou conjunto de juízos. Assim, o reconhecimento de um objeto físico e a predicação acerca dele requereria a apreensão do conceito desse objeto. Como Alston se posiciona frente a essa visão genericamente idealista?

Em primeiro lugar, ele insiste que a *apresentação sensorial*, mesmo que não ocorra sozinha, seja um elemento do processo de cognição perceptual, e que este elemento seja ontologicamente distinto de qualquer tipo de conceitualização ou juízo. É intuitivamente claro que ver alguma coisa é bem diferente de aplicar conceitos a essa coisa ou de lhe predicar algo. Senão, Alston propõe o seguinte experimento simples.

Feche seus olhos, e pense sobre as coisas e pessoas à sua volta. Lembre-se de como elas são, forme juízos sobre elas, especule sobre como serão amanhã, perscrute de onde vieram, e assim por diante. Então, abra seus olhos. Há uma enorme diferença em sua consciência cognitiva antes e depois da experiência de abrir os olhos. Qual é a diferença? Ela é colocada de maneira muito feliz dizendo-se que, quando você abre seus olhos, aquelas coisas e pessoas *apresentam-se* à sua consciência, conquanto antes não estivessem presentes [à sua consciência]. É este elemento de *apresentação perceptual* que faz a diferença. (...). [cf. Alston (1996a, p. 93), grifos meus].

Por conseguinte, à noção de que “perceber x é conceptualizar x ”, Alston contrapõe a noção realista de que “perceber x é ter x aparecido à consciência”. Ele apela para a intuição mais próxima ao senso comum para distinguir essas duas noções (a experiência do fechar e abrir os olhos) e para defender que a noção correta de percepção seja definida apenas pela noção de “aparição”.³⁰

Em segundo lugar, Alston acusa os anti-realistas (idealistas) de se equivocarem quando afirmam que *reconhecer um objeto sensorial* é equivalente a *se engajar em uma atitude judicativa referente a este objeto*. Para Alston, a perspectiva idealista desconsidera precipitadamente a possibilidade de, no nível dos dados de entrada do processo formador de crenças derivadas da percepção sensorial, haver uma apreensão direta de objetos, ainda que, no nível dos resultados (*outputs*) do processo, conceitos e juízos estejam presentes necessariamente. É como se a perspectiva idealista deixasse de apreciar a estrutura complexa do processo de formação da crença perceptual e, confundindo as diferentes etapas desse processo, reduzisse toda a apreensão do objeto da percepção ao ato de conceptualização ou de judicação pelo sujeito.

Alston não nega que a percepção de seres humanos seja, na prática, pesadamente carregada de conceitos. Todavia, ele nega, em consonância com a teoria da aparição, que a experiência perceptual seja desprovida de qualquer componente cognitivo não-conceptual. A aparição de x a S como ϕ é precisamente esse componente não-conceptual, que distingue a percepção sensorial de outros modos de cognição, como a memória, o juízo, o raciocínio, a especulação e outras formas de pensamento abstrato.

³⁰ Para Alston, é intuitivamente claro que perceber um objeto é tê-lo “aparecido” à consciência. Isso é muito diferente de conceituar, descrever, imaginar, interpretar, predicar, recordar ou representar o objeto. Portanto, qualquer teoria que pretenda reduzir a experiência perceptual a quaisquer destes atos intelectuais (conceituar, descrever etc.) terá de ser forte o suficiente para superar uma crença sobremaneira arraigada no senso comum, a saber, a crença de que “percebo algo quando algo aparece para mim”.

Alston crê que a formação de conhecimento perceptual de fatos se dê mediante *interação* entre a mencionada apreensão direta e a aplicação de esquemas conceptuais ao substrato sensorial apreendido diretamente.³¹ De acordo com a teoria da aparição, o dado experiencial distingue-se claramente das crenças formadas a partir da aplicação de esquemas conceptuais do sujeito sobre aquele dado experiencial. Obviamente, a linguagem usada para descrever o conteúdo de uma experiência sensorial depende do próprio esquema conceptual acerca do(s) objeto(s) físico(s) subjacente(s) a essa experiência. Essa relação entre a descrição do conteúdo experiencial e o objeto subjacente foi chamada por um intérprete de Alston [McLeod (1993, p. 28)] de “conexão lingo-conceptual” (*lingo-conceptual link*).

Alston parece assumir que, em qualquer prática perceptual vigora a referida conexão lingo-conceptual. Isso não impede qualquer pessoa de perceber genuinamente realidades externas à sua consciência, tampouco impede de se auferirem novas informações sobre essas realidades. Um mesmo esquema conceptual pode gerar e formular um número indefinido de informações em face de uma dada experiência perceptual.

Fica mais claro agora o significado de se conceber a percepção em termos realistas. Se, por um lado, é certo que a percepção nos ponha em contato com certos segmentos da realidade (ambiente físico, por exemplo) cuja constituição ontológica independa dos esquemas conceptuais humanos, por outro, também é certo que a formação das crenças perceptuais dependa de tais esquemas (e não poderia ser de outra forma).

O aspecto não-conceptual da experiência perceptual é considerado o mais básico, no sentido de qualquer ato de aplicação conceitual ter de pressupor logicamente aquele aspecto não-conceptual. Por exemplo, uma árvore pode estar presente à minha consciência mesmo que eu não a conceba como árvore. Todavia, se eu chegar a formar a crença de que vejo uma árvore, então se terá feito presente à minha consciência um determinado complexo experiencial sensorial sobre o qual terá sido aplicado o conceito de árvore. Em um contexto de realismo direto, esse “complexo experiencial sensorial” constitui o aspecto não-conceptual da experiência e nada mais é o próprio objeto que se apresenta diretamente à consciência do

³¹ A teoria realista da percepção, defendida por Alston, postula um tipo de apresentação do objeto ao sujeito caracterizado como “imediatidade mediata”, isto é, o objeto apresenta-se ao sujeito mediado por um estado de consciência, mas apresenta-se imediatamente, no sentido de não ser mediado por conceitos, juízos ou representações. A relação entre o estado de consciência do sujeito e o objeto *x* é caracterizada por Alston como uma “relação de encaixamento” (*nesting relationship*; vide Alston (1991, p. 22), em que *x* aparece a *S* através de um estado de consciência *E* (de *S*)).

sujeito. Sem a presença do objeto, não faria sentido conceituar coisa alguma na experiência perceptual.

Nesse contexto, uma confusão muito comum nas críticas a Alston deve ser logo desfeita. Trata-se da confusão entre o realismo direto no qual se baseia a teoria da aparição e o “realismo ingênuo”. Neste, os objetos sempre aparecem ao sujeito tal qual eles são. Trata-se de uma visão pré-teórica, segundo a qual o que nós percebemos é o objeto mesmo, *com suas propriedades e relações reais*. A principal diferença entre a teoria da aparição e o realismo ingênuo é que, para aquela teoria, o objeto não aparece necessariamente com suas propriedades e relações reais, mas tal aparição pode diferir da verdadeira natureza do objeto. É claro que o realismo ingênuo endossa o modo como o senso comum encara a percepção sensorial, a saber, como uma conscientização direta de um objeto externo ao sujeito. Nisto, a teoria da aparição e o realismo ingênuo estão de acordo. No entanto, a teoria não endossa qualquer tipo de *infalibilidade* dos juízos perceptuais. Ou seja, ela não é “ingênua” nesse sentido de conferir imunidades epistêmicas fortes às crenças perceptuais.

A distinção feita no parágrafo anterior é crucial para se entender a resposta de Alston à clássica “objeção da alucinação” ao realismo direto. Segundo esta objeção, o realismo direto da teoria da aparição – o objeto aparece diretamente ao sujeito – não provê qualquer base para se distinguir uma percepção genuína de uma alucinação, supondo que ambas as experiências sejam fenomenicamente indistinguíveis ao sujeito. Isso porque, em ambos os casos (alucinação e percepção), algo “aparece” à consciência.³² Ainda segundo essa objeção, faltaria à teoria da aparição uma restrição adicional capaz de individuar os legítimos casos de percepção de objetos externos ao sujeito.

Como a visão do realismo direto da percepção pode ser defendida contra a clássica “crítica da alucinação”? Ao diferenciar o seu realismo direto do realismo ingênuo – este sim, vulnerável à crítica da alucinação –, Alston introduz uma cláusula do seguinte tipo: a apreensão direta de um objeto físico pelo sujeito não implica a infalibilidade do juízo perceptual decorrente da experiência perceptual. Tudo o que se afirma é a razoabilidade da suposição de que o modo como as coisas aparecem ao sujeito é um guia confiável, conquanto

³² As chamadas “teorias adverbiais da percepção”, segundo Alston (2005b, p. 256), procuravam acomodar a velha tese de que a experiência perceptual verídica pode não se distinguir fenomenicamente da alucinação. Nosso autor sustenta que esta tese – quase elevada ao *status* de um “primeiro princípio” da teoria da percepção desde o século XVII – funde-se num preconceito contra a possibilidade do realismo direto (a possibilidade de o sujeito perceber diretamente o objeto externo).

falível, acerca de como as coisas realmente são. Vale dizer, a apresentação direta de um objeto à consciência do sujeito é apenas a primeira etapa de um processo que culminará com a formação de uma crença cujo *status* epistêmico poderá ser questionado. Assim como, para Alston, certas crenças sobre os estados mentais correntes de primeira pessoa podem ser falíveis – por exemplo, “sinto uma comichão” ou “sinto-me neurastênico” (posso me enganar em relação ao que quero dizer com “comichão” ou “neurastênico”) –, com muito mais razão a teoria da aparição admite a possibilidade de geração de crenças perceptuais falsas. A possibilidade de erro ocorre a partir da aplicação dos esquemas conceptuais do sujeito aos *inputs* sensoriais, e em outras fases do processo formador de crenças. Assim, um *status* epistêmico positivo é, por assim dizer, “concedido provisoriamente” a uma crença perceptual, até que apareçam suficientes razões contrárias a esta crença. Em se revelando, de alguma forma, o caráter ilusório de sua experiência (alucinação, ilusão óptica, pós-imagem etc.), o sujeito terá o *status* epistêmico de sua crença imediatamente cancelado.

1.16. Considerações Finais

Neste primeiro capítulo, procurou-se fornecer uma visão panorâmica da epistemologia de William Alston, ao menos até aproximadamente o final da década de 1980. Mostrou-se que, até aquela época, o conceito de justificação epistêmica estava no centro das preocupações epistemológicas do autor. Ao mesmo tempo, buscou-se mostrar o modo pelo qual o conceito de justificação epistêmica se desenvolve na base de uma teia de noções interrelacionadas, onde se destacam certos pares de distinções, extensamente analisados ao longo deste capítulo. Entre os referidos pares de distinções nocionais, destacam-se: justificação deontológica – justificação verocondutiva; justificação de primeiro nível – justificação de níveis superiores; e, principalmente, justificação direta – justificação indireta.

No esforço de marcar a sua posição no debate filosófico, Alston tomou parte em discussões intrincadas no seio da comunidade filosófica de seu país. Em consequência do debate que se seguiu ao artigo de Gettier, Alston foi levado a defender uma posição crítica à visão tradicional do conhecimento definido como “crença verdadeira e justificada”. Em especial, nosso autor vê uma série de confusões conceituais na concepção de justificação epistêmica sobre a qual repousava aquela visão tradicional do conhecimento. A título de recapitulação, além da distinção fundamental entre justificação direta e indireta, Alston faz

distinção entre: o apoiar uma crença em determinado fundamento e o mero possuir evidências para se crer em algo; o estado e a atividade de justificação; a justificação de primeiro nível da de níveis superiores; a justificação deontológica e a justificação verocondutiva etc. Então, ele procura depurar a epistemologia dessas deficiências e, pelo menos até fins da década de 1980, Alston busca elaborar um conceito de justificação epistêmica que seja livre dos problemas identificados nas versões tradicionais desse conceito. Seu fim último, porém, não era construir um conceito que se ajustasse bem à dita concepção tradicional do conhecimento, mas simplesmente dar uma contribuição relevante para a teoria da justificação epistêmica.

Ao discutir o problema da justificação epistêmica, Alston (1989a, p. 105-106) propõe o seguinte conceito:

S está J_{eg} [isto é, justificado avaliativamente (verocondutivamente) com respeito aos fundamentos] em crer em p se e somente se o estado de S crer em p , tal como S sustenta p , é algo bom do ponto de vista epistêmico, no qual a crença p de S baseia-se em fundamentos adequados e S não tem razões canceladoras contrárias a p .

Na formulação acima, “ser algo bom do ponto de vista epistêmico” significa “contribuir para o principal propósito cognitivo do sujeito – maximizar o seu coeficiente de verdade (a razão entre o número de crenças verdadeiras e o número de crenças falsas)”. Por sua vez, “basear-se em fundamentos adequados” significa algo como “(a crença) ser produzida no sujeito por um mecanismo confiável, ou seja, um mecanismo que produza crenças provavelmente verdadeiras”. Finalmente, as citadas “razões canceladoras” são razões (argumentos, experiências, evidências etc.) a que o sujeito poderia ter acesso e que reduzem, para ele – eventualmente até o ponto de cancelarem –, a probabilidade de verdade da crença-alvo. Portanto, a formulação do conceito alstoniano de justificação epistêmica, uma vez explicados os seus termos técnicos, revela uma idéia muito simples: o sujeito estará epistemicamente justificado em crer em algo, se o modo como a crença for formada no sujeito – isto é, se aquilo no qual a crença se fundamentar – for razoavelmente indicativo da verdade dessa crença. Logo, diz-se que o sujeito está *epistemicamente justificado* em formar determinada crença, quando os fundamentos sobre os quais esta crença é apoiada apontam para uma conexão objetiva entre o conteúdo da crença e um conjunto de fatos no mundo. Nessas condições, diz-se que os referidos fundamentos são *adequados* ou *verocondutivos*.

Dada a proeminência que Alston atribui ao papel dos fundamentos de p em indicarem a verdade desta crença-alvo, essa concepção de justificação epistêmica pode ser

chamada de *verocondutiva*. A justificação verocondutiva distingue-se da chamada concepção *deontológica* da justificação epistêmica, segundo a qual, para o sujeito S estar justificado em crer em *p*, é necessário que S não descumpra certas normas epistêmicas relevantes ao crer em *p*. Um dos pressupostos subjacentes à concepção deontológica e, em geral, não aceito por Alston, é que o sujeito tenha algum grau de controle voluntário sobre a formação de suas crenças.

Prosseguindo em seu esforço de análise e reconstrução do conceito de justificação epistêmica, Alston diagnostica problemas particularmente agudos para a análise epistemológica quando se confundem certos conceitos e, em particular, quando se confunde a fundamentação imediata (direta) com a mediata (indireta). Ao que parece, desde os primórdios de suas reflexões sobre o tema, Alston preocupa-se em criticar a tese da exclusividade da fundamentação epistêmica mediata, ou seja, a tese segundo a qual uma crença somente pode se fundamentar sobre um conjunto de outras crenças ou conhecimentos, mas jamais sobre observações puras ou experiências. Ao criticar esta tese, Alston também critica a visão de que a justificação epistêmica se restrinja à justificação indireta, isto é, a justificação com base apenas em argumentos, conhecimentos, crenças justificadas, razões e coisas do gênero. Na verdade, a defesa da possibilidade de fundamentar e de justificar crenças diretamente é uma constante no pensamento de Alston. A defesa do *epistemicamente direto* viria a ter um papel crucial em sua teoria da percepção – sintetizada na noção de aparição direta de um objeto ao sujeito – e na defesa do fundacionismo.

O fundacionismo, na condição de modelo organizacional da estrutura epistêmica (sistema total de crenças) do sujeito, está intrinsecamente relacionado ao *internismo*, pois interessa saber, antes de tudo, como se organizam as crenças que estão sob a alçada cognitiva do sujeito, ou seja, crenças de alguma forma “internas” ao sujeito. Além disso, a viabilidade do fundacionismo depende da viabilidade da fundamentação epistêmica direta, o que Alston procura mostrar com o chamado “argumento do regresso”, segundo o qual é impossível justificar uma crença indiretamente, a menos que a cadeia de justificações encontre seu termo em uma crença justificada imediatamente. A formulação específica de nosso autor em relação ao fundacionismo foi batizada de “fundacionismo mínimo”, a fim de contrastá-la com as versões mais clássicas – e mais fortes – do fundacionismo.

O fundacionismo de Alston é dito “mínimo” por procurar se comprometer o mínimo possível com as propriedades dos fundamentos da estrutura epistêmica do sujeito. Não se afirma, por exemplo, que tais fundações tenham de ser constituídas exclusivamente

por crenças autoevidentes, infalíveis, indubitáveis ou coisas do gênero. A única restrição do fundacionismo mínimo é que as ditas fundações se constituam de crenças fundamentadas e justificadas de modo direto. Portanto, o fundacionismo mínimo é bastante “liberal” quanto às condições de admissão das *fundações* de uma estrutura epistêmica racional, abrindo com isso a possibilidade de admissão de uma pluralidade de epistemizadores (justificadores) imediatos.

O fundacionismo mínimo de Alston encontra um exemplo paradigmático em sua doutrina acerca do *autoconhecimento* do sujeito em relação a seus próprios estados mentais. Os estados mentais conscientes do sujeito (imaginações, pensamentos, sentimentos, sensações etc.) são paradigmas de epistemizadores diretos para Alston. Tais estados mentais fundamentam de tal modo as crenças introspectivas do sujeito, que conferem certas “imunidades epistêmicas” a essas crenças. Entretanto, ao contrário do que defende a literatura tradicional sobre este tema, Alston procura mostrar que o acesso privilegiado do sujeito em relação a seus próprios estados mentais correntes não gera apenas “imunidades epistêmicas fortes” – tais como a infalibilidade, a incorrigibilidade e a indubitabilidade – para as crenças sobre aqueles estados mentais. Na visão de Alston, há uma multiplicidade de modos de acesso privilegiado do sujeito em relação a seus próprios estados mentais, o que se deriva não apenas da variedade dos fundamentos para as crenças introspectivas ao próprio sujeito, mas também da pluralidade de relações possíveis entre estas crenças e seus fundamentos. Portanto, no tópico do autoconhecimento, o fundacionismo mínimo de Alston desemboca estruturalmente em um pluralismo epistemológico.

O tema da percepção sensorial – alvo de uma reflexão que começa cedo e perdura até a última fase da obra epistemológica de Alston – articula-se com o do autoconhecimento. Entre outras razões, isso ocorre porque as crenças sobre os estados mentais correntes em primeira pessoa e as crenças perceptuais podem ambas constituir *conhecimento direto* (conhecimento não baseado em outras crenças ou conhecimentos), ainda que só o autoconhecimento possa ser *conhecimento autônomo* (conhecimento em que há dependência lógica entre a verdade e a justificação). Essa diferença acarreta distintos princípios de justificação que norteiam as crenças introspectivas e as crenças perceptuais: o princípio da autogarantia (crenças introspectivas) e o princípio da justificação imediata das crenças perceptuais (PJICP).³³

³³ A autogarantia é uma forma de acesso privilegiado do sujeito em relação a seus próprios estados mentais, tal que seja logicamente impossível para o sujeito crer que as proposições sobre aqueles

Uma espécie de realismo está pressuposto em praticamente toda a concepção alstoniana da percepção sensorial, desde a teoria da aparição, até a concepção do PJICP. Ao aplicar um princípio realista na explicação da percepção sensorial, Alston (1991, p. 79) encara o objeto que aparece a *S* – isto é, o objeto percebido pelo sujeito – como parte ontologicamente constituinte da própria experiência perceptual de *S*. Ademais, da estrutura complexa do ato perceptivo [sujeito – ato (estado) de consciência – objeto] decorre o pluralismo, tanto dos modos de aparição, quanto dos modos de descrição da experiência perceptual (comparativo, doxástico epistêmico e fenomênico). Dentre os modos de descrição da experiência perceptual, o fenomênico – isto é, aquele constituído por expressões denotadoras das qualidades fenomênicas do objeto percebido – é considerado o mais fundamental.

Em suma, este primeiro capítulo procurou mostrar que, desde que começou a ler Thomas Reid no começo dos anos 1970, até aproximadamente o final dos anos 1980, Alston trabalhou duro nos problemas substantivos da epistemologia. Durante esse período, ele interagiu ativamente com a comunidade filosófica norte-americana em torno do problema da justificação epistêmica e, a partir desse processo de interação, Alston obteve os elementos fundamentais para a construção de sua abordagem das práticas doxásticas. Esta abordagem será apresentada no Capítulo 2, onde serão também assinalados os seus elementos de permanência e de ruptura em relação aos conceitos desenvolvidos na primeira fase da epistemologia de Alston.

estados mentais sejam verdadeiras, sem que essa pessoa esteja justificada nisso. Quanto ao PJICP, recapitulemos Alston (1991, p. 79): sendo *x* um objeto percebido e ϕ uma propriedade atribuível a este objeto, se minha crença de que *x* é ϕ for baseada, ao menos em parte, na experiência de que *x* aparece como ϕ em minha experiência perceptual, então essa experiência contribuirá positivamente para a justificação dessa crença.

2. Capítulo 2 – A Abordagem das Práticas Doxásticas e seus Desdobramentos

Introdução

A abordagem das práticas doxásticas – que emerge, com vigor, a partir da primeira metade dos anos 1990 – herdou uma parte do “patrimônio conceitual” que Alston havia construído no passado. Com o presente capítulo, é chegado o momento de explicitar as relações entre a abordagem das práticas doxásticas e as teorias epistemológicas produzidas previamente por Alston, bem como de pensar o papel desta abordagem no desenvolvimento posterior da epistemologia alstoniana.

Este capítulo trata da abordagem das práticas doxásticas, suas motivações gerais, seus fundamentos, sua estrutura conceitual. Será apresentada também uma perspectiva da fase madura da epistemologia alstoniana, fase dominada pela chamada *abordagem dos desideratos epistêmicos*. Compreendida *grosso modo* entre 1993 e 2009 (ano do falecimento do autor), a abordagem dos desideratos epistêmicos se caracteriza por uma ampliação do foco da análise epistemológica, no sentido de a preocupação com a justificação epistêmica (típica da primeira fase) dar lugar à consideração de um conjunto de múltiplos valores, os chamados “desideratos epistêmicos”. Na verdade, isso significa uma mudança da perspectiva de Alston em relação ao próprio papel epistemologia como um todo.

Este capítulo se inicia com um conjunto de seções (2.2 a 2.5) que procuram contextualizar o problema geral que motiva a abordagem das práticas doxásticas. Em poucas palavras, o problema é estabelecer condições sob as quais os modos pelos quais nós formamos as crenças oriundas da percepção sensorial, introspecção, memória, raciocínios simples etc. são confiáveis. Esse problema aponta para outras questões de caráter *metaepistemológico* – isto é, questões sobre fundamentos e métodos da epistemologia, tais como a circularidade epistêmica, a confiabilidade etc. –, às quais Alston reage elaborando e reelaborando seus argumentos (por exemplo, o argumento da racionalidade prática), processo que culmina, por sua vez, na abordagem das práticas doxásticas. Portanto, as seções iniciais procuram mostrar, sob determinada perspectiva (pós-1990), a gênese sistemática das práticas doxásticas no pensamento de Alston.

A Seção 2.6 expõe a estrutura conceitual das práticas doxásticas, sua natureza e critérios de individuação. Nessa seção, principalmente, o exemplo paradigmático de prática

doxástica é a percepção sensorial. A Seção 2.7 complementa a anterior, aplicando os instrumentos conceituais vistos anteriormente no tratamento de um tema da maior importância para a epistemologia de Alston: a confiabilidade das práticas doxásticas.

A Seção 2.8 expõe a abordagem dos desideratos epistêmicos, que pode ser considerada o coroamento das reflexões epistemológicas de Alston. Na seção em tela, destaque é dado ao modo como as práticas doxásticas são reinterpretadas no seio dessa abordagem mais recente. Finalmente, este capítulo se fecha com algumas considerações finais sobre o papel da abordagem das práticas doxásticas no pensamento epistemológico de Alston. Algumas lacunas e problemas não-resolvidos são evidenciados, menos com o intuito de se lhes fornecer alguma solução do que deixar indicado o caminho para futuras pesquisas.

2.2. A Abordagem Epistemológica Madura de Alston: Problemas Metaepistemológicos

No capítulo anterior deste estudo, analisaram-se as propostas de Alston concernentes a vários temas associados ao objeto de estudo da epistemologia: natureza e condições do conhecimento e da justificação epistêmica; uma forma de organização da estrutura das crenças de um sujeito (fundacionismo); a possibilidade de epistemização direta; o autoconhecimento e os modos de acesso cognitivo privilegiado do sujeito em relação a seus estados mentais; etc. Neste segundo capítulo, o foco recairá sobre outro conjunto de preocupações: os fundamentos e métodos da epistemologia. Serão tratados problemas ligados ao ceticismo, à avaliação dos processos de formação de crenças e, em particular, às suas condições de confiabilidade, à circularidade epistêmica e outras questões ditas *metaepistemológicas*.

Problemas metaepistemológicos distinguem-se de questões epistemológicas substantivas pelo fato de aqueles, mas não estas, serem resultado de um “olhar” da epistemologia sobre si mesma, sobre suas motivações básicas, sobre seus métodos e objetivos gerais, sobre seus fundamentos últimos. No entanto, a distinção entre *metaepistemologia* e *epistemologia substantiva* não significa que não existam profundas relações entre uma e outra. As perguntas metaepistemológicas não podem ser levantadas senão com base em um substrato de reflexão madura sobre indagações substantivas acerca do conhecimento, da justificação, da verdade das crenças etc. Esta descrição geral certamente aplica-se ao desenvolvimento da reflexão alstoniana em epistemologia, a julgar pelo fato de a primeira

pesquisa de Alston sobre um tema metaepistemológico ter vindo a lume somente em 1986³⁴, após este autor ter se debruçado durante uma década e meia sobre as várias questões substantivas já tratadas nesta pesquisa.

A reflexão metaepistemológica de Alston tem como ponto de partida uma visão específica do processo de construção do discurso epistemológico.³⁵ De acordo com este autor, a atitude epistemológica básica, que está no fundamento de qualquer atividade ou teoria epistemológica, consiste numa propensão natural a criticar, investigar, perquirir ou refletir sobre a *verdade* de nossas crenças. Queremos saber se nossas crenças são verdadeiras e, no esforço para atingir esse fim, engajamo-nos em uma espécie de “conversação epistemológica” – isto é, oferecemos razões em favor do *status* epistêmico de nossas crenças e pedimos tais razões em apoio às crenças de nossos interlocutores. Portanto, a essência do discurso epistemológico é um comércio (não-raro conflituoso) de argumentos epistêmicos, relativamente a crenças e a fontes geradoras de crenças, com o propósito último de se atingir a verdade.

Nesse quadro, a epistemologia “acadêmica” nada mais é do que uma extensão, em nível teórico, daquela atitude natural de engajamento em uma discussão acerca da verdade de nossas crenças cotidianas. Os conceitos tornam-se mais complexos; os termos, mais técnicos; as teses e argumentos, mais abstratos e sofisticados; porém, em essência, a disciplina filosófica da epistemologia mantém o mesmo propósito último daquela troca espontânea de idéias entre homens comuns acerca do verdadeiro e do falso cotidianos.

Todavia, na atividade epistemológica de nível superior, destaca-se o *cético*: uma figura paradigmática, que desempenha o papel de duvidar, negar e questionar os princípios sobre os quais se apóiam as afirmações de que nossas crenças desfrutam de algum *status* epistêmico positivo. Este, por assim dizer, faz contraponto aos que defendem teses substantivas sobre o *status* epistêmico de nossas crenças e, em particular, àqueles que sustentam a confiabilidade dos modos pelos quais nós formamos normalmente nossas crenças. Nessas condições, o debate com o cético é uma das principais motivações para o avanço do processo de avaliação epistêmica “de alto nível” de nossas crenças e para o desenvolvimento da epistemologia como uma construção teórica acerca dos aspectos cognitivos gerais da vida humana.

³⁴ Trata-se do artigo Epistemic Circularity [In Alston (1989a), p. 319-349], o qual, como indicado por seu título, trata do problema da circularidade epistêmica, que será visto em pormenores na Seção 2.3.

³⁵ O processo de construção do discurso epistemológico é referido na obra de Alston por meio de várias expressões, entre as quais “justificação reflexiva” e “reflexão crítica” [Alston (1989a, p. 340; 346-347)], “(atividade de) justificação epistêmica” [Alston (1995, p. 16ss)]; e outras.

A fim de compreender melhor o papel do ceticismo e de outras posições típicas da reflexão epistemológica, há que se especificar, mais pormenorizadamente, a estrutura da investigação epistemológica. Esta se constitui de cadeias argumentativas pró e contra certas teses epistemológicas – por exemplo, teses sobre a confiabilidade de determinado modo produtor de crenças. Trata-se, portanto, de um discurso avaliativo e racional sobre o *status* epistêmico de nossas crenças. Alston (2005a, p. 191-195 *passim*) vê ao menos duas maneiras gerais de se encarar esse tipo de discurso: a epistemologia *naturalista* e a epistemologia como *filosofia primeira* ³⁶. Conquanto ambas pretendam apoiar o discurso epistemológico sobre certos pressupostos fundamentais, apenas a óptica da epistemologia como “filosofia primeira” pretende dar uma resposta *definitiva* ao ceticismo, tentando fornecer uma fundamentação última ao referido discurso. As chamadas abordagens “naturalistas” da epistemologia tendem a lançar mão de tudo o que se julga saber de antemão (ou crer justificadamente) para empreender a tarefa de avaliação epistêmica, sem por em questão o *status* epistêmico dessas “suposições de fundo”.

A perspectiva alstoniana acerca dos fundamentos da epistemologia, baseada em Thomas Reid, está mais próxima de uma abordagem naturalista, e talvez esteja a meio caminho entre o ceticismo extremo e um ideal cartesiano de busca por um “fundamento último” para o conhecimento humano. Em essência, o projeto de Alston consiste numa reflexão sobre a confiabilidade dos modos como nós, seres humanos, tipicamente formamos crenças. Ele procura examinar as condições sob as quais nossos mecanismos comuns de formação de crenças podem ser considerados fontes de informações verdadeiras sobre o mundo. É preciso adiar por enquanto a especificação e discussão da proposta de Alston acerca dos princípios da epistemologia, até que certos conceitos-chave como “circularidade epistêmica”, “racionalidade prática” e “prática doxástica” tenham sido desenvolvidos. Contudo, por ora, pode-se dizer que, para Alston (2005a, p. 221), não há alternativa prática e viável para nós, a não ser “usar, em uma investigação, tudo aquilo que já se aceita como prática confiável de formação de crenças e como crenças provavelmente verdadeiras (...)”. Dito de outro modo, o objeto da epistemologia se constrói e se elucida necessariamente a partir dos elementos fornecidos pelos modos básicos com que nós, seres humanos, formamos

³⁶ Tome-se como exemplo paradigmático da epistemologia “naturalista” – ou “naturalizada” – alguns conhecidos trabalhos de Quine (1969), Goldman (1986) e outros. Em relação à epistemologia como “filosofia primeira”, talvez o melhor exemplo ainda seja o projeto cartesiano das *Meditações Metafísicas*.

crenças. Estes modos são a introspecção, a percepção sensorial, a memória, a intuição racional e o raciocínio (ao menos em suas formas mais simples).

A proposta alstoniana distingue-se do ceticismo e da visão da epistemologia como “filosofia primeira”. Contra um tipo de ceticismo que levasse às últimas conseqüências práticas a atitude de suspender o juízo sobre a verdade de todas as nossas crenças ³⁷ –, Alston (2005a, p. 215-218) oferece o argumento de sua inviabilidade prática para a vida epistêmica dos seres humanos, premidos que estão pela necessidade de formarem crenças e de interagirem com o mundo. Por sua vez, contra a perspectiva da epistemologia como “filosofia primeira”, nosso autor (*Idem, ibidem*, p. 219) procura mostrar o quão inviável é o desiderato de se chegar a um “solo” absolutamente último (logicamente indubitável) para a discussão epistemológica, tendo em vista o caráter difundido da circularidade epistêmica e os limites naturais da condição cognitiva humana. As razões de Alston para a rejeição da epistemologia como “filosofia primeira” ficarão mais claras a partir da Seção 2.3, onde começam a se desenvolver alguns conceitos-chave, como o de circularidade epistêmica.

Um dos pressupostos básicos do método alstoniano é tomar certos “domínios naturais” de crenças – por exemplo, o conjunto das crenças formadas a partir da operação da percepção sensorial, da memória, da introspecção, dos raciocínios etc. – como unidades básicas do estudo e buscar certos critérios gerais de avaliação do discurso epistemológico válidos para cada um desses domínios. Com isso, visa-se a explicitação das relações fundamentais que constituem a “estrutura epistemológica” daqueles domínios de crenças, os quais, tipicamente, correspondem aos mecanismos com os quais todos nós, seres humanos, formamos comumente nossas crenças do dia-a-dia.

³⁷ Apesar de Alston às vezes se referir a este tipo de ceticismo como “pirrônico”, não é exato caracterizar o ceticismo pirrônico como aquele que simplesmente prega a suspensão do juízo sobre qualquer coisa. Segundo Sexto Empírico (2000), a tradição cética que remonta a Pirro de Élis (c. 360-275 A.C.) se caracteriza *inter alia* por procurar solapar o pressuposto – compartilhado pela maioria dos filósofos gregos – de que o conhecimento é possível. Opondo-se àqueles que julgam ter descoberto a verdade acerca de seus objetos de investigação – os “dogmatistas” – os antigos cétricos adotavam uma atitude mental de tender sempre para a continuidade indefinida do processo de investigação, o que incluía com freqüência as atitudes da dúvida e da suspensão do juízo. Portanto, uma alternativa àquela primeira caracterização ingênua do cético pirrônico consiste em apresentá-lo como aquele que – se alguma vez atinge um equilíbrio instável e provisório em seu processo de investigação – não vê mais razões para sustentar uma tese *p* do que não-*p* e vice-versa. Chisholm (1989, p. 9), porém, oferece-nos uma terceira alternativa, não-equivalente às duas primeiras: “o termo ‘pirronismo’ às vezes é usado para se referir à seguinte doutrina: tentar evitar ter crenças não-justificadas é mais razoável do que tentar ter crenças justificadas”.

Uma das questões cruciais da atividade de justificação epistêmica voltada para a avaliação dos mecanismos comuns de formação de crenças (percepção sensorial, memória, introspecção etc.) diz respeito aos limites desse processo de justificação: em que “ponto” deve encerrar-se a cadeia de argumentação?³⁸ Esta pergunta só pode ser adequadamente respondida num contexto definido por uma “estrutura epistemológica” (um jogo de linguagem, uma prática doxástica, um sistema de crenças, um “contexto” etc.). Do contrário, sem uma definição prévia – ainda que provisória – desse contexto, poder-se-ia ser levado a uma situação de ataque indefinido e sistemático aos pressupostos básicos do discurso epistemológico, o que levaria à circularidade lógica do raciocínio ou a um regresso ao infinito. Isso porque, ao se tentar validar, sucessivamente e em níveis cada vez mais elevados, os pressupostos de um argumento que pretenda estabelecer o *status* epistêmico de certo conjunto de crenças, é forçoso lançar mão de novos pressupostos, em cada nova etapa da discussão. Em outras palavras, a dúvida sistemática em torno do *status* epistêmico das suposições básicas do discurso tenderia a repetir-se a cada rodada de discussão, impossibilitando-a de avançar e/ou de chegar a um fim satisfatório.

Contudo, parece haver um impedimento a que as partes cheguem a uma verdade absolutamente indubitável acerca do objeto de suas discussões: esse limite é a *circularidade epistêmica*. Esta impõe limites aos nossos ideais de reflexão crítica – mormente na investigação dos princípios epistêmicos que regem a formação de nossas crenças –, o que revela uma faceta curiosa da “condição cognitiva humana”. Portanto, há que se examinar em pormenor esse conceito-chave na (meta)epistemologia de Alston. Isso será feito na próxima seção.

2.3. A Circularidade Epistêmica

Propõe-se iniciar a abordagem da circularidade epistêmica com alguns exemplos.

Exemplo 6 {Reid [1785] (2002, p. 481; 8-9)}: Nos *Essays on Intellectual Powers of Man*, Reid critica o argumento cartesiano de que, diante da possibilidade da atuação de um gênio maligno, não deveríamos confiar em nossa razão (dentre outras faculdades), a menos que tivéssemos alguma boa garantia da confiabilidade de nossas faculdades. Descartes pretende ter encontrado essa garantia em um Deus não-enganador, cuja existência o filósofo francês pretende ter provado racionalmente. Mas, nesse contexto, a prova cartesiana da existência de Deus não passa de uma petição de princípio,

³⁸ Esta pergunta norteia, por exemplo, o interessante artigo *Taking the Curse Off Language-Games: a realistic account of doxastic practices* [Alston (1995)], em que nosso autor analisa a visão de D. Z. Phillips acerca do discurso religioso, com base na noção wittgensteiniana de jogos de linguagem.

porque “se nossas faculdades forem falaciosas, por que elas não poderão nos enganar nesse raciocínio [da prova da existência de Deus], assim como em outros?”.

Exemplo 7: Como eu poderia argumentar em favor da confiabilidade da minha capacidade de formar crenças sobre os meus estados mentais correntes (chamemos tal capacidade de “introspecção”)? Ou seja, como eu provaria que a minha introspecção produz crenças verdadeiras na maioria das vezes, e em situações típicas de exercício dessa capacidade? Temos aqui um desafio muito difícil a ser vencido, senão absurdo, impossível ou ininteligível (dependendo do que se entenda por “provar”).³⁹ Isso porque, é difícil imaginar uma “prova” mais convincente de que minhas crenças sobre meus estados mentais correntes são verdadeiras do que apelando para os mesmos estados mentais correntes. Por exemplo, ao tentar verificar a minha crença de que, neste momento, eu me sinto em paz, não consigo ver outro modo de fazê-lo senão afirmando (asseverando, declarando, endossando etc.) que eu me sinto em paz neste momento. Ou seja, para produzir uma “prova” desse tipo, não tenho saída senão por meio da operação da própria faculdade cuja confiabilidade eu tenho de provar.

Exemplo 8 [Alston (1989a, p. 323-324)]: O meio mais simples de se tentar mostrar a confiabilidade da percepção sensorial é considerar os registros passados dos casos de sucesso (crenças verdadeiras) produzidos pela operação da própria percepção. Porém, como saber se a crença de que eu vi um pintassilgo pela janela da cozinha de minha casa é verdadeira? A maneira mais óbvia de saber isso é procurar me certificar (verificar) se, de fato, há (ou houve) um pintassilgo lá fora. Procurarei então reunir evidências para isso. Só que, para coletar evidências, eu terei de confiar em minha percepção sensorial. É como se eu assumisse de antemão a tese que procuro provar. Nesse sentido, o argumento é epistemicamente circular.

O movimento circular dos raciocínios ilustrados nos supracitados exemplos de 6 a 8 está associado ao que William Alston chamou de “circularidade epistêmica”. Trata-se da propriedade, comum a qualquer argumento voltado para provar (ou refutar) a confiabilidade⁴⁰ de um mecanismo de formação de crenças – principalmente de um mecanismo básico, como o

³⁹ Por exemplo, um adepto de alguma versão da teoria verificacionista do significado {à la Ayer [1936] (1971)} poderia retrucar ao desafio deste exemplo com o seguinte contra-argumento: “se faz sentido dizer que a minha introspecção é confiável, então também faz sentido dizer que ela é não-confiável. Mas que tipo de base empírica poderia haver para se rejeitar a introspecção? Uma tal afirmação careceria de significado factual. Logo, considerando-se apenas as condições de significatividade, não há alternativa real à confiabilidade da introspecção. Portanto, o problema de provar a confiabilidade dessa capacidade é, na verdade, um pseudoproblema.” Diga-se de passagem, Alston rejeitaria essa saída verificacionista, por não aceitar o princípio da verificação do significado (“um enunciado terá sentido literal se e somente se a proposição supostamente expressa por esse enunciado for analítica ou empiricamente verificável”).

⁴⁰ O termo “confiabilidade” assume, neste contexto, um significado específico. A primeira coisa a se ter em mente é que o termo não se aplica propriamente a um processo psicológico particular, gerador de uma crença particular, mas somente a tipos de processos formadores de crenças. Tais tipos de processos são ditos confiáveis se e somente se costumam produzir crenças verdadeiras sob as seguintes condições: a) em um âmbito adequado de casos (em termos qualitativos e quantitativos); e b) em circunstâncias (situações) típicas, normais ou “relevantes”. O conceito de confiabilidade será analisado em pormenores na Seção 2.7.

raciocínio, a introspecção e a percepção sensorial, que são os focos dos exemplos 6, 7 e 8 respectivamente –, de se apoiar sobre premissas que expressam crenças resultantes da operação desse mesmo mecanismo ⁴¹. Assim, parte-se, implicitamente, de uma confiança básica no modo de formação de crenças cuja confiabilidade se quer provar. Em outras palavras, para se obter qualquer argumento correto em favor (ou contra) da confiabilidade de uma fonte de crenças, usar-se-ão premissas formadas a partir desta fonte. ⁴²

O Exemplo 8, apresentado anteriormente, ilustra apenas um dos vários tipos de argumentos voltados a provar a confiabilidade da percepção sensorial: o chamado “argumento de registros passados” [*track-record argument*], ⁴³ em que a confiabilidade da percepção é inferida indutivamente, a partir de casos passados bem sucedidos de verificação de crenças perceptuais. Na classe dos argumentos voltados para mostrar a confiabilidade de um modo formador de crenças qualquer, o de registros passados talvez seja o mais simples. O esquema argumentativo procede assim: tome-se uma amostra adequada de crenças produzidas sob o modo em questão e se meça a proporção de crenças verdadeiras desta amostra. Assim, a confiabilidade deste seria estimada com base naquela proporção. No Exemplo 8, alguém tenta argumentar em favor da tese de que a sua percepção sensorial é confiável, reunindo casos passados de crenças perceptuais verdadeiras, tais como “eu vi um pintassilgo pela janela da

⁴¹ Para todos os efeitos, no contexto atual, as expressões “disposição”, “fonte”, “hábito”, “mecanismo”, “modo”, “prática” e “processo”, quando aplicadas à formação de crenças, são usadas com o mesmo sentido. Na investigação da circularidade epistêmica, todas elas denotam a mesma coisa, a saber, aquilo que forma as crenças em um sujeito. Neste nível de análise, a respeito desta coisa, só é preciso postular que ela seja de tipos diferentes, reconhecidos como tais pelo senso comum. Ou seja, postula-se apenas que há algo, no sujeito, em virtude do que suas crenças são formadas em tipos diferentes, tais como as crenças perceptuais, as crenças de memória, as crenças introspectivas, e assim por diante.

⁴² Na obra de Alston, há pelo menos três explicações do porquê de se chamar este tipo de circularidade de “epistêmico”, distinguindo-o de uma circularidade “lógica” – isto é, aquela em que se explicita a proposição de que a fonte de crenças F é confiável como uma das premissas do argumento cuja conclusão é esta mesma proposição –: a) porque, nos casos de circularidade epistêmica, é como se o *status* epistêmico positivo das premissas dependesse da verdade da conclusão a que se pretende chegar partindo daquelas premissas [Alston (2005a, p. 202)]; b) porque “esse tipo de circularidade envolve um compromisso com a conclusão [por exemplo, “a percepção sensorial é confiável”], como uma pressuposição de que se está supostamente justificado em sustentar as premissas” [Alston (1993a, p. 15)]; e c) porque esse tipo de circularidade “radica em nossa *situação epistêmica* como seres humanos” [Alston (1989a, p. 327-329), grifos meus]. Enfim, esse tipo de circularidade é o que aparece em um raciocínio epistêmico, isto é, um raciocínio que procura sustentar algo sobre o *status* epistêmico (confiabilidade, racionalidade, coerência etc.) de um modo formador de crenças humanas. Ao mesmo tempo, a circularidade epistêmica é aquela que revela um “limite” de nossa condição cognitiva como seres humanos.

⁴³ Exemplos de uso desta expressão encontram-se em Alston (1989a, p. 324); (1991, p.148); e (1993a, cap. 2).

cozinha de minha casa”.⁴⁴ A estratégia consiste em reunir o maior número possível desses casos e usá-los como evidências em apoio à tese da confiabilidade da percepção sensorial do sujeito. Entretanto, para validar cada um desses casos como sendo de crenças perceptuais verdadeiras, o sujeito tem de verificá-los, coletando evidências adequadas a cada um deles. E, para isso, será preciso que o sujeito use a sua percepção sensorial. Logo, se ele pretende que sejam válidas as evidências em favor da tese da confiabilidade da sua percepção sensorial, então, como tais evidências só podem ser coletadas com o uso desta faculdade, o sujeito tem de partir do pressuposto implícito de que a sua percepção sensorial é confiável. Ou seja, tem de partir, implícita e pragmaticamente, da própria tese a ser provada.

O raciocínio do parágrafo anterior pode ser transposto no seguinte: se não for possível saber se dada crença perceptual é verdadeira ou falsa, a menos que se leve em conta algo sabido por meio da própria percepção sensorial, então não será possível montar um argumento de registros passados para provar a confiabilidade da percepção sensorial, sem cair em circularidade. De fato, só é possível sabermos se uma crença perceptual é verdadeira por intermédio de algo que já aprendemos com a própria percepção sensorial, pois nós somos constituídos de tal maneira a não termos acesso *a priori* aos fatos particulares da percepção. Por exemplo, não posso determinar se o meu carro está na garagem neste momento, tão-somente por meio do pensamento; é preciso ir à garagem (ou usar algum outro método em que os sentidos sejam usados) e ver se o meu carro está na garagem neste momento. É por

⁴⁴ Não há apenas uma maneira de se entender o conceito de verdade subjacente ao significado da expressão “crença perceptual verdadeira”. Por exemplo, sob uma óptica científica, um conteúdo expresso por “esta maçã é vermelha” ganha um vocabulário expressivo adequado à descrição científica do fenômeno correspondente à experiência sensorial que gera, no sujeito, a crença “esta maçã é vermelha”. Ao invés de usar termos como “maçã” e “vermelha”, o vocabulário científico poderá descrever o fenômeno como “um efeito da interação entre certas partículas em movimento e o comportamento da luz, dentro de um espectro eletromagnético”. Estas expressões científicas estão referenciadas a teorias físicas cujos critérios de validade e de verdade estão bem demarcados no contexto de cada teoria. Não obstante, quando se forma a crença perceptual comum “a maçã é vermelha”, não se faz jus a qualquer verdade científica, posto aquela crença não remeter à descrição ou explicação de um fenômeno em termos científicos. Ao invés de critérios científicos, o que conta para se considerar verdadeira uma crença do tipo “a maçã é vermelha” são os fins práticos da vida humana visados pela formação dessa crença. Ou seja, a crença perceptual em questão será considerada verdadeira para o sujeito (agente), na medida em que lhe permita interagir eficazmente em seu meio físico e social, comunicar-se com seus semelhantes e atingir seus propósitos vitais. Trata-se, portanto, de um critério pragmático de verdade, o qual, junto com um critério “correspondentista” de senso comum, dominará toda a discussão deste capítulo sobre as práticas doxásticas. Entendo que esses esclarecimentos sejam suficientes para adiar, pelo menos por enquanto, uma exposição mais rigorosa da teoria da verdade em Alston, o que será feito no Capítulo 3.

isso que, quando nós, seres humanos, buscamos coletar evidências para apoiar uma crença perceptual particular, não podemos fazê-lo senão usando a nossa percepção sensorial.

Alston (2005a, p. 205-206) procura mostrar que outras estratégias argumentativas em favor da confiabilidade da percepção sensorial, além do argumento dos registros passados, tampouco se saem melhor como tentativas de escapar à circularidade epistêmica. Veja-se o exemplo da estratégia de “analisar” a percepção sensorial em “subpráticas” (visão, audição, tato etc.) e buscar provar a confiabilidade de uma subprática com base em outra(s). Por exemplo, suponhamos que eu tente verificar a crença de que eu vejo um pêssago, crença esta gerada a partir de determinada aparência visual. Eu poderia validar a minha visão pelo cheiro (“realmente, o objeto que visualmente se parece com um pêssago tem cheiro de pêssago”). Em seguida, poderia tentar validar o cheiro pelo tato, o tato pelo gosto etc., buscando certo “padrão de concordância” entre as minhas diferentes fontes de sensações. No entanto, se eu decidisse validar o gosto por meio de alguma análise química, eu teria, em algum momento, de usar a minha visão (*inter alia*, para ler os resultados da análise). Então, o círculo epistêmico fechar-se-ia, porque eu teria sido forçado a usar a visão para validar indiretamente a própria visão.

Por conseguinte, a estratégia de dividir a percepção sensorial em subpráticas, no máximo, adiaria a circularidade epistêmica, fazendo a cadeia argumentativa percorrer algumas subpráticas (visão, olfato, paladar etc.) antes de retornar à inicial. Vale dizer, se a análise for aprofundada o suficiente, então nenhum âmbito particular do mecanismo perceptual sob avaliação (visão, paladar, olfação, tato) será restrito o suficiente, a ponto de se poderem checar os valores de verdade das crenças-resultado, sem depender de alguma crença gerada neste âmbito restrito.⁴⁵

Além disso, há outro inconveniente na estratégia de “fatiar” a percepção sensorial em subpráticas, a fim de se tentar provar a confiabilidade de cada uma. O inconveniente tem a ver com o princípio geralmente aceito que, em qualquer cadeia de raciocínios, a força da evidência (*status* epistêmico) da última conclusão não pode ser maior

⁴⁵ É claro que eu poderia tentar argumentar em favor da confiabilidade da minha visão, por meio da verificação de crenças visuais do tipo “vejo aqui um pêssago” e sem lançar mão da própria visão, ou seja, procurando validá-las apenas com os outros sentidos. Mas essa estratégia logo atingiria um limite difícil de justificar. Como eu saberia (ou acreditaria justificadamente) que determinada sensação corresponde ao cheiro (gosto, textura) de um pêssago? Se o meu interlocutor, com toda razão, me pressionasse com perguntas deste tipo, eu não teria saída senão responder coisas do tipo: “porque fiz uma análise química e verifiquei tratar-se de um pêssago”, ou “porque eu aprendi desde criança que pêssagos têm este cheiro (gosto, textura)” etc. Em quaisquer dessas respostas, estará implícito o uso da visão.

do que a do elo mais fraco da cadeia. Assim, quanto mais se estende a cadeia argumentativa para provar a confiabilidade da percepção sensorial, mais fraco tende a ser o *status* epistêmico desta conclusão, porque à medida que cresce o número de premissas, toda a estrutura do argumento tende a se enfraquecer. Na verdade, essa tendência à diminuição do *status* epistêmico da conclusão final ocorre mesmo em cadeias argumentativas não-circulares do ponto de vista lógico.

Em sua obra, Alston [1989a (p. 323-326); 1993a (caps. 2-4); e 2005a (p. 201-210)] examina uma amostra suficientemente ampla e representativa de métodos voltados para a prova da confiabilidade da percepção sensorial, e conclui que “qualquer argumento em favor da confiabilidade da percepção sensorial, que não seja desqualificado por outros motivos, sofrerá de circularidade epistêmica” [Alston (2005a, p. 207)]. Mas a circularidade epistêmica se estende também a outras fontes de formação de crenças. Por exemplo, suponha que estejamos tentando provar a confiabilidade da memória. Um modo de fazer isso seria lançar mão de um argumento de registros passados, ou seja, tomar como premissas descrições de fatos passados que possam evidenciar a veracidade de minhas crenças de memória. Entretanto, o próprio ato de fazer referência a fatos passados, como premissas do argumento, pressupõe o uso da memória.⁴⁶ Isso porque todo acesso do ser humano a fatos passados está naturalmente limitado, em última análise, à sua memória. Portanto, se o objetivo for provar a confiabilidade da memória como uma fonte geral de crenças sobre o passado, haverá que se tomar como dada a confiabilidade desta fonte, em algum passo do raciocínio. Do contrário, a cadeia de corroborações (de certas crenças de memória por outras crenças de memória) jamais chegaria ao fim e, com isso, a prova desejada jamais poderia ser dada. Logo, necessariamente, um argumento de registros passados para provar a confiabilidade da memória será epistemicamente circular.

Um círculo também tenderia a se manifestar em uma cadeia argumentativa mais extensa, que abrangesse conjuntos mais amplos de práticas de formação de crenças. Por exemplo, suponha que se procurasse provar a confiabilidade da memória por meio da percepção sensorial. Lembro-me de ter comido polpa de açaí no café da manhã de ontem. Se

⁴⁶ Por exemplo, eu quis verificar a crença (de memória) de que, ontem, peguei carona com um colega, que me conduziu do trabalho para a minha casa. Para isso, hoje eu pedi ao meu colega que me confirmasse esse fato, o que ele fez. Assim, eu me encontro agora na seguinte situação: lembro-me de que meu colega me corroborou certa crença de memória, que eu desejava verificar. Mas, como aquela corroboração já é, neste momento, um fato passado, eu só posso acessá-la usando a minha memória.

eu colocasse em dúvida a confiabilidade de minha memória, e quisesse testá-la verificando a crença de que comi polpa de açaí no desjejum próximo passado, então poderia buscar indícios empíricos que corroborassem ou refutassem essa crença. Eu poderia, por exemplo, vasculhar os resíduos plásticos descartados em minha casa ontem, à procura de certa embalagem característica do produto que julgo ter consumido ontem pela manhã. Suponhamos que tal embalagem seja encontrada. Como isso poderia servir de indício corroborador de minha crença de memória, a não ser que eu confiasse em meus sentidos a ponto de estar seguro de que realmente encontrei a embalagem certa, de que vejo e toco nela? Logo, volta-se ao velho problema da confiabilidade da percepção sensorial, extensamente analisado por Alston, e para o qual não se encontrou qualquer solução epistemicamente não-circular. Em especial, se eu quiser certificar-me da confiabilidade de meus sentidos por meio de um argumento de registros passados, terei de confiar em minha memória. O círculo fechar-se-á novamente.

Portanto, a circularidade epistêmica (além de outras possíveis dificuldades) à primeira vista se estende a qualquer tentativa de provar a confiabilidade das fontes mais básicas e difundidas de formação de crenças. Essas fontes – percepção sensorial, introspecção, memória, intuição racional e raciocínio – têm um papel tão fundamental na estruturação da cognição e da linguagem dos seres humanos, que a construção de quaisquer argumentos – e, em particular, dos argumentos epistêmicos – pressupõe o uso dessas fontes. Talvez, como defendem Alston e Reid, a condição cognitiva humana esteja como que aprisionada nos limites desses modos naturais de formação de crenças. A circularidade epistêmica seria um dos sinais mais claros da existência desses limites.

Em geral, um argumento é circular quando a conclusão é de algum modo assumido nas premissas, na tentativa de provar essa mesma conclusão. Conquanto não torne o argumento inválido, a circularidade o vicia e o enfraquece, tornando-o menos convincente. Portanto, argumentos epistemicamente circulares são menos convincentes do que os seus congêneres não-circulares.⁴⁷ Por exemplo, argumentos epistemicamente circulares não têm

⁴⁷ Embora Alston não tenha desenvolvido este tema, é compatível com sua visão a possibilidade teórica da existência de argumentos epistemicamente não-circulares para sujeitos com perfis cognitivos diferentes do ser humano. A condição cognitiva do ser humano é específica, no sentido de suas crenças serem formadas com base em um número reduzido de práticas básicas. Quando visamos provar a confiabilidade dessas práticas, somos inevitavelmente levados a usá-las, em alguma etapa da construção do argumento, para atingir nosso objetivo. Talvez outros tipos de sujeitos cognitivos – por exemplo, sujeitos que tivessem um acesso intuitivo (direto, não-raciocinado) à verdade, nos mais variados assuntos – pudessem fugir à circularidade epistêmica, simplesmente “intuindo” que suas práticas de formação de crenças são confiáveis.

um grau de “força probatória” suficiente para dissuadir um cético radical quanto à sua desconfiança em relação a nossos modos mais básicos de formar crenças.

Todavia, Alston não acredita que a circularidade epistêmica seja suficiente para desqualificar de uma vez por todas a nossa atitude natural de nos mantermos engajados em nossos modos básicos de formar crenças. Isso porque alguém pode estar justificado em formar suas crenças perceptuais (de memória, introspectivas etc.), sem se engajar numa atividade argumentativa para justificar aquelas crenças, ou mesmo sem ser capaz de montar um argumento para provar a sua situação epistêmica favorável. Por isso, mesmo que todos os argumentos em favor da confiabilidade de nossos modos básicos de formar crenças sejam epistemicamente circulares, se esses modos forem confiáveis *de facto*, então a circularidade epistêmica não mudará de forma alguma o fato de nosso engajamento naqueles modos ser algo bom para nós do ponto de vista epistêmico. Por exemplo, a circularidade epistêmica não mudará o fato de que, ao nos engajarmos na percepção sensorial – caso esta seja confiável de fato –, nós estaremos nos colocando numa situação favorável à elevação da proporção de crenças verdadeiras no total de nossas crenças. Dito de outro modo, segundo Alston, para nós estarmos justificados em formarmos crenças oriundas de certas fontes básicas, basta que estas fontes sejam de fato confiáveis; não é preciso que nós justifiquemos (com argumentos, evidências, razões etc.) a confiabilidade daquelas fontes básicas. Tampouco seria preciso que nós estivéssemos, de antemão, justificados em crer que tais fontes fossem confiáveis.⁴⁸

Não obstante, ainda que a circularidade epistêmica não seja necessariamente fatal para as pretensões de uma pessoa comum estar justificada em manter suas crenças perceptuais cotidianas, o caráter omni-difundido da circularidade epistêmica gera um sério inconveniente ao trabalho do epistemólogo. Trata-se do seguinte: como a circularidade epistêmica “infecta” todos os tipos de argumentos epistêmicos, ela praticamente retira ao epistemólogo a

⁴⁸ Essa passagem lança mão de três distinções conceituais importantes e interrelacionadas na epistemologia alstoniana: a) a distinção entre “justificar *p*” (reunir argumentos, evidências, razões em favor de *p*) e “estar justificado em crer em *p*” (crer em *p* por causa de fatores – fundamentos – razoavelmente indicativos da verdade de *p*); b) “estar justificado em crer em *p*” (1º nível epistêmico) e “estar justificado em crer que se está justificado em crer em *p*” (2º nível epistêmico); e c) “justificação direta” e “justificação indireta”. Estas distinções conceituais foram exaustivamente analisadas no Capítulo 1, e por isso não serão retomadas neste momento. O importante agora é destacar o fato de Alston manter uma continuidade, no processo de amadurecimento de sua epistemologia, no uso de conceitos que haviam sido formulados no alvorecer da obra epistemológica do autor. Com isso, quero evidenciar alguns sinais da existência de uma unidade estrutural da epistemologia de Alston, unidade que se dá a despeito de uma clara distinção entre as abordagens, métodos, motivações e propósitos específicos de cada etapa da epistemologia alstoniana.

capacidade de usar tais argumentos como instrumentos de discriminação dos processos doxásticos quanto à confiabilidade destes. A epistemologia – que tem necessariamente de lançar mão de argumentos epistêmicos – fica sem critérios para separar os modos confiáveis dos modos não-confiáveis. Por isso, Alston crê que um argumento epistemicamente circular não possa produzir ou alterar uma convicção racional, sendo incapaz, por exemplo, de demover o cético de sua dúvida quanto à confiabilidade de um modo formador de crenças.

Para o cético, o caráter universalmente difundido da circularidade epistêmica “inabilita” qualquer raciocínio epistêmico e, por isso, inviabiliza qualquer conclusão razoavelmente segura sobre os princípios epistêmicos que regem a formação de nossas crenças. Sob a perspectiva deste cético, algo “estilizado”, a justificação epistêmica alstoniana seria impossível, assim como o conhecimento acerca de qualquer coisa. Esta situação seria tão devastadora para um epistemólogo desejoso de estabelecer bases sólidas para a confiabilidade dos modos como se formam nossas crenças correntes, quanto seria para o Cristão permanecer eternamente atolado no Pântano do Ceticismo, em sua viagem à Cidade Celestial. Felizmente, como no clássico de John Bunyan, o epistemólogo Alston se serve de uma ajuda inesperada que lhe permite continuar a sua “peregrinação” rumo aos princípios epistêmicos da confiabilidade de nossas práticas de formação de crenças. A referida ajuda vem do *argumento da racionalidade prática*, que analisaremos a seguir.

2.4. O Argumento da Racionalidade Prática e a Confiabilidade de Certos Modos Formadores de Crenças

Antes de expor o argumento da racionalidade prática, é mister apresentar alguns conceitos básicos. O primeiro deles, naturalmente, é o de *racionalidade prática*. Em termos gerais, um agente autônomo S ⁴⁹ será racional em t , de um ponto de vista prático, se e somente se S mobilizar – de modo consciente, inteligente, livre e voluntário – meios que lhe permitam atingir certos fins práticos em $t+1$, dadas as limitações e recursos disponíveis a S em t . Um fim prático deve ser entendido intuitivamente como um estado de coisas que proporciona um

⁴⁹ “Agente”, tal como eu uso este termo no presente contexto, não significa uma pessoa ou instituição que age em nome de outra(s), visando aos objetivos dessa(s) outra(s) pessoa(s). Ou seja, “agente” não conota “agência”, no sentido corriqueiramente dado a expressões como “agência de emprego”, “Agência Nacional de Energia Elétrica” ou “Central Intelligence Agency”. Tal como eu o concebo neste contexto, o agente é aquele que age por conta própria e cujas ações só podem ser avaliadas com referência aos objetivos do agente.

bem ou uma vantagem para o agente em questão. Esse estado de coisas deve ter sido apreendido cognitivamente (concebido, esperado, idealizado etc.) e intencionado pelo agente, de modo que a consecução do fim prático seja produto de um “cálculo motivacional”: as decisões do agente são tomadas com base em uma avaliação racional dos seus “custos” (esforço, recursos empregados etc.) e “benefícios” (o bem esperado) envolvidos na empreitada. Trata-se, portanto, de uma racionalidade tipo “meios-fins” (*Zweckrationalität*). O seguinte exemplo singelo de Willard (2001, p. 64) ilustra bem este conceito: “se estou com sede e desejo beber água, então será racional para mim, nesse sentido, abrir a torneira e segurar um copo com água debaixo dela – creio que esta seja uma boa maneira de beber água”.

Os fins práticos de um agente ao se engajar em uma prática de formação de crenças podem ser caracterizados de várias formas. Em primeiro lugar, destacam-se os *fins de natureza epistêmica*, como a maximização do *coeficiente de verdade* do agente (proporção de crenças verdadeiras no total do seu sistema de crenças). Outro exemplo de um fim de natureza epistêmica se dá quando o agente, ao engajar-se em uma prática formadora de crenças, visa simplesmente formar crenças de modo confiável; ou então, ele visa formar crenças do modo mais confiável possível, dado um conjunto hipotético de alternativas – isto é, um conjunto de outras práticas nas quais o agente pudesse hipoteticamente tomar parte. Contudo, o fim prático visado poderia, em tese, ser “esvaziado” de seu conteúdo epistêmico. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que o agente, ao participar de uma prática comum de formação de crenças, visa prioritariamente comunicar-se com seus semelhantes e, com isso, manter-se aderido a um grupo social percebido por ele como fundamental para a sua sobrevivência e autorealização.

Na literatura especializada, não há consenso sobre o que Alston quer dizer exatamente, quando se refere aos “fins visados por um agente racional, ao se engajar nas práticas básicas de formação de crenças”.⁵⁰ Por um lado, Alston dá grande destaque a fins epistêmicos, como “colocar-se numa relação correta com a verdade, isto é, chegar a um equilíbrio entre acreditar no verdadeiro e evitar o erro.” Por outro, como veremos mais adiante, a finalidade principal do agente pode ser concebida como “gozar as vantagens práticas para a vida em geral, oferecidas por aquelas práticas de formação de crenças” (fim pragmático *lato sensu*).

⁵⁰ Sobre isso, sugerimos ler Wakoff (1999, p. 255-256) e Willard (2001, p. 65-66).

Apesar de reconhecer a existência de uma polêmica em torno da correta interpretação da *finalidade do agente*, no conceito alstoniano de racionalidade prática, não creio que, dados os propósitos meramente expositivos desta seção, haja a necessidade de tomar partido de uma ou outra interpretação, excluindo as demais. Até porque a consecução de alguma finalidade epistêmica – por exemplo, a maximização do coeficiente de verdade do agente (o principal desiderato cognitivo do ser humano, segundo Alston) – pode ser considerada como uma via para se atingir alguma finalidade pragmática, ainda que o *epistêmico* não se reduza ao *pragmático*, nem vice-versa. Por exemplo, ao engajar-se na percepção sensorial, um agente pode visar à formação de crenças perceptuais verdadeiras (fim epistêmico), como uma via para se atingir uma interação mais proveitosa com o meio físico que o circunda (fim pragmático). Com esse espírito, ao falar dos fins práticos de um agente engajado em um modo formador de crenças, procurarei interpretar a posição de Alston como uma espécie de conciliação entre os fins epistêmicos e os pragmáticos.⁵¹

Com o intuito de se entender o argumento da racionalidade prática, é preciso recordar que, em face do caráter ubíquo do problema da circularidade epistêmica (como foi visto na seção anterior), surge naturalmente a questão sobre a atitude razoável a se tomar perante as práticas de formação de crenças nas quais nos engajamos tradicionalmente e para as quais não haja uma prova não-circular de sua confiabilidade. Conforme Alston (1991, p. 168-170), a solução desse problema resume-se assim: sob certas condições, é racional, de um ponto de vista prático, engajar-se em uma prática de formação de crenças bem estabelecida (psíquica e socialmente)⁵². As referidas condições são as seguintes: a) o modo de formação de crenças em questão não produz sistematicamente crenças contraditórias entre si (*consistência interna*); b) as crenças produzidas pelo modo em pauta não conflitam sistematicamente com as crenças produzidas por outros modos bem estabelecidos

⁵¹ Esta escolha metodológica, eu reconheço, é discutível. Wakoff (1999, p. 255ss), por exemplo, é um dos leitores de Alston que vê uma ambigüidade inconciliável entre a concepção epistêmica e a concepção pragmática (ou “instrumental”, como prefere Wakoff) da racionalidade prática alstoniana. Este autor afirma que há mais indícios favoráveis à interpretação instrumentalista da racionalidade prática do que à interpretação epistêmica. Apesar da cuidadosa análise de Wakoff, eu discordo deste autor e acho que, pelo conjunto da obra de Alston e pelo valor absoluto que este dá ao desiderato epistêmico de o sujeito cognitivo buscar o verdadeiro e evitar o falso, o conceito de racionalidade prática de Alston deve ter como fim último um fim epistêmico.

⁵² Como será visto no Capítulo 5, a noção de estabelecimento psicossocial de uma prática formadora de crenças provém diretamente de Thomas Reid. Conquanto os pormenores disso tenham de ser adiados para aquele capítulo, uma noção geral do significado de “enraizamento psicossocial” de uma prática formadora de crenças será dada um pouco mais adiante, nesta seção.

psicossocialmente em nossas vidas (*consistência externa*). Além disso, um modo de formação de crenças que tenha persistido no longo prazo credencia-se, em princípio, como mais aceitável (do ponto de vista da racionalidade prática) do que um modo que tenha se formado a relativamente pouco tempo, *cæteris paribus*. Isso se justifica por um pressuposto implícito de que uma prática de formação de crenças que tenha durado por várias gerações já tenha mostrado, na prática, a sua consistência interna e externa.

A consistência externa mútua das práticas formadoras de crenças é um aspecto importante no julgamento da racionalidade prática a ser atribuída à participação do agente naquelas práticas. Quando os resultados de duas práticas conflitarem sistematicamente entre si, isso poderá ser um forte indício para o agente de que não é praticamente racional para ele engajar-se em ambas, embora não seja fácil, em princípio, saber qual delas deva ser descartada. Nessa situação, Alston (1991, p. 159) sugere que o agente siga a seguinte diretriz prática: preferir a prática mais firmemente estabelecida e enraizada na vida psíquica e social humana.

Segundo Thomas Reid (*vide* Capítulo 5), dizer que certas práticas de formação de crenças, tais como a percepção sensorial e a consciência (introspecção), são “arraigadas em nós” equivale a dizer, em primeiro lugar, que todos os seres humanos, em todas as épocas, jamais deixaram de usar tais práticas para formarem crenças sobre o mundo e sobre si próprios. Em segundo lugar, o dito enraizamento deixa marcas profundas na estrutura da linguagem humana. Segundo Reid, todas as línguas carregam consigo – por exemplo, na estrutura sintática de uma oração – certas “marcas” do modo como a mente humana funciona ao produzir as crenças mais fundamentais para a vida humana (perceptuais, de memória, introspectivas etc.). Por sua vez, Alston (1991, p. 171) admite não ter uma definição precisa dessa qualidade de “enraizamento psicossocial” de uma prática formadora de crenças, mas propõe que esta definição inclua as seguintes propriedades da prática em questão: a) ser mais amplamente aceita; b) ter uma estrutura mais definida; c) ser mais importante em nossas vidas; d) ter uma base mais inata; e) ser mais difícil de abster-se dela; e f) seus princípios parecerem mais obviamente corretos.⁵³ Essas diretrizes podem funcionar como critérios

⁵³ Entendo que todas as diretrizes citadas (a) – (f) devem ser consideradas do ponto de vista do epistemólogo que avalia determinada prática de formação de crenças, no que se refere ao seu grau de enraizamento psicossocial. A este epistemólogo caberá julgar o grau de aceitabilidade, a definição da estrutura, a importância para a vida, a dificuldade de abstenção, o caráter inato da base e a correção dos princípios da prática sob avaliação. Alston ressalta, porém, que dificilmente se poderia ser mais preciso quanto ao significado das citadas diretrizes, pois a própria natureza do assunto não comporta um grau de precisão muito elevado.

auxiliares na atribuição de racionalidade prática ao engajamento de um agente em uma prática formadora de crenças. Porém, critérios de racionalidade prática não devem ser confundidos com provas de confiabilidade das práticas formadoras de crenças.

A racionalidade da atitude de um agente tomar parte em uma prática de formação de crenças pode ser reduzida – e, no limite, *cancelada* – pela falta das mencionadas consistências externa e interna. É por isso que o acúmulo de inconsistências desses tipos é chamado de *cancelador* da racionalidade prática.⁵⁴ Mas dita racionalidade pode ser reforçada pelo que Alston (1991, p. 173-175) chama de *auto-apoio significativo*. Este se compõe de certas vantagens desfrutadas por um agente, em virtude do fato mesmo de este agente participar de certas práticas de formação de crenças e de se apropriar dos “frutos” destas práticas. Tais vantagens, por assim dizer, “melhoram” significativamente a vida do agente, em comparação com uma situação hipotética em que ele não estivesse formando crenças de acordo com a prática em questão.⁵⁵ Consequentemente, o auto-apoio significativo fortalece a confiança do agente na prática em que este já se encontra engajado.

É condição *sine qua non* do auto-apoio significativo estar presente em algumas práticas de formação de crenças, mas não em todas. Nesse sentido, o auto-apoio significativo distingue-se do *auto-apoio trivial*. Este é a corroboração que os resultados de uma prática dão a essa mesma prática ou, por outra, é a confirmação automática de cada crença pela prática que a gerou, situação que se estende necessariamente a qualquer prática formadora de crenças.

Um exemplo de auto-apoio significativo da prática da percepção sensorial é o aprendizado que esta nos proporciona sobre o ambiente físico, a ponto de nos tornar capazes, junto com a memória e o raciocínio, de prever certos eventos do ambiente. Por exemplo, é

⁵⁴ Em geral, um cancelador à crença *p* é outra crença *q*, tal que, uma vez que se aceite *q*, não se pode mais continuar a aceitar *p* sem cair na irracionalidade. No atual contexto, porém, o termo “cancelador” é usado para se referir à racionalidade prática da atitude de um agente engajar-se em uma prática de formação de crenças (por simplicidade, chamemos isto de “cancelador de racionalidade”). Portanto, não se trata propriamente de um cancelador de crenças tão-somente. Assim, um cancelador à racionalidade de uma prática *P* de formação de crenças é um argumento que, uma vez aceito pelo agente que participa de *P* (ou que considera a possibilidade de fazê-lo, com vistas a tomar uma decisão), este agente não pode mais considerar racional, de um ponto de vista prático, o seu engajamento em *P*.

⁵⁵ O que significa “melhorar a vida do agente”? Não creio ser necessário ser muito específico neste ponto. Entendo que se trate apenas de aumentar as chamadas *capabilities* do agente, ou seja, as suas liberdades substantivas em seu ambiente físico e social. Assim, ser capaz de antecipar certos comportamentos das outras pessoas, em certas situações, é um exemplo de capacidade/habilidade que contribui significativamente para a autoafirmação do agente em seu meio social e, portanto, contribui para a “felicidade” do mesmo.

com base na percepção sensorial (dentre outras práticas fundamentais) que aprendemos que, ao caminhar em linha reta de um ponto a outro em um terreno plano, chegaremos mais rápido do que se dermos várias voltas antes de chegarmos ao mesmo ponto. É também com a contribuição da percepção sensorial que aprendemos que certos alimentos se estragarão rapidamente, se não forem armazenados sob refrigeração. Segundo Alston, a segurança e a importância dessas previsões não poderiam ser encontradas em práticas como a leitura da bola de cristal ou – de acordo com um exemplo que se tornou “folclórico” em *Perceiving God* [Alston (1991, p. 148; 169-170)] – na prática de Cedric tentar prever os resultados da bolsa de valores com base na observação de tomates secos.

O auto-apoio significativo auferido pela prática da percepção sensorial dá ao agente um conjunto de vantagens práticas significativas, de um modo que a leitura de bola de cristal e a leitura dos tomates secos de Cedric não fornecem. Para Alston, o mencionado auto-apoio significativo da percepção sensorial em relação às outras práticas citadas tem como consequência o fato de a participação do agente na percepção sensorial ser *mais racional*, de um ponto de vista prático, do que a sua participação nas outras práticas. Isso também acarreta o fato de o agente estar autorizado a considerar a percepção sensorial como relativamente mais confiável do que as outras. Veremos como isso se dá no seguimento deste texto.

Alston entende que um agente possa estar engajado em uma prática de formação de crenças, de forma mais ou menos racional. Ou seja, dependendo da prática em questão, a atitude de engajamento do agente terá um grau de racionalidade prática diferente, em cuja determinação há uma espécie de “tensão de forças” que atuam em sentidos contrários – por um lado, atuando contra a racionalidade, os canceladores; e, por outro lado, atuando a favor da racionalidade, o auto-apoio significativo. Uma maneira de ajudar a elucidar essa trama conceitual é a “metáfora da balança”, ilustrada na Figura 2 a seguir.

Neste ponto, recapitulemos o argumento de Alston. Diante do problema da circularidade epistêmica – isto é, a provável impossibilidade de nós, seres humanos, fornecermos provas epistemicamente não-circulares da confiabilidade das nossas práticas comuns de formação de crenças –, o argumento da racionalidade prática procura justificar, de um ponto de vista prático, a atitude de participarmos de práticas de formação de crenças que atendam às condições ilustradas na Figura 2. Do lado dos canceladores, pesa contra a racionalidade da prática em questão a existência de inconsistência externa e interna.

Obviamente, quanto menos ocorrerem inconsistências, menor será o “peso” dos canceladores e, conseqüentemente, mais racional será a atitude do agente em se manter em sua prática de formação de crenças. Por outro lado, quanto mais auto-apoio significativo o agente desfrutar em virtude de sua participação em determinada prática de formação de crenças, mais o engajamento daquele agente nesta prática será considerado uma atitude racional do ponto de vista prático.

Figura 2 – Condições *Prima Facie* da Racionalidade Prática do Engajamento em uma Prática Doxástica

Assim, dependendo do balanço de forças acima descrito, pode ser altamente racional, de um ponto de vista prático, a participação de um agente em uma prática de formação de crenças para a qual este seja incapaz de dar uma prova epistemicamente não-circular de confiabilidade. Isto não significa, contudo, que a avaliação de uma prática A como (praticamente) mais racional do que uma prática B conte como uma espécie de *demonstração* de que A é mais confiável do que B.

Mas, afinal, qual é a conseqüência disso tudo para a avaliação da confiabilidade de nossas práticas de formação de crenças? Como discriminar objetivamente as práticas segundo o seu grau de confiabilidade? Não era esta a questão central a que estávamos tentando responder quando quase nos atolamos no pântano do ceticismo e da circularidade epistêmica? A primeira coisa a se ter em mente é que diferentes balanços de forças entre canceladores e auto-apoio significativo (conforme a Figura 2 e explicações subseqüentes a esta) podem sinalizar, para o agente, diferentes graus de racionalidade das práticas de

formação de crenças das quais ele participa e, por conseguinte, diferentes graus de confiabilidade destas práticas são sinalizados para o agente. Mas como é a relação entre racionalidade prática e confiabilidade? Sobre isso, Alston defende que o engajamento em uma prática de formação de crenças, que satisfaça as condições de racionalidade prática, torne racional a atitude de o agente considerar essa mesma prática como confiável. Ao engajar-se racionalmente em uma prática de formação de crenças, isso comprometeria o agente a assumir (supor) a confiabilidade desta prática, se a questão da confiabilidade se colocasse para o agente. Segundo Alston, seria performativamente inconsistente, da parte do agente, a atitude de engajar-se racionalmente em uma prática de formação de crenças e, ao mesmo tempo, considerar esta prática como não-confiável. Trata-se de um caso de *implicação pragmática*.⁵⁶

Finalmente, antes de fechar esta seção, é conveniente antecipar a resposta a algumas críticas ao argumento alstoniano da racionalidade prática, as quais, a meu ver, são fruto de mal-entendidos. O primeiro mal-entendido consiste em afirmar – ou supor que Alston tenha sustentado – que o enraizamento psicossocial de uma prática de formação de crenças é uma prova da confiabilidade desta. Na verdade, o enraizamento psicossocial – bem como a qualidade de uma prática formadora de crenças persistir por gerações – funciona, na abordagem de Alston, apenas como *uma boa razão para que seus praticantes a considerem como confiável*. O que contaria como prova de confiabilidade seria um bom argumento epistemicamente não-circular, neutro em relação à prática sob análise e que, portanto, pudesse convencer a todos (praticantes e não-praticantes) da confiabilidade da prática em questão. A construção de tal argumento, ao que parece, está fora da alçada cognitivo do ser humano.

O segundo mal-entendido consiste na afirmação de que o balanço entre o auto-apoio significativo e os canceladores pode funcionar como prova da confiabilidade de uma prática de formação de crenças. Mas, de acordo com Alston, o referido balanço pode, no máximo, funcionar como um indicador da racionalidade *prima facie* do engajamento do sujeito na prática que esteja *sub judice*. Uma vez que o balanço seja favorável à dita racionalidade, o agente terá reforçada a confiança em sua prática e a considerá-la pragmaticamente como confiável. Contudo, tal implicação é bem mais fraca do que uma demonstração ou prova de confiabilidade. Uma das razões disso é que o balanço de forças que mantém, em grau razoável, a racionalidade prática da participação do agente em uma prática

⁵⁶ Em termos gerais, afirmar que *p* implica pragmaticamente *q* é dizer que seria irracional afirmar *p* e negar (ou ser agnóstico em relação a) *q*, se fosse levantada a questão acerca da verdade de *q*.

de formação de crenças é “provisório”, ou seja, pode se reverter com o tempo e cancelar aquele grau razoável. Para isso, basta que o agente, com o tempo, passe a ter acesso a canceladores mais fortes e/ou numerosos. E quando a balança se inclina para o lado dos canceladores, a atitude do agente frente a uma prática formadora de crenças deixa de ser praticamente racional e, por conseguinte, deixa de ser racional também a sua atitude de considerar esta prática como confiável.

Logo, o complexo argumentativo da racionalidade prática não pode funcionar como uma espécie de prova de confiabilidade de certas práticas de formação de crenças. Mas, isso não quer dizer que o argumento de Alston não tenha valor epistêmico, porque, dado que não se consiga provar a referida confiabilidade de maneira epistemicamente não-circular, o argumento da racionalidade prática desempenha uma contribuição relevante à questão central da justificação da confiabilidade das fontes básicas de nossas crenças.⁵⁷ Pelo menos, Alston estava convencido disso antes de Plantinga (2000) ter analisado o dito argumento.

2.5. A Revisão do Argumento da Racionalidade Prática: A Estratégia Alston-Reid Para Contornar o Ceticismo

Alston reconhece que o argumento da racionalidade prática é epistemicamente circular⁵⁸, mas, nessa ocasião, não aquilata devidamente as conseqüências desse fato para a sua epistemologia. Somente depois da contribuição de Plantinga (2000, cap. 4, II) ao tema, é que Alston parece ter sido levado a rever aquele argumento.

Em seu esforço de interpretação do argumento alstoniano da racionalidade prática, Plantinga (2000, p. 120) propõe resumir a conclusão desse argumento na seguinte fórmula: *é racional para um agente, de um ponto de vista prático, engajar-se em uma prática de formação de crenças socialmente estabelecida, que não seja internamente inconsistente nem sistematicamente incompatível com outras práticas (socialmente estabelecidas) de formação*

⁵⁷ Dessa conclusão discordam vários autores [por exemplo, Wakoff (1999) e Willard (2001)], os quais sustentam que Alston teria superestimado os impactos epistêmicos de seu argumento da racionalidade prática.

⁵⁸ Citando Alston (1991, p.174): “Uma vez que mesmo o auto-apoio significativo exhibe circularidade epistêmica, vou me recusar a tomar isso como uma razão independente para supor que a prática doxástica em questão seja confiável. Uma vez que o auto-apoio exige que se assuma que a prática em questão é uma fonte confiável de crença, ele dá prova de confiabilidade apenas na suposição daquela confiabilidade; e isso dificilmente é prova em qualquer sentido direto.”

de crenças. Esta conclusão é submetida a uma análise que não visa outra coisa senão uma elucidação do conceito mesmo de racionalidade prática.⁵⁹

O método analítico de Plantinga consiste basicamente em montar certos cenários possíveis, a fim de avaliar quais seriam os cursos de ação mais racionais para um agente tomar, dado que este pretenda otimizar sua situação epistêmica (elevar seu coeficiente de verdade e/ou engajar-se em práticas confiáveis de formação de crenças). Em cada cenário, são dadas ao agente diferentes crenças em relação às condições de confiabilidade das práticas de formação de crenças, bem como lhe são dados poderes de colocar-se frente a essas práticas (por exemplo, os poderes de manter-se engajado, abster-se, mudar-se para outra(s) prática(s) etc.).⁶⁰

O primeiro cenário montado por Plantinga foi batizado de “posição inicial *lato sensu*” [cf. Plantinga (2000, p. 124-125)]: o agente crê *ex-ante* na confiabilidade da prática de formação de crenças na qual está engajado, a despeito de saber não poder provar tal confiabilidade de modo epistemicamente não-circular. A partir desta posição original, o que se esperaria que um agente racional fizesse, caso ele visasse otimizar sua situação epistêmica e tivesse o poder de “suspender” a sua participação nessa prática e/ou de “migrar” para outra prática potencialmente substituta da primeira? A resposta de Plantinga (2000, p. 125) é que a decisão racional a ser tomada é, obviamente, a de continuar fazendo uso das fontes de crenças às quais o agente já recorria na posição original e com respeito às quais já acreditava na confiabilidade. Entretanto, continua Plantinga (*idem, ibidem*, p. 125), citando a percepção sensorial como exemplo, “o problema é que se, na posição original, nós mantemos as crenças que realmente temos com respeito à percepção sensorial (...), então é trivialmente óbvio que a decisão racional seria continuar a formar crenças dessa maneira.” O que torna trivial esta conclusão não é o simples fato de o agente decidir continuar formando crenças segundo as práticas nas quais ele já estava engajado na posição original *lato sensu*, mas sim o fato de esta conclusão decorrer trivialmente do pressuposto de que o agente já confiava naquelas práticas

⁵⁹ O propósito de Plantinga (2000, cap. 4, Seção 2, p. 117), em uma parte de seu livro *Warranted Christian Belief*, é examinar o conceito alstoniano de racionalidade prática e avaliar se esse conceito se presta a uma elucidação razoável da questão *de jure* das crenças cristãs. A questão *de jure* nesse contexto pode ser formulada como segue: as crenças cristãs são praticamente racionais no sentido alstoniano? Ou melhor: o engajamento de um agente em uma prática de formação de crenças cristãs é praticamente racional, no sentido de Alston?

⁶⁰ A rigor, esta maneira de abordar o problema já havia sido antevista por Alston (1991, p. 168), quando este coloca o problema da racionalidade prática em termos contrafactuais (subjuntivos, condicionais): “é suficiente considerar modos alternativos de formação de crenças, independentemente de podermos atualizá-los, e perguntar se seria racional para nós permanecermos com aquilo que temos, se tivéssemos escolha.”

antes de operar o “cálculo motivacional” com base no qual ele decide se manter formando crenças de acordo com as mesmas práticas.⁶¹

Outro cenário é o caracterizado como “posição original *stricto sensu*” [cf. Plantinga (2000, p. 126; 128)]: sem ter como provar cabalmente que suas práticas de formação de crenças são confiáveis, em virtude da circularidade epistêmica, o agente simplesmente não forma crenças sobre a confiabilidade daquelas práticas. Ao contrário, portanto, da posição original *lato sensu*, na posição original *stricto sensu*, o agente se abstém de crer na confiabilidade das práticas de formação de crença com as quais se defronta e/ou das quais já participa.

Supondo que a circularidade epistêmica retire toda a força probatória de qualquer argumento voltado para apoiar a confiabilidade de qualquer prática de formação de crenças e, dado que a circularidade epistêmica seja universalmente difundida por essa classe de argumentos, segue-se que nenhuma das crenças do agente seria epistemicamente credenciada, uma vez que a confiabilidade de seus modos formadores de crenças não poderia ser provada. Essa situação de “debilidade epistêmica” se estenderia à conclusão de qualquer argumento que buscasse apoiar alguma decisão do agente no sentido de manter-se formando crenças sob os modos tradicionais, mudar seus modos de formar crenças, ou simplesmente abster-se de formar crenças. Em outras palavras, partindo da posição original *stricto sensu*, e visando a tomar uma decisão racional com respeito a suas práticas formadoras de crenças, o agente não consegue levar a efeito o seu cálculo, devido à circularidade epistêmica generalizada.

⁶¹ É claro que o processo racional de decisão do agente carrega consigo uma série de pressupostos implícitos. Por exemplo, o de que esse agente não é onisciente quanto à confiabilidade de quaisquer práticas de formação de crenças; ele apenas acredita, na posição inicial, na confiabilidade das práticas nas quais já se encontra engajado. Se ele conhecesse *ex-ante* a confiabilidade de todas as práticas formadoras de crenças e pudesse migrar à vontade para qualquer uma delas sem custos, então o equilíbrio ótimo de sua situação epistêmica seria atingido na prática mais confiável, se tal prática existisse. Nesse caso, obviamente, a decisão racional a se tomar seria a migração para esta prática mais confiável. São concebíveis, no entanto, inúmeras situações cujas condições acarretam equilíbrios sub-ótimos. Por exemplo, suponha que o agente seja imortal e onisciente. Suponha também que todas as práticas de formação de crenças “evolam” indefinidamente, de sorte que a confiabilidade delas aumente com o tempo, sem parar. Nesta situação, a decisão mais racional a tomar seria a de se abster de formar crenças, pois o crescimento indefinido da confiabilidade de todas as práticas torna indeterminada a existência de uma prática de máxima confiabilidade (em cuja participação está o objetivo do agente). Mas, se o agente tivesse decidido permanecer na prática original (decisão menos racional, pois aqui o agente sabe que não desfruta do grau máximo de confiabilidade), ele estaria numa posição epistêmica superior em relação à situação em que a decisão racional lhe teria colocado, pois, como, por hipótese, a confiabilidade da prática original é crescente, o coeficiente de verdade de qualquer agente engajado nesta prática é também crescente. Logo, nessas condições, o curso de ação menos racional é aquele que conduz à situação epistemicamente mais favorável ao agente.

A análise de Plantinga leva o argumento da racionalidade prática de Alston ao seguinte dilema. Por um lado, se a circularidade epistêmica não desqualificar nossas crenças na confiabilidade de nossas práticas de formação de crenças cotidianas, então, dado que já nos achamos engajados em tais práticas, o racional é mantermo-nos assim (conclusão trivial); por outro lado, se a circularidade epistêmica descredenciar todas as nossas crenças (em parte pelo caráter ubíquo dessa circularidade), então não poderá haver qualquer argumento que justifique uma ou outra atitude de nossa parte frente a qualquer prática formadora de crenças, notadamente em relação às práticas associadas à produção do próprio argumento alstoniano da racionalidade prática. Assim, a pergunta mesma sobre a racionalidade prática do engajamento em nossas práticas comuns ficaria, de saída, sem uma resposta justificada, de modo que o argumento da racionalidade prática de Alston perderia sua cogência.

Em virtude das críticas de Alvin Plantinga, Alston persuadiu-se de que o argumento da racionalidade prática, tal como formulado em *Perceiving God*, não é uma boa estratégia para superar-se o problema da circularidade epistêmica. O núcleo da objeção plantingueana consiste em mostrar que o argumento alstoniano da racionalidade prática é tão epistemicamente circular quanto qualquer outro para cuja circularidade epistêmica o argumento de Alston pretenda ser uma “solução”. Plantinga teria mostrado que aquele argumento de Alston, assim como qualquer outro, também requer um pressuposto prático acerca da confiabilidade em alguma prática de formação de crença, cuja operação gere as premissas do argumento. Portanto, o argumento da racionalidade prática tem de pressupor a confiabilidade, em última instância, de alguma prática doxástica básica, como as práticas do chamado “pacote padrão” (percepção sensorial, introspecção, memória, intuição racional e raciocínios). Enfim, a circularidade epistêmica mostra sua terrível face novamente, e numa situação em que o seu aparecimento parece ser fatal para o argumento de Alston, a saber, no próprio argumento da racionalidade prática, que se pretendia ser uma saída do “pântano cético” em que a circularidade epistêmica havia nos mergulhado.

Recordemos rapidamente, qual era o nosso problema. Em face da provável impossibilidade de nós, seres humanos, fornecermos provas epistemicamente não-circulares da confiabilidade das nossas práticas comuns de formação de crenças, é também provavelmente impossível termos boas razões para discriminarmos entre as práticas (mais ou menos) confiáveis e as não-confiáveis. O argumento da racionalidade prática, de Alston, propunha-se ser uma via para superar esse problema, ao tentar mostrar que existem razões de

ordem genericamente pragmática para um agente manter-se engajado em certas práticas formadoras de crenças.

Sensível às objeções de Plantinga, Alston (2005a, p. 221) reformula a solução para o problema da circularidade epistêmica nos seguintes termos:

(...) não há alternativa – prática, racional ou de qualquer outro tipo – a não ser usar, em uma investigação, tudo aquilo que já se aceita como prática confiável de formação de crenças e como crenças provavelmente verdadeiras (...). Cada uma delas pode ser criticamente avaliada desde que se continue a empregar certas práticas doxásticas e tomar algumas crenças como ao menos provavelmente verdadeiras.

Um modo complementar de formular a saída que Alston (2006, p. 102) defende para os problemas do argumento da racionalidade prática é o seguinte:

(...) se temos de nos engajar em uma reflexão racional sobre algo, não há alternativa senão usar todos os recursos que se encontram em nossa posse, ao iniciarmos a reflexão. Não há lugar de onde partir a não ser aquele em que nos encontramos no momento.

Ora, o “lugar” onde nos achamos ao iniciarmos uma reflexão racional sobre o *status* epistêmico de nossas crenças ou de nossos modos formadores de crenças não é outro senão o das práticas de formação de crenças firmemente enraizadas em nossa vida psíquica e social. Dito de outro modo, a dotação inicial de recursos cognitivos, sem os quais jamais poderíamos iniciar qualquer reflexão racional, será necessariamente fornecida por essas práticas de formação de crenças.

Esta estratégia para contornar o ceticismo a que parece levar inexoravelmente o problema da circularidade epistêmica – estratégia que proponho chamar de “estratégia Alston-Reid”, devido à influência de Thomas Reid em sua concepção geral (sobre isso, ver o Capítulo 5) – claramente ignora qualquer pretensão a se atingir um ponto de vista privilegiado, a partir do qual se pudesse “dar a última palavra” sobre alguma questão e, em especial, sobre uma questão epistemológica. Em qualquer ponto a que se chegue, em qualquer momento do processo de investigação epistemológica, o processo sempre estará aberto a novas revisões, críticas e reavaliações. O reconhecimento do caráter sempre provisório de uma investigação racional – e, em particular, de uma avaliação epistemológica – reflete o caráter intrinsecamente falível da condição cognitiva humana. Por isso, a estratégia Alston-Reid de se “começar a trabalhar com o que se tem à mão” não é arbitrária nem dogmática, tampouco exclui a reflexão crítica sobre nossas práticas doxásticas básicas; apenas admite

que, dadas as limitações cognitivas do ser humano, não é possível partir-se (ou mesmo se atingir como resultado da reflexão) um ponto de vista neutro e privilegiado de onde essas práticas possam ser avaliadas definitivamente. Ao invés disso, o caráter das avaliações epistêmicas é contínuo, isto é, estará sempre sujeito a revisões.

2.6. Estrutura, Natureza e Critérios de Individuação das Práticas Doxásticas: A Questão da Confiabilidade

2.6.1. Estrutura geral das práticas doxásticas: conceitos fundamentais

Temos evitado a referência às práticas formadoras de crenças como “práticas doxásticas”, meramente em razão de “escrúpulos conceituais”. Embora este conceito já venha sendo usado neste capítulo desde a discussão sobre a circularidade epistêmica (Seção 2.3), evitou-se usar a expressão “prática doxástica” até a presente seção, onde o conceito será devidamente desdobrado e explicitado.

A formação das crenças de um sujeito é resultado de certos processos chamados por Alston de *práticas doxásticas*. O autor as concebe como “o exercício de um sistema ou de uma constelação de hábitos (ou mecanismos) formadores de crenças, cada um dos quais realizando uma função que produz crenças com certo tipo de conteúdo, a partir de dados de entrada de determinado tipo” [Alston (1991, p. 155)]. De acordo com esta caracterização inicial, as práticas doxásticas são disposições, hábitos ou “mecanismos” que têm a seguinte estrutura geral (Figura 3): dados de entrada (*inputs*) de determinado tipo (crenças e/ou experiências) → mecanismo de formação (sistema de avaliação) de crenças → crença-resultado (*output*) com certo conteúdo proposicional.

Para Alston, o problema mais fundamental da epistemologia é justificar a confiabilidade das fontes básicas de nossas crenças; e a abordagem das práticas doxásticas pode ser encarada como um instrumento para se encaminhar a solução deste problema. Nesse espírito, o objetivo do esquema mostrado na Figura 3 é menos o de explicar causalmente os fatos, fenômenos e processos reais envolvidos na produção das crenças humanas, do que propor uma elucidação das condições sob as quais estas crenças podem ser consideradas epistemicamente credenciadas (justificadas, garantidas, racionais etc.). Em uma palavra, trata-se mais de uma questão avaliativa (normas e valores) do que factual. Portanto, ao apresentar a estrutura de uma prática doxástica como uma espécie de fluxograma tripartite (Figura 3),

pretendo interpretar a abordagem das práticas doxásticas de Alston como apoiada na proposição fundamental de que o processo de produção de nossas crenças sujeita-se a certas leis, normas ou regras, das quais depende também a avaliação epistêmica das mesmas crenças. Logo, embora o esquema da Figura 3, à primeira vista, sugira apenas um processo produtivo – dada a referência explícita a insumos (*inputs*) e produtos (*outputs*) – ou uma cadeia causal, aquele deve ser visto, em última análise, como uma representação de um sistema de avaliação do *status* epistêmico das crenças humanas.

Figura 3 – Práticas Doxásticas: um esquema estrutural

Em todo caso, nunca é demais lembrar que o diagrama da Figura 3, como qualquer esquema, é abstrato e simplificador. Precisa, por isso, ser complementado com explicações adicionais. E a principal explicação a ser dada é sobre o elemento intermediário do esquema – isto é, a função que representa o mecanismo propriamente dito de formação e de avaliação de crenças, e que relaciona os *inputs* aos *outputs* do sistema. É importante entender que, independentemente do conjunto de explicações científicas que possa haver para o fenômeno da produção das crenças humanas – este não é o propósito de Alston – o referido mecanismo incorpora uma série de disposições, hábitos, leis, normas, procedimentos, regras etc. que tem por função avaliar epistemicamente as crenças produzidas por este mesmo mecanismo. Tipicamente adquiridos e consolidados no convívio social, esses hábitos e normas podem ter suas raízes em certas capacidades inatas. Todos os elementos supracitados de formação e de avaliação de crenças devem ser entendidos como figurativamente “contidos” no retângulo central do diagrama da Figura 3.

A melhor maneira de entender a função do mecanismo formador de crenças em uma prática doxástica é por meio de uma analogia. Imaginemos um argumento ou raciocínio válido, com premissas, regras de inferência e uma conclusão. As regras de inferência de um argumento são regras metalingüísticas – ou seja, enunciadas numa linguagem que tem por objeto a linguagem em que se enunciam as premissas e a conclusão – que nos instruem como passar das premissas à conclusão. Ao mesmo tempo em que uma regra de inferência nos diz como produzir uma conclusão a partir de determinadas premissas, aquela também serve como uma espécie de *norma de validade* do argumento; norma cuja violação desqualifica epistemicamente o argumento. Tanto é assim que, em muitos casos, tipificam-se certas falácias como violações explícitas de certas regras de inferência consagradas – por exemplo, a falácia da negação do antecedente é violação do *modus tollens*. Da mesma forma, um mecanismo de formação de crenças se concretiza em certas disposições e hábitos do sujeito, no sentido de tomar certas crenças e experiências e, a partir destas, gerar outras crenças. Mas os mesmos hábitos e disposições que geram as crenças-resultado também podem ser encarados como critérios ou normas de avaliação do *status* epistêmico das crenças-resultado. Vamos a um exemplo mais concreto.

Um exemplo paradigmático de prática doxástica é a percepção sensorial. Nesta, os *inputs* são dados fenomênicos em estado bruto (cores, sensações tácteis, sons, por exemplo) e os resultados (saídas) são crenças perceptuais com determinado conteúdo proposicional. Por sua vez, o *mecanismo* propriamente dito *de formação de crenças perceptuais* é aquilo que, no sujeito, associa os dados fenomênicos às crenças perceptuais.⁶² Por exemplo, ao ter presente à sua consciência uma determinada aparência visual, o sujeito “processa” esses dados sensoriais, por meio de disposições inatas e hábitos consolidados, de modo que o resultado desse processamento seja uma crença perceptual visual (por exemplo: “o céu está azul”, “há um computador em minha frente” etc.).

⁶² É possível ser mais específico sobre o *status* ontológico dessa “coisa” que, na mente do sujeito, realiza a função de associar dados (sensoriais, mnemônicos, de introspecção etc.) a crenças com certos conteúdos? Para Alston, embora não possamos observar diretamente os fenômenos, mecanismos e processos psíquicos do sujeito, estes têm de existir objetivamente, porque observamos de fato, em nós próprios e nos outros, crenças que portam certos conteúdos proposicionais (informações inteligíveis e comunicáveis) e aparecendo em seguida ao fato de certos dados estarem presentes à nossa consciência. A melhor explicação para esta sequência de fatos é a existência objetiva de um mecanismo mental que realiza o papel de associar dados de consciência a crenças. Em outras palavras, temos de postular a existência de um equipamento mental no sujeito que realiza a função assinalada. Este é o chamado pressuposto do realismo psicológico de Alston, o qual será analisado ainda neste capítulo.

2.6.2. A natureza essencial das práticas doxásticas

Muito embora as práticas doxásticas sejam diferentes entre si, elas compartilham certas características essenciais, de acordo com Alston (1991, p. 159-165). As características a seguir são possuídas por praticamente todas as práticas doxásticas, em maior ou menor grau. Algumas características estão mais presentes em práticas básicas (percepção sensorial, memória, introspecção, raciocínios etc.)⁶³; outras estão mais presentes em práticas “de alto nível” (ciência, religião, arte, filosofia etc.).

Em primeiro lugar, as práticas doxásticas inserem-se em “esferas mais amplas de práticas humanas”, tais como as mais variadas práticas comunicativas, econômicas, políticas, religiosas etc. Em especial, a prática da percepção sensorial nos auxilia a lidar com o ambiente físico e com os inúmeros objetos aí encontrados, bem como a nos relacionarmos com nossos semelhantes.

Em segundo lugar, há uma profunda interdependência entre práticas doxásticas. O processo de formação das crenças de um ser humano adulto normal é bastante complexo, na medida em que as práticas básicas (percepção sensorial, introspecção, memória, raciocínios etc.) operam em conjunto para formar aquelas crenças. Por exemplo, o mecanismo de formação e de avaliação de uma crença perceptual é composto de elementos oriundos de outras práticas doxásticas alheias à percepção sensorial. Ao olhar para um objeto complexo, como uma maçã – e, com base nisso, formar a crença de que eu estou diante de uma maçã –, terei usado nesse processo um esquema conceptual tipo “...é uma maçã”. O uso deste esquema conceptual terá sido aprendido no passado e, portanto, armazenado em minha memória. Neste exemplo, ao menos duas práticas doxásticas – a percepção sensorial e a memória – operam conjuntamente para formar a crença “isto é uma maçã”. É razoável supor que a maioria de nossas crenças, senão todas, seja formada com base em uma interação de práticas doxásticas, principalmente as mais básicas. Contudo, isto não quer dizer que, do ponto de vista de uma investigação epistemológica sobre o *status* epistêmico das crenças humanas, não valha a pena individuar cada prática doxástica e tratá-las separadamente. Dependendo dos propósitos de minha teoria, posso estar interessado em separar a percepção sensorial da memória, por exemplo.

⁶³ Recapitulemos alguns traços essenciais das práticas doxásticas básicas: a) argumentos visando provar ou refutar a confiabilidade dessas práticas são epistemicamente circulares; b) são as práticas mais enraizadas em nossas vidas, de um ponto de vista psicossocial; c) podem ser consideradas, em um sentido relevante, como fundamentais ao desenvolvimento da cognição e da linguagem dos seres humanos.

Em terceiro lugar, ao participar de uma prática doxástica básica, o agente começa necessariamente a fazê-lo “antes” que seja capaz de refletir racionalmente sobre esta prática. Esta é a característica de certas práticas doxásticas a que Alston (1991, p. 163) chama de “gênese pré-reflexiva”. Por exemplo, a formação de crenças de memória em um indivíduo tem lugar ainda em sua infância. Ocorre, portanto, muito antes de o indivíduo desenvolver sua capacidade de refletir sobre a confiabilidade da própria memória, ou de ser capaz de construir argumentos sobre a existência objetiva de um conjunto de fatos passados capazes de constituir, em parte, a sua individualidade pessoal.

Em quarto lugar, uma prática doxástica se caracteriza por sua mutabilidade. Como qualquer prática humana, ela se desenvolve no tempo e no espaço, manifestando-se de formas as mais variadas. Ao longo da vida de uma pessoa, os sistemas de avaliação das práticas em que esta se engaja evoluem de acordo com o amadurecimento global do indivíduo. Ou seja, à medida que se amplia o seu domínio da linguagem, o seu nível de conhecimento sobre o mundo e sobre as outras pessoas, a sua experiência de vida etc., o sujeito obtém cada vez mais recursos para avaliar epistemicamente as crenças formadas sob determinada prática doxástica. Neste caso, o que vale para o individual, vale também para o coletivo. Do ponto de vista de uma prática social de formação de crenças, é razoável supor que esta evolua de modo similar ao que se dá com seus praticantes tomados individualmente. Isto pode ser verdade, ainda que a duração de uma prática doxástica seja muito maior do que a de um indivíduo isolado e que mudanças naquela sejam perceptíveis muito mais lentamente do que neste. Assim, uma prática doxástica social pode nascer, crescer, modificar-se no espaço e no tempo, e morrer. Com frequência, sobretudo em práticas “de alto nível” como a ciência e a religião, as práticas doxásticas modificam-se mutuamente ao se confrontarem umas com as outras e ao experimentarem inconsistência mútua entre os seus resultados.

Em quinto lugar, toda prática doxástica é socialmente partilhada, em um sentido importante: em quaisquer dessas práticas, engajam-se necessariamente vários membros de uma sociedade, que se associam com o objetivo de estabelecerem entre si “trocas lingüísticas”. Além disso, como já foi dito, o engajamento em práticas doxásticas pode ser dar também em função da participação dos indivíduos em outras práticas humanas, que são necessariamente coletivas.

2.6.3. Critérios de individuação de práticas doxásticas I: similaridades de estrutura

Com base em quais critérios podemos individuar práticas doxásticas? Não há um modo único de fazê-lo, embora Alston aponte alguns critérios gerais. Há, em primeiro lugar, um critério de agrupamento, chamado de *critério da similaridade*: agregar práticas similares quanto aos dados de entrada (*inputs*), às crenças-resultado (*outputs*) e às funções que associam aqueles a estes. Por exemplo, algumas práticas funcionam com *inputs* experienciais, tais como a percepção sensorial, que se baseia em certos dados fenomênicos sensíveis, e a introspecção, que tem por dado de entrada a conscientização direta dos próprios estados mentais do sujeito. Outras, por seu turno, têm dados de entrada sob a forma de proposições, como o raciocínio dedutivo e outras práticas inferenciais. Do lado do *output*, a distinção de similaridades entre os conteúdos proposicionais de certas crenças-resultado (crenças sobre o ambiente físico, sobre o passado, sobre os estados mentais do sujeito etc.) também pode auxiliar na individuação de práticas doxásticas.

É preciso observar que, na individuação das práticas doxásticas, a aplicação do critério da similaridade não é feita de maneira uniforme para toda e qualquer prática. As práticas experienciais, como a percepção sensorial e a introspecção, tenderão a requerer mais atenção às similaridades dos dados de entrada do que mecanismos com *inputs* exclusivamente proposicionais. Por sua vez, práticas inferenciais, sobretudo de natureza dedutiva, tenderão a ser individuídas pelas similaridades de suas funções – isto é, pelos mecanismos que associam os dados de entrada às crenças-resultado –, notadamente pelos princípios inferenciais associados.

Portanto, ao nos questionarmos sobre o elemento estrutural de uma prática doxástica no qual devemos aplicar o critério da similaridade, a fim de individuá-la, nós devemos ter em mente que isto dependerá do assunto geral (*subject matter*) visado pela prática em questão. De fato, há um forte apelo intuitivo para que o epistemólogo, ao procurar individuar uma prática doxástica sobre os objetos do mundo físico, aplique o critério da similaridade de modo diferente em relação a quando ele procurar individuar uma prática doxástica sobre as sentenças da aritmética, por exemplo. É intuitivo que as práticas voltadas para a formação e avaliação de crenças sobre assuntos tão diferentes sejam individuídas de modos diferentes.

Supõe-se que as mencionadas similaridades de *inputs*, *outputs* e funções, com base nas quais se agrupam diferentes mecanismos de formação de crenças em práticas doxásticas, possam ser agrupadas segundo diferentes graus de generalidade. A idéia é que

similaridades quanto à estrutura de uma prática podem ser discernidas de modo mais ou menos geral. Por exemplo, é possível agrupar certas práticas doxásticas pelo fato de elas apresentarem similaridades bastante gerais, tais como os dados de entrada experienciais, sem qualquer especificação acerca do tipo de experiência envolvida. A despeito de as experiências que servem como fundamento para a formação das crenças de um sujeito serem bastante diferentes entre si, o epistemólogo pode estar interessado em individuar práticas doxásticas cujos *inputs* sejam simplesmente “experiências do sujeito”, independentemente da espécie a que pertencem essas experiências (sensoriais, introspectivas etc.). Mas ele também pode estar interessado em reduzir o grau de generalidade com que discerne as similaridades entre os dados de entrada, de modo a que passe a identificar, entre as práticas doxásticas experienciais, aquelas oriundas de experiências sensoriais, introspectivas, místicas etc. Neste caso, o epistemólogo estará atuando em um nível de generalidade mais baixo.

Conforme veremos numa seção seguinte deste capítulo, à semelhança de funções matemáticas e outros entes cuja realidade seja meramente “conceitual”, as práticas doxásticas podem ser expressas em vários graus de generalidade. Não há, porém, um critério que aponte para um grau de generalidade determinado como o “absolutamente correto”, na individuação de uma prática doxástica. Como diz Alston (1991, p. 165), não há uma única maneira correta de se “cortar a torta”, quando se consideram vários propósitos teóricos diferentes ao se usar o conceito de prática doxástica. Como todo sistema de classificação, aquele que se constrói para as práticas doxásticas pode ser orientado por diferentes princípios e por distintas convenções. Desse modo, no trabalho teórico do epistemólogo, haverá sempre escolhas a serem feitas no tocante aos diversos aspectos dos dados de entrada, dos resultados e das funções de uma prática doxástica, no sentido de se buscarem as similaridades com base nas quais essa prática será individuada e sua confiabilidade avaliada.

2.6.4. Sistemas de crenças de fundo e de cancelamento

Ao dizer que práticas doxásticas podem ser individuadas pelas similaridades das *funções* que associam certos dados de entrada a certas crenças-resultado, convida-se o leitor a voltar ao diagrama da Figura 3 e a considerar o elemento central do esquema – o mecanismo de formação e de avaliação de crenças. Este mecanismo compõe-se em parte de um *sistema de crenças de fundo* e de todo um sistema normativo e procedimental, cuja caracterização será dada a seguir.

Práticas doxásticas contam com distintos sistemas de crenças de fundo e com diferentes repertórios de capacidades, tudo isso voltado para formar, avaliar e corrigir as crenças resultantes dessas práticas. Sob o domínio do sujeito, há um “estoque” prévio de crenças que pode ser usado para a formação de uma crença-resultado, a partir de determinados *inputs*, sob determinada prática doxástica. Além disso, uma prática doxástica desempenha uma importante *função avaliativa*, com base em certas normas para se identificarem as razões válidas a favor ou contra determinada crença-resultado, assim como abrange procedimentos para a correção dessa crença. A citada função avaliativa, que consiste em validar e corrigir as crenças-resultado de uma prática doxástica, é desempenhada pelo que se convencionou chamar de “sistema de cancelamento” [*override system*].⁶⁴

Um exemplo simples pode ajudar-nos a entender como o sistema de crenças de fundo pode contribuir para a formação de uma crença sob a operação de uma prática doxástica. Considere o Exemplo 9, a seguir.

Exemplo 9: Suponhamos que eu seja vizinho de uma dupla de gêmeos idênticos chamados Tim e Tom, e que seja incapaz de distinguir um do outro simplesmente olhando para eles. Suponhamos que eu saiba, por uma fonte confiável, que, em determinado dia, Tim estará fora da nossa cidade, em viagem. Finalmente, suponhamos que, naquele dia determinado, eu passe em frente à casa dos gêmeos e veja um deles na varanda. “Eis aí Tim ou Tom” – seria a crença perceptual que eu tenderia formar imediatamente, a partir dos meus *inputs* visuais. Contudo, eu poderia formar outra crença: “Eis aí Tom”. Esta crença é resultado da operação de um mecanismo que se inicia com um dado de entrada visual (a aparência visual, para mim, de um dos gêmeos) e que se conclui necessariamente após eu fazer uso de uma crença “armazenada” em meu sistema de crenças de fundo – a saber, “Tim está viajando”.

Talvez o Exemplo 9 acima pudesse ser mais bem interpretado como um caso de operação conjunta – ou, se quisermos, sequencial – de várias práticas doxásticas: a percepção

⁶⁴ Sobre a tradução do termo *override*, vide Capítulo 1 (nota de rodapé nº 23). A diferença conceitual entre sistema de crenças de fundo e sistema de cancelamento é que o primeiro é mais abrangente e inclui o segundo. O sistema de cancelamento é mais restrito, no sentido de se ater às funções avaliativas do sistema de crenças de fundo de uma prática doxástica. Uma analogia ajudará na compreensão dessa diferença conceitual. Imagine-se um filtro de água composto de três elementos: 1 – um reservatório de água com impurezas, contendo um estoque de água preexistente e um fluxo de “água nova”, captada de fora do sistema; 2 – um sistema de filtragem; e 3 – um reservatório de água filtrada, proveniente do primeiro reservatório (via sistema de filtragem), a ser “liberada” para fora do sistema. Nesta analogia, o sistema de crenças de fundo é o conjunto composto pelo primeiro reservatório, o seu conteúdo (o estoque de água preexistente mais o fluxo de água entrante) e o sistema de filtragem (itens 1 e 2). Por sua vez, o sistema de cancelamento é apenas o sistema de filtragem (item 2). Assim, o sistema de cancelamento de uma prática doxástica pode ser entendido como uma espécie de “filtro de crenças”, de forma que as crenças que passarem por este filtro (as crenças-resultado da prática em questão) serão epistemicamente credenciadas (água pura).

sensorial, a memória e algum tipo de inferência. Afinal, o processo inicia-se com um *input* visual, depois uma crença é acessada em minha memória (“Tim está viajando”) e, finalmente a crença-resultado é sacada com uma rápida inferência (“Eis aí Tim ou Tom; Tim está viajando; logo, eis aí Tom”). Porém, o exemplo serve perfeitamente para ilustrar a idéia que estou tentando passar – a saber, o fato de que uma crença perceptual pode ser formada com o auxílio de certas coisas que o sujeito acreditava antes que tivesse início a operação do mecanismo de formação da crença-alvo. Esse arquivo de crenças preexistentes, que desempenha papel importante na formação das crenças-resultado de uma determinada prática doxástica – mas que, em si mesmo, pode ser constituído como resultado de várias práticas doxásticas – é chamado genericamente de *sistema de crenças de fundo*.

Como se pode ilustrar a possibilidade de a atuação conjunta dos sistemas de cancelamento e de crenças de fundo de uma prática doxástica resultar, simultaneamente, na avaliação epistêmica e na retificação de uma crença-resultado? Seja o célebre exemplo de um bastão mergulhado até a metade na água. Ao ter presente à minha consciência uma aparência visual que corresponderia irrefletidamente a uma crença-resultado como “o bastão entortou-se”, o sistema de cancelamento da percepção sensorial atuará no sentido de impedir que uma crença deste tipo seja formada. Ao invés disso, um mecanismo de avaliação lançará mão de certos conhecimentos prévios sobre o ambiente físico, a fim de corrigir a tendência natural a se formar a crença de que o bastão se entortou. Enfim, é a atuação conjunta do sistema de cancelamento da percepção sensorial e de um sistema mais amplo de crenças de fundo – constituído por elementos oriundos de várias práticas doxásticas – que me permitirá concluir que “o bastão não se entortou; ele apenas me parece torto em virtude de uma ilusão óptica (provocada pelo fenômeno da refração da luz etc.)”. Ou seja, neste exemplo, a operação de um mecanismo de avaliação de crenças perceptuais em mim leva-me a concluir que a aparência visual – o *input* do processo formador da crença perceptual em questão – era enganosa.

2.6.5. A individuação das práticas doxásticas II: condições internas de confiabilidade

O sistema avaliativo de uma prática doxástica guarda estreita relação com as condições de individuação desta prática, bem como com suas condições de confiabilidade e de justificação epistêmica de suas crenças-resultado. Antes de avançar neste tema, porém, é preciso fazer a distinção conceitual entre práticas doxásticas *geradoras* (ou gerativas) e *transformativas*. Alston (1991, p. 157) define as práticas doxásticas geradoras como aquelas

que funcionam com pelo menos um dado de entrada experiencial (por exemplo, uma determinada aparência visual). Por sua vez, as práticas doxásticas transformativas, cujos exemplos típicos são as inferências dedutivas, meramente tomam certas crenças como *inputs* e as “transformam” em outras crenças. Assim, no argumento “Se chove, então a rua está molhada; / Chove; / Logo, a rua está molhada”, temos por *inputs* os conteúdos das duas primeiras sentenças (as premissas) e, por *output*, a conclusão “Logo, a rua está molhada”. Neste caso, podemos dizer que o mecanismo de transformação das premissas em conclusão – dos “insumos” em “produtos”, se quisermos comparar esta prática doxástica com uma função de produção econômica – é a regra do *modus ponens*. A análise que se segue contemplará especificamente as práticas doxásticas básicas e geradoras.

De acordo com a visão ontologicamente *realista* de Alston, as práticas geradoras colocam o sujeito em contato direto com certos estratos da realidade, os quais são, em certa medida e sob certo aspecto, independentes do próprio sujeito. Essa visão realista das práticas doxásticas geradoras distingue-se de uma visão que poderíamos chamar genericamente de *anti-realista*, e que consistiria em tomar as práticas doxásticas como espécies de jogos de linguagem “cem por cento” autônomos e independentes em relação a uma realidade extralingüística. Tipicamente, quanto mais forte o anti-realismo de uma ontologia, mais “as realidades” – não se fala de uma única realidade, mas de muitas – seriam, de alguma forma, ontologicamente constituídas pela linguagem, pelo mental ou pelo “pensamento”. Portanto, numa moldura anti-realista, podem-se conceber vários conceitos de realidade, segundo a subjetividade donde brota cada conceito.⁶⁵ Em contraposição, a perspectiva realista de Alston admite que extensos segmentos daquilo que, no senso comum, chamamos de “realidade” – por exemplo, o mundo dos objetos físicos macroscópicos – têm sua constituição ontológica independente, em última análise, dos conceitos que nós, seres humanos usamos para nos referirmos, descrevermos e explicarmos essa “realidade”.

Entretanto, a relativa independência ontológica da realidade em relação às práticas doxásticas humanas não elimina a autonomia de cada prática gerativa de possuir seus próprios

⁶⁵ Não me preocupa neste momento caracterizar precisamente os vários modos de se conceber “realidade” e “verdade” em abordagens anti-realistas, tampouco delinear exatamente um ou outro conceito análogo às práticas doxásticas alstonianas, sob um pano de fundo anti-realista. Alston trata extensamente desta questão em *A Realist Conception of Truth* [Alston (1996a)]. Ao invés disso, interessa-me por enquanto apenas indicar um contexto anti-realista em suas linhas mais gerais, a fim de fazer o contraste com os pressupostos realistas sobre os quais Alston constrói sua abordagem das práticas doxásticas.

fundamentos, postulados, pressupostos, princípios, sistemas de avaliação e cancelamento etc., dos quais emergirão – e nos quais se apoiarão – os critérios e padrões específicos de confiabilidade aplicáveis a cada prática doxástica. É que a condição cognitiva humana – os limites e potencialidades cognitivos do ser humano – só permite o acesso à realidade de forma segmentada. Nesse quadro realista, as práticas doxásticas gerativas são como que “chaves de acesso” do ser humano a diferentes segmentos da realidade, e a autonomia relativa dos sistemas de avaliação de cada uma dessas práticas explica-se em parte pelo citado caráter segmentado do acesso cognitivo do ser humano à realidade.

Tendo esse tipo de realismo ontológico como pano de fundo, os *critérios de confiabilidade* de uma prática doxástica gerativa dependem, em grande parte, das características específicas dos segmentos de realidade com que aquela nos põe em contato. Por exemplo, sabemos que, em várias circunstâncias, as pessoas agem de forma livre, imprevisível e indeterminada. Portanto, as práticas doxásticas que formam crenças sobre o comportamento humano não poderiam ser ditas “confiáveis”, se tivessem de se enquadrar em um critério do tipo: “produzir sempre as mesmas crenças sobre as mesmas pessoas”. O componente essencialmente imprevisível do comportamento de qualquer pessoa humana impediria o cumprimento consistente de uma norma como essa. Em contraposição, “produzir as mesmas crenças sobre os mesmos objetos” poderia até ser um critério de confiabilidade adequado a uma prática cujo assunto se constituísse de objetos absolutamente estáveis, como os objetos da matemática. Nesse sentido, diz-se que os critérios de confiabilidade são *internos* às práticas doxásticas, o que significa que não é permitido avaliar *completamente* a confiabilidade de uma prática, máxime de uma prática gerativa, com base nos critérios específicos de outra prática. Infringir esta regra equivaleria a adotar a atitude injustificável que Alston chama de “imperialismo epistêmico”.

Alston (2005a, p. 199) afirma que a confiabilidade deve guiar o epistemólogo no trabalho de individuação das práticas doxásticas. E isso, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque a *confiabilidade* – conceito que será analisado em pormenores na próxima seção deste capítulo – conecta-se com a *verdade* das crenças-resultado de uma prática doxástica. A verdade, como sabemos, é para Alston o principal desiderato cognitivo do ser humano. Em segundo lugar, porque as condições de confiabilidade das práticas doxásticas são mais ou menos específicas (internas) a cada prática. Analisemos mais pormenorizadamente ambos os motivos citados.

A relação estrutural entre confiabilidade e verdade se segue da caracterização de confiabilidade dada por Alston (2005a, p. 119): uma prática doxástica seria dita *confiável* se e somente se, quando operasse para produzir crenças, estas seriam verdadeiras sob certas condições, quais sejam: na maioria das vezes, em um âmbito adequado de casos e em circunstâncias (situações) típicas, normais ou “relevantes”. Portanto, *grosso modo*, prática doxástica confiável é aquela que produz crenças verdadeiras. Por sua vez, a verdade em Alston é concebida, em termos ainda imprecisos – o conceito alstoniano de verdade será visto em pormenores no Capítulo 3 –, como uma propriedade de certas proposições cujo conteúdo “corresponde” a um estado de coisas “extraproposicional”. Por exemplo, diz-se que a proposição veiculada pela sentença “o céu é azul” será verdadeira se e somente se o céu for azul, ou “sinto-me cansado” será verdadeira se e somente se eu me sentir cansado. Nestes exemplos, o fato de o céu ser azul e o fato de eu me sentir cansado (fatos que verificam as duas sentenças acima) pertencem a “esferas de realidade” – o mundo físico e o mundo dos meus estados mentais respectivamente – acessadas por práticas doxásticas específicas.⁶⁶

Este passo do argumento é crucial: o nosso problema é individuar uma prática doxástica básica gerativa com base em seus critérios internos de confiabilidade. Por definição, *confiabilidade* acarreta *verdade*. Verdade, por sua vez, implica uma relação de correspondência de um conteúdo proposicional com uma parte (estado de coisas, fato) de um segmento da realidade. Ora, no contexto da operação de uma prática doxástica, aquele conteúdo proposicional nada mais é do que o conteúdo da crença-resultado (*output*) desta prática. Portanto, numa prática gerativa confiável, os conteúdos proposicionais de suas crenças-resultado correspondem – com alta probabilidade e em situações típicas – aos objetos, estados de coisas, fatos etc. do segmento da realidade acessado por meio da prática doxástica em pauta. Por seu turno, o referido segmento de realidade vincula-se causalmente com os *inputs* experienciais da prática doxástica sob análise e, nesse sentido, condiciona a função que associa – de acordo com os hábitos, mecanismos e sistema de crenças de fundo desta prática – aqueles *inputs* experienciais às crenças-resultado. Os critérios de confiabilidade que

⁶⁶ É bom lembrar que a análise desta seção tem foco nas chamadas práticas geradoras (gerativas), as quais têm ao menos um tipo de dado de entrada “experiencial”. São os *inputs* experienciais que põem o sujeito diretamente em contato com a porção da realidade sobre a qual se reporta a prática doxástica em pauta, ou seja, com o assunto (*subject matter*) desta prática. Mas a exclusão das práticas transformativas, no argumento que se segue ao texto, não tornará este argumento irrelevante, porque quase todas as práticas doxásticas mais básicas, naturais e difundidas na vida epistêmica dos seres humanos – percepção sensorial, memória, introspecção, intuição racional etc. – são do tipo gerativo.

individuam uma prática doxástica gerativa dependem, portanto, das características intrínsecas específicas do segmento da realidade que alimenta essa prática com *inputs* experienciais. Estes *inputs* guardam as marcas do segmento de realidade do qual procedem e afetam, de maneira muito específica e importante, a prática doxástica que produz crenças sobre esse mesmo segmento de realidade.

Ilustremos a passagem acima com um exemplo. Quais são as condições específicas (internas) de confiabilidade da percepção sensorial, isto é, sob quais condições os partícipes desta prática doxástica confiariam que as crenças perceptuais fossem provavelmente verdadeiras? Em primeiro lugar, há uma classe de condições genericamente “causais”, que envolvem certos aspectos da constituição física do sujeito, do objeto e do meio da percepção. Por exemplo: a) condições orgânicas ao sujeito que, uma vez satisfeitas, garantem que o aparelho sensorial do mesmo esteja funcionando adequadamente; b) condições de adequação ao meio físico, inclusive as condições de vigência das leis naturais (gravidade, luz etc.); c) condições inerentes ao objeto percebido, tais como ter certos limites de densidade, dimensões, massa etc. Há também uma classe de condições de ordem “epistemológica”; condições estas que indicam, para os participantes da percepção sensorial, que suas crenças perceptuais gozam de um *status* epistêmico positivo – isto é, que as crenças são epistemicamente credenciadas, justificadas ou validadas. A esta classe de condições pertence a “corroboração mútua” entre os diversos sentidos (por exemplo, ao perceber uma maçã, posso vê-la, cheirá-la, tocá-la e prová-la, em um processo em que todos os sentidos envolvidos me indicarão, em conjunto, que o objeto percebido é uma maçã). Outra condição de tipo “epistemológico” é a corroboração mútua entre diferentes sujeitos que percebem um mesmo objeto (os sujeitos podem concordar entre si que estão realmente diante de uma maçã). As duas classes de condições de confiabilidade – causal e epistemológica – são ditas *internas* à percepção sensorial por dois motivos: a) porque elas são aceitas e compartilhadas apenas por quem participa da percepção sensorial; e b) porque elas dependem das características intrínsecas ao assunto da percepção sensorial – o mundo (ambiente) físico externo ao sujeito.

A observância de condições como as citadas acima indica – apenas indica, não prova! –, para os participantes da percepção sensorial, que as crenças resultantes desta prática doxástica são provavelmente verdadeiras. Para Alston, isso significa que o conteúdo de determinada crença perceptual equivale a (se identifica com) um estado de coisas no mundo físico que gera os *inputs* experienciais “corretos” – ou seja, os *inputs* que, dadas as condições

normais de confiabilidade da percepção sensorial, desencadearão no sujeito o processo que culminará com a produção daquela crença-resultado provavelmente verdadeira. Sob outra óptica, os referidos *inputs* experienciais – certas aparências visuais, por exemplo – exercem a função de fundamento adequado da crença-alvo, isto é, aqueles *inputs* são exatamente aquilo no que a crença-alvo se baseia para ser provavelmente verdadeira. Diz-se assim que a crença perceptual em questão é *epistemicamente justificada* no sentido de Alston.⁶⁷

Por conseguinte, pode-se dizer que as condições internas de confiabilidade de uma prática doxástica, que servem de guias para a individuação da mesma prática, vinculam-se aos traços distintivos do assunto (*subject matter*) sobre o qual esta forma crenças. Não obstante, um conhecimento específico acerca do assunto de uma prática doxástica só pode ser obtido mediante o engajamento do sujeito nesta prática e mediante o progressivo domínio do sistema de crenças de fundo desta prática pelo mesmo sujeito. Portanto, a individuação de uma prática doxástica é um processo que, ao mesmo tempo em que tende a satisfazer os propósitos de pesquisa do epistemólogo (avaliar a confiabilidade), exige o engajamento deste na prática doxástica em questão, e o seu conseqüente aprendizado sobre determinada faceta da realidade.

2.7. A Confiabilidade das Práticas Doxásticas: Problema da Generalidade, Função Doxástica e Realismo Psicológico

O conceito de confiabilidade adquiriu proeminência nos últimos tempos, nos meios filosóficos norte-americanos e alhures, sendo considerado um conceito fundamental para se analisar a justificação epistêmica e o conhecimento. O traço mais básico da confiabilidade é a sua ligação intrínseca com a *verdade*. Como uma primeira aproximação ao conceito, diz-se que, se as crenças produzidas sob a operação de uma prática doxástica

⁶⁷ Sobre o conceito de justificação epistêmica em Alston, ver o Capítulo 1, em especial, as seções 1.4 e 1.5. Como nos lembra Willard (2001, p. 61), no contexto da abordagem das práticas doxásticas alstonianas, o conceito de justificação epistêmica *prima facie* se aplicará tão-somente quando a prática doxástica sob avaliação tiver um sistema de cancelamento suficientemente desenvolvido para exercer o seu papel de “separar o joio do trigo” em termos das crenças-resultado epistemicamente credenciadas e não-credenciadas. No contexto da teoria da justificação epistêmica alstoniana, o fato de uma crença ser epistemicamente credenciada decorre do fato de ela se apoiar sobre um fundamento verocondutivo. Por sua vez, no contexto da abordagem das práticas doxásticas, dizer que uma crença se apóia sobre um fundamento verocondutivo é o mesmo que dizer que uma crença-resultado de uma prática doxástica foi gerada a partir dos *inputs* corretos e que ela se submeteu aos mecanismos de formação e avaliação internos à mesma prática. O sistema de cancelamento é uma parte desses mecanismos.

confiável fossem registradas, em número razoável e sob vários tipos de emprego diferentes, então tais crenças seriam, em sua maioria, verdadeiras.⁶⁸

Antes de prosseguir no trabalho de elucidação do conceito de confiabilidade, é preciso abordar aquilo que Alston chama de *problema da generalidade* [vide Alston (2000, p. 355); (2005a, p. 115-116)]. A idéia básica é que a confiabilidade é uma propriedade que se aplica a tipos (*types*) e não a ocorrências singulares (*tokens*). Por exemplo, não fará sentido dizer que coisas tais como uma ferramenta, um mapa, um remédio, um aparelho ou instrumento de medição sejam confiáveis com base na observação de apenas um caso de sucesso no uso dessas coisas. Para saber se um remédio (um mapa, um aparelho etc.) é confiável, é preciso testá-lo em muitas pessoas e sob condições variadas (em cobaias, em grupos de controle etc.).

Ora, algo semelhante se dá com a confiabilidade no contexto da avaliação epistêmica: só podemos atribuir confiabilidade a uma classe (ou tipo) de processos formadores de crenças, e não a um destes processos tomado isoladamente, como uma ocorrência singular. Porém, só podemos observar diretamente crenças singulares; crenças que se supõem produzidas por algum mecanismo particular, o qual, por sua vez, pode ser subsumido por vários tipos diferentes. Por exemplo, o mecanismo produtor de minha crença atual de que estou diante de uma tela de computador agora pode ser subsumido por um número indefinido de tipos de processos formadores de crenças. Alguns desses tipos são os seguintes: a) processos que operaram durante a redação de minha tese; b) processos que tiveram lugar em Brasília; c) processos de operação da minha percepção sensorial; d) processos que ocorreram às sextas-feiras; etc. Como encontrar o tipo de processo relevante do qual derivou a minha crença de que estou diante de um computador agora? Em termos gerais, dada uma crença singular, como decidir a qual tipo de processo pertence o mecanismo que a produziu? O problema da generalidade consiste essencialmente na pergunta pelo critério de seleção do processo doxástico *relevante*, dada uma crença com conteúdo proposicional particular.

O primeiro passo para resolver o problema da generalidade é definir “confiabilidade” como *propensão* [cf. Alston (2000, p. 356); (2005a, p. 119)]. Tome-se o

⁶⁸ Nos limites deste capítulo, reafirma-se a noção comum de uma crença ser verdadeira quando ela corresponde a um fato real, tal como concebido pelo senso comum. Assim, uma crença perceptual como “aqui está uma maçã vermelha” será verdadeira, neste sentido comum, se ela corresponder a um estado de coisas no mundo (um sujeito que percebe uma maçã vermelha e forma aquela crença como um resultado desta percepção).

exemplo da elasticidade, que é um conceito tipicamente definido em termos de propensão. O conceito de substância elástica pode ser expresso em termos condicionais, do seguinte modo: uma substância elástica é aquela que retornaria à sua forma original, uma vez cessada a força causadora de sua deformidade. Analogamente, um instrumento confiável é aquele que, se fosse operado adequadamente, forneceria resultados favoráveis, em um âmbito adequado e razoável de casos. Para ser confiável, neste sentido de propensão, não é preciso que o instrumento já tenha sido operado; basta que ele produza resultados corretos quando e se for operado. Por analogia, um tipo de processo de formação de crenças seria confiável se os processos particulares subsumidos por este tipo gerassem crenças verdadeiras sob condições específicas.

A definição da *confiabilidade como propensão* exige uma distinção entre o conceito de “processo confiável” e “processo que produziu crenças verdadeiras com alta frequência relativa”. A noção de frequência relativa seria relevante se quiséssemos determinar ou medir a confiabilidade de um processo particular, não para definir propriamente a confiabilidade deste processo. Aliás, é possível que um processo não-confiável produza crenças verdadeiras com alta frequência relativa em algum período passado definido arbitrariamente. Do ponto de vista da análise epistemológica, é mais importante elucidar o conceito de confiabilidade, estabelecendo certos critérios gerais de aplicação, do que procurar calcular – em termos cardinais, numéricos ou estatísticos – índices de confiabilidade a serem atribuídos a certos processos formadores de crenças. Entre aqueles critérios gerais de aplicação do conceito de processo (formador de crenças) confiável, destaca-se a produção de crenças verdadeiras, sob a condição de esta produção se dar em uma razoável amplitude de casos, em circunstâncias diversas e em grande quantidade. Quanto mais esclarecermos os termos desta condição, mostrando o seu significado em diferentes contextos de aplicação – leia-se: para diferentes tipos de práticas ou processos doxásticos –, mais avançaremos no trabalho de elucidação do conceito de confiabilidade.⁶⁹

A aplicação do conceito de confiabilidade como propensão a uma prática doxástica prepara o terreno para se pensá-la como uma função. Se a prática em questão fosse alimentada com certos dados de entrada, então ela produziria, sob certas condições a serem determinadas para cada prática, crenças provavelmente verdadeiras. Em outras palavras, uma prática doxástica cuja confiabilidade importa avaliar pode ser definida por uma função que,

⁶⁹ No contexto desta discussão sobre a confiabilidade, para todos os efeitos, um tipo de processo formador de crenças (processo doxástico) confiável é o mesmo que uma prática doxástica confiável.

por sua vez, tem certos dados de entrada (crenças e experiências de certos tipos) como domínio e certos conteúdos proposicionais (crenças-alvo) como contradomínio. Para simplificar, chamemos este esquema geral de *função doxástica*.

Uma função doxástica não se restringe a ser um construto teórico, um mero instrumento auxiliar na elucidação conceitual da confiabilidade. Alston – que trabalha com o conceito de “função doxástica”, embora não empregue esta expressão – pressupõe que a dita função se exemplifique (instancie, atualize, realize, manifeste-se concretamente etc.) na psique do sujeito. Ou seja, Alston pressupõe que toda função doxástica corresponda a um estado de coisas psíquico no sujeito; estado de coisas cuja existência é atual, objetiva e real. Trata-se do pressuposto do *realismo psicológico* [vide Alston (2000, p. 363-364); (2005a, p. 130ss)].

Com a noção de função doxástica, encaminha-se a solução do problema da generalidade. O tipo relevante de processo doxástico, para efeito de avaliação da confiabilidade, será dado por uma função doxástica realizada psicologicamente. Esta função, por sua vez, pode ser expressa em diferentes graus ou níveis de generalidade.⁷⁰ Em um grau de generalidade elevado, esta função pode ser expressa por $f(D) = p$, sendo D o domínio da função, composto de crenças e/ou experiências e p a variável dependente da função, uma variável proposicional. Quanto maior é o grau de generalidade da função doxástica, mais vago é o conteúdo proposicional de suas crenças-resultado.

O passo decisivo da solução do problema da generalidade é a aplicação do princípio do realismo psicológico, porque é aí que se define o tipo natural e ontologicamente relevante de processo doxástico cuja confiabilidade está em jogo. Assim, dado um determinado mecanismo psíquico real no sujeito (realismo psicológico), certo *input* experiencial, por exemplo, causará no mesmo sujeito uma crença com determinado conteúdo proposicional. E é somente supondo a existência real de um mecanismo psíquico formador de crenças, que se definirá um tipo de processo doxástico relevante para ser avaliado quanto à confiabilidade.

Com o realismo psicológico, Alston pretende fixar as práticas doxásticas – ou, pelo menos, as práticas mais básicas – a uma “âncora ontológica”, de modo a poder escapar à indeterminação radical sinalizada pelo problema da generalidade. Por isso é que Alston

⁷⁰ Sejam os seguintes exemplos da mesma função, expressa em graus decrescentes de generalidade ou, o que dá no mesmo, níveis crescentes de especificidade: a) $F(x)$; b) $f(x) = y$; c) $y = a + bx$; e d) $y = 3 + 2x$.

(2005a, p. 141) afirma que a viabilidade da confiabilidade de um modo de formar crenças depende da viabilidade do realismo psicológico.⁷¹

Vejamos um exemplo da aplicação de todo esse aparato teórico à percepção sensorial [*vide* Alston (2000, p. 360-361); (2005a, p. 134)]. Antes, porém, uma advertência. Não devemos esperar que os exemplos façam todo o trabalho de esclarecimento conceitual acerca da confiabilidade. Isso porque a natureza do objeto a ser esclarecido não permite um tratamento que produza resultados muito precisos. O exemplo é o seguinte: quando vejo um bordo (árvore típica de certas regiões temperadas) e, a partir daí, tenho formada uma crença sobre este ser, todo esse processo pode ser representado por uma função doxástica que corresponde certa aparência visual (cores, formas, fundo etc.) a certo conteúdo proposicional, digamos, *p*: “eis aqui um bordo”. Aplicando-se o pressuposto do realismo psicológico a este caso, tem-se que esta função doxástica corresponderá a um estado de coisas mental no sujeito, que relacione de fato aquela aparência visual complexa com a crença *p*, “eis aqui um bordo”. Pertencem a este estado de coisas mental o complexo de aparências visuais que formam aquilo que nós chamamos de bordo, a crença *p* e todos os instrumentos e mecanismos usados pelo sujeito para transformar aquele complexo visual em *p*, inclusive certos esquemas conceptuais, disposições inatas e hábitos de formação de crenças. Nesse quadro, a crença “eis aqui um bordo” terá sido formada de maneira confiável se e somente se o referido estado de coisas mental que produziu *p* for um exemplo paradigmático de um tipo de processo que produziria crenças verdadeiras na maioria das vezes, em uma ampla gama de casos e em circunstâncias tipicamente encontradas.

Do ponto de vista da confiabilidade da percepção sensorial, o que importa é se o objeto percebido se apresenta à consciência do sujeito de modo que indique razoavelmente a *verdade da crença* formada sobre o objeto. Esse modo de apresentação à consciência terá um correlato mental; isto é, terá uma “configuração psíquica” que contará como modelo exemplar do correto funcionamento do aparato perceptual do sujeito e, por conseguinte, como indicador de confiabilidade de sua percepção sensorial.

⁷¹ Polêmica é a adoção do realismo psicológico para resolver o problema da generalidade. Por exemplo, Swinburne (2001, p. 233) não se convence de que Alston tenha resolvido definitivamente esse problema, pois mesmo com os pressupostos alstonianos – notadamente o realismo psicológico –, haverá uma função que associe *inputs* de todos os tipos a *outputs* doxásticos de todos os tipos. Em outras palavras, mesmo que o realismo psicológico de Alston seja verdadeiro, não há razão para supor que, segundo os propósitos epistemológicos de avaliação da confiabilidade de processos doxásticos, um determinado exemplo de processo seja pertencente a uma função com determinado grau de generalidade e não a outra função com grau de generalidade diferente.

No exemplo anterior, da crença perceptual (visual) de que se está diante de um bordo, o dado de entrada é uma apresentação visual com certas características, que inclui um objeto apresentando-se à consciência do sujeito de determinado modo. A função psicológica em operação selecionará certas características fenomênicas da apresentação sensorial (certas cores, formas, contrastes com o “pano de fundo” etc.) e descartará outras. Esta função se identifica com aquela que gerará, como resultado, a crença com o seguinte conteúdo proposicional: “eis aí um bordo”. Se tal conteúdo fosse ligeiramente diferente, digamos – “eis aí o bordo que plantei no meu jardim” –, então o particular estado de coisas psíquico seria outro e, como tal, selecionaria outras características fenomênicas da apresentação sensorial em pauta.

2.8. A Abordagem das Práticas Doxásticas na Fase mais Recente da Epistemologia Alstoniana

2.8.1. Abordagem dos desideratos epistêmicos: definições, motivações e pontos de partida

A *abordagem dos desideratos epistêmicos* foi desenvolvida por Alston a partir da publicação do artigo *Epistemic Desiderata* [Alston (1993b)] e consolidada no livro *Beyond Justification – Dimensions of Epistemic Evaluation* [Alston (2005a)]. Nesses trabalhos, Alston desenvolve uma concepção pluralista da avaliação epistemológica das crenças humanas, o que marca um forte contraste com a antiga visão do autor, centrada na noção de *justificação*. Na abordagem dos desideratos epistêmicos, a justificação epistêmica perde o seu *status* de objeto privilegiado da epistemologia e passa a ter uma importância praticamente igual a outros valores, chamados de *desideratos epistêmicos*.

Em termos gerais, um desiderato epistêmico é simplesmente um valor atribuído às crenças humanas, à luz do qual são consideradas *desejáveis* sob uma perspectiva cognitiva [Alston (2005a, p. 19)]. Os valores atribuídos a uma crença são muito diferentes entre si, conforme o caso. Em alguns casos, a racionalidade é o valor relevante, como, por exemplo, em um raciocínio dedutivo ou, mais especificamente, na demonstração de uma tese em um sistema formal. Em outros, como na construção de conhecimentos astronômicos, valorizamos a verdade pura e simples. Em outros casos ainda, o importante é a utilidade (exemplo: crenças relativas a atividades prático-construtivas). Em termos mais específicos, podemos caracterizar os desideratos epistêmicos como um tipo de relação de valorização entre um sujeito e uma

crença, tal que aquele atribua a esta um *status* epistêmico, tendo em vista a correção e a melhoria da situação epistêmica do sujeito.⁷² Este *status* é uma qualidade avaliativa e sujeita a gradações. Certeza, coerência, justificação, racionalidade e verocondutividade são exemplos dessas qualidades associadas a desideratos epistêmicos.

O ponto de partida da abordagem dos desideratos epistêmicos é o critério de que *a verdade é um valor epistêmico crucial para os seres humanos*. Isso significa que, da perspectiva epistêmica, o objetivo central do sujeito cognitivo será maximizar o seu coeficiente de verdade – isto é, a razão entre o número de crenças verdadeiras e o número de crenças falsas do sujeito. O papel que a verdade desempenha na vida do ser humano tem sua importância justificada por Alston (2005a, p. 29-31), com base em argumentos cujas conclusões apontam para a importância prática da verdade na vida individual e social do homem e para a propensão natural à busca da verdade pelo ser humano.

Mas, afinal, o que é *verdade* para Alston? Um tratamento teórico da verdade na obra deste autor será dado no Capítulo 3. Por enquanto, é preciso dizer que Alston defende um conceito realista de verdade, tal que uma proposição verdadeira seja aquela cujo conteúdo equivalha (se identifique com) um fato ou estado de coisas dado fora dos limites da linguagem. A realidade extralingüística funciona como verificador da proposição, na medida em que sirva como uma referência objetiva para se estabelecer a equivalência do conteúdo proposicional com a realidade. Embora o conceito de Alston tenha algumas especificidades importantes, que não podem ser apresentadas em pormenor neste momento, aquele é muito próximo ao conceito clássico de verdade como correspondência da linguagem (expressão de um conteúdo pensado) a uma realidade objetiva.

Uma das principais motivações de Alston para propor a abordagem dos desideratos epistêmicos é a constatação de que os filósofos têm divergido bastante quanto à natureza e às condições da justificação epistêmica, apesar de quase todos concordarem que a

⁷² Chisholm (1989, p. 01) concebe a “correção e melhoria da situação epistêmica do sujeito” como um processo deliberado, no sentido de o sujeito “fazer o melhor para melhorar o seu conjunto de crenças – substituir as crenças injustificadas por outras que são justificadas e substituir aquelas com menor grau de justificação por outras que tenham maior grau de justificação”. Mas a caracterização de Chisholm ainda pareceria demasiado restrita para Alston. Em sintonia com a visão mais abrangente e pluralista de Alston, poderíamos dizer que a correção e a melhoria da situação epistêmica do sujeito contemplam uma série de valores além da justificação epistêmica (único alvo de Chisholm, na passagem acima). A fim de corrigir e melhorar a sua situação epistêmica, o sujeito não apenas realiza ações no sentido de aumentar o grau de justificação de seu conjunto de crenças, mas também no sentido de aproximar-se mais da verdade, de obter mais conhecimento, de melhorar a aderência de suas crenças à experiência etc.

justificação é de importância central para a epistemologia, ao menos na tradição da filosofia analítica de língua inglesa. Ele apresenta [Alston (2005a, p. 12-15)] uma amostra com mais de uma dúzia de tentativas de definição da justificação epistêmica. Os seguintes itens selecionados dessa amostra fazem referência a diversas propriedades que supostamente apreenderiam a essência da justificação: a) para estar justificado em acreditar em *p*, o sujeito deve ter boas razões para pensar que *p* é verdadeira [Bonjour (1985, p. 8)]; b) *p* está dirigida à meta de atingir a verdade e é conduta epistemicamente irresponsável aceitar uma crença que não satisfaça a essa condição [Moser (1985), pp. 4-5]; c) a atitude de uma pessoa é dita epistemicamente racional ao acreditar em *p* se e somente se essa pessoa, tendo meditado cuidadosa e suficientemente, vier a acreditar que *p* contribua efetivamente para a consecução do objetivo de acreditar em proposições verdadeiras e não acreditar em proposições falsas [Foley (1987, p. 66)]; e d) “uma crença justificada é tudo aquilo que poderia acreditar uma pessoa motivada por virtude intelectual (...)” [Zagzebski (1996, p. 241), *apud* Alston (2005a, p. 15)].⁷³

A falta de convergência das opiniões dos filósofos sobre a justificação epistêmica indica, entre outras coisas, que talvez seja ilusório o objetivo de se “descobrir” a natureza e as condições da justificação epistêmica. De acordo com o diagnóstico de Alston, o que os filósofos têm feito – inclusive o próprio Alston, durante a primeira fase de sua epistemologia – é, na verdade, falar de vários desideratos epistêmicos diferentes e rotulá-los, mais ou menos convencionalmente, de “justificação epistêmica”. Com isso, os filósofos parecem não se dar conta de que talvez não haja uma única propriedade objetiva das crenças, cuja descoberta deva ser o fim último da epistemologia, e que cumpra o papel de “transformar” simples crenças verdadeiras em conhecimento. Em outras palavras, a multiplicação de distintos conceitos aos quais os filósofos têm atribuído o rótulo de “justificação” seria um sinal de que aquele objetivo clássico da epistemologia estaria, no mínimo, mal formulado. Quanto mais os estudiosos da epistemologia se esforçam para descobrirem a verdadeira natureza e/ou as condições para que uma crença seja justificada, mais eles ampliam e aprofundam suas divergências, sem qualquer progresso aparente na consecução desse objetivo.

⁷³ Com esta lista de conceitos, não pretendo absolutamente desenvolver cada um destes. Meu objetivo é apenas oferecer um breve panorama da diversidade conceitual que autores de uma mesma tradição filosófica praticaram, ao longo de uns poucos anos, sobre uma noção – a justificação epistêmica – que era tratada muitas vezes como se tivesse uma unidade lógica e metafísica.

Diante desse quadro de aparente anomia conceitual, Alston propõe considerar os desideratos epistêmicos em sua diversidade, sem procurar reduzi-los a um ou outro conceito ou propriedade. De acordo com essa nova perspectiva – a abordagem dos desideratos epistêmicos –, o objetivo da epistemologia seria elucidar as interconexões entre os diversos desideratos epistêmicos, sua viabilidade e a relevância de cada desiderato para a vida cognitiva dos seres humanos. Enfim, o que Alston propõe com a abordagem dos desideratos epistêmicos não é apenas uma mudança de orientação no estudo da justificação epistêmica, mas é também uma nova forma de se encarar a epistemologia. Tomem-se os diferentes desideratos epistêmicos pelo seu “valor de face”, estudem-se suas relações e se avaliem suas conseqüências práticas, eis o que propõe Alston como alternativa às abordagens tradicionais.

É importante insistir um pouco no aspecto de “descontinuidade” da abordagem dos desideratos epistêmicos em relação à atitude desposada, nos últimos anos, pela maioria dos filósofos norte-americanos, atitude compartilhada pelo próprio Alston até aproximadamente o final dos anos 1980. Até essa época, Alston acreditava, exatamente como a maioria de seus colegas, ter descoberto a “propriedade identificadora” da justificação epistêmica. Durante anos, ele defendeu a “sua” concepção de justificação {sintetizada no artigo *Concepts of Epistemic Justification* [Alston (1989a, p. 81-114)]} contra as concepções rivais, que ele taxava de “equivocadas”.⁷⁴ Em face disso, a abordagem dos desideratos epistêmicos constitui-se em uma mudança radical de perspectiva, porquanto os diversos conceitos de justificação epistêmica passam a ser encarados como desideratos epistêmicos alternativos, cada qual com seu valor, aplicação e utilidade para a vida cognitiva do ser humano.

2.8.2. O Quadro dos Desideratos Epistêmicos

O Quadro 1 apresenta a lista dos desideratos epistêmicos contemplados no trabalho de Alston (2005a, pp. 40-46). Neste Quadro, a cada desiderato epistêmico é atribuída

⁷⁴ Alston (1989a, p. 105-106) propõe o seguinte conceito de justificação epistêmica: “S está J_{eg} [isto é, justificado avaliativamente (verocondutivamente) com respeito aos fundamentos] em crer em p se e somente se o estado de S crer em p , tal como S sustenta p , é algo bom do ponto de vista epistêmico, no qual a crença p de S baseia-se em fundamentos adequados e S não tem razões canceladoras contrárias a p .” Uma vez explicados os seus termos técnicos, a formulação acima revela uma idéia muito simples: o sujeito estará epistemicamente justificado em crer em algo, se o modo como a crença for formada no sujeito – isto é, se aquilo no qual a crença se fundamentar – for razoavelmente indicativo da verdade dessa crença. Um desdobramento pormenorizado deste conceito pode ser encontrado ao longo do Capítulo 1. Para uma breve explicação do conceito em pauta, remeto o leitor às considerações finais daquele capítulo.

uma formulação específica [(extraída *ipsis literis* de Alston (2005a, p. 40-46)], à qual, por sua vez, é atribuído um número de zero a quinze para facilitar a identificação do desiderato em pauta, quando de sua menção no texto que se segue ao Quadro 1. Como regra geral, os desideratos identificados com um nome são aqueles que a literatura assim os consagrou. Além disso, os desideratos são classificados em cinco categorias (grupos), em uma ordem seqüencial que se inicia no grupo mais fundamental – Grupo I (Verdade) – e que progride dos desideratos mais fortemente conectados à verdade para aqueles cuja conexão com a verdade é mais fraca. Apesar de toda classificação ser mais ou menos arbitrária – e a do Quadro 1 não é exceção à regra –, a divisão dos desideratos epistêmicos nos grupos I a V obedece a um critério baseado num dos pilares da epistemologia de Alston: a busca da verdade como o fim último da cognição humana. Finalmente, a coluna das observações no Quadro 1 contém esclarecimentos adicionais sobre os desideratos epistêmicos, com freqüentes referências à literatura. Convido o leitor a apreciar o Quadro 1 antes de prosseguir a leitura do texto.

No Quadro 1, o grupo da verdade (Grupo I) é o mais básico e importante, posto que, segundo a perspectiva adotada em *Beyond Justification*, nenhuma crença ou atitude do sujeito em relação a uma crença poderia gozar de um *status* epistêmico mais favorável do que estar em contato direto com a verdade. Por isso, os itens dos outros grupos são analisados e avaliados quanto à suas possíveis relações com o grupo da verdade, de modo que, quanto maior for a ordem do grupo (II, III, IV e V), menos clara e direta será a relação dos desideratos epistêmicos desse grupo com a verdade.

Os desideratos nºs 2 e 3 (adequação e confiabilidade, respectivamente) são aqueles aos quais Alston dedica mais atenção. Isso se explica, sem dúvida, não só pela freqüência com que eles aparecem na literatura, mas também pelo papel importante que a adequação dos fundamentos de uma crença e a confiabilidade dos mecanismos formadores de crenças desempenham na vida cognitiva dos seres humanos. Acerca da confiabilidade, já se discorreu bastante anteriormente neste capítulo. Falta desenvolver o conceito de “adequação” para, em seguida, expor o que talvez seja o principal resultado da abordagem dos desideratos epistêmicos: a equivalência entre adequação e confiabilidade.

Quadro 1 William Alston (2005a) - Lista dos Desideratos Epistêmicos

Grupo	Nº	Nome	Formulação	Observações
I. Verdade	0	Verdade	p é verdadeira se e somente se o que p diz ser o caso realmente é o caso	Desiderato básico; por isso, é considerado em um grupo à parte.
II. Desideratos Vero-Conductivos	1	Evidência	S tem evidências adequadas para crer em p .	Em relação ao desiderato nº 1, o desiderato nº 2 estabelece uma conexão mais adequada com a verdade, porque destaca o papel da relação da crença com o fundamento (evidências) no qual esta se baseia.
	2	Adequação	p é baseada em evidências adequadas.	
	3	Confiabilidade	p é formada por processo suficientemente confiável.	
	4	Garantia	p formou-se pelo funcionamento adequado das faculdades cognitivas de S.	Desiderato formulado por Plantinga (1993).
	5	Virtudes Intelectuais	p formou-se como resultado do exercício de uma virtude intelectual.	Principais defensores: Sosa (1991), Goldman (1992) e Zagzebski (1996).
III. Desideratos Considerados Favoráveis à Discriminação e Formação de Crenças Verdadeiras	6		S tem excelente acesso cognitivo às evidências de p .	Ainda que os desideratos deste grupo não acarretem a probabilidade de verdade da crença, eles contribuem para que o sujeito esteja em uma posição favorável para adquirir ou manter crenças verdadeiras.
	7		S tem conhecimento ou crença bem fundamentada de que p tem certo <i>status</i> epistêmico positivo.	
	8		S pode levar a cabo uma defesa bem sucedida acerca da probabilidade da verdade de p .	
IV. Propriedades Deontológicas das Crenças	9		É permitido a S manter p .	Os desideratos nºs 9 e 10 pressupõem que as crenças estejam sob controle voluntário direto do sujeito. O desiderato nº 11 carece de uma boa explicação sobre como o cumprimento ou a violação das obrigações intelectuais do sujeito, na cadeia causal de p , relacionam-se com a verdade de p .
	10		p é formada e mantida responsavelmente.	
	11		A ancestralidade causal de p não contém violações de quaisquer obrigações intelectuais.	
V. Propriedades dos Sistemas de Crenças como Objetivos da Cognição	12	Explicação	Pode-se dar uma resposta à pergunta: por que p ?	Os desideratos deste grupo constituem metas cognitivas parcialmente independentes da meta principal, que é atingir a verdade. Assim, o caráter vero-condutivo desses desideratos dependerá de como estes sejam formulados.
	13	Entendimento	p pode ser entendida.	
	14	Coerência	p ajusta-se bem a um conjunto de crenças tomado previamente como referência.	
	15	Sistematicidade	p integra-se a um sistema unificado de crenças.	

Fonte: Alston (2005a), PP. 40-46

2.8.3. A Adequação dos Fundamentos Doxásticos

A título de breve recapitulação, o fundamento de uma crença é, em termos corriqueiros, aquilo em virtude do qual alguém acredita em alguma coisa, ou seja, aquilo que leva o sujeito a acreditar em algo. Por exemplo, posso dizer que acredito que estive numa churrascaria na semana passada porque, neste momento, recordo-me claramente de ter ido a uma churrascaria na semana passada. Nesse caso, posso dizer que o fundamento de minha crença é uma determinada recordação (aparência de um evento passado) da qual estou consciente. Contudo, em geral, não é necessário que o sujeito esteja consciente de uma relação “fundamento→crença” para que a crença seja formada no psiquismo do sujeito. Porque podem existir mecanismos psíquicos que operem de modo totalmente inconsciente e que sejam responsáveis pela geração de crenças no sujeito. No entanto, a análise epistemológica de Alston se concentra nos casos em que o sujeito é capaz de apontar conscientemente os fundamentos de suas crenças. Se não imediatamente, pelo menos após o sujeito ter refletido um pouco sobre isso. Os casos em que somos capazes de distinguir os fundamentos daquilo em que acreditamos, constituem, segundo o autor, a maioria das nossas crenças.

Há uma distinção conceitual relevante para o correto entendimento do desiderato epistêmico nº 2 (adequação) (Quadro 1) e que já foi tratada antes nesta tese (Seção 1.4). Trata-se da distinção entre dois sentidos do termo “fundamento”, quando aplicado a crenças: a) um sentido mais tradicional, em que “fundamento” designa aquilo que um sujeito *acessa* ou *possui*, no âmbito do seu sistema interno de crenças, para crer em algo; e b) o fator causador imediato da crença-alvo de um sujeito; fator em virtude do qual se diz que o sujeito apóia sua crença precisamente em determinado fundamento. Quando Alston fala de *adequação dos fundamentos de uma crença* (fundamentos doxásticos), ele tem em mente o sentido (b) acima. Com isso, ele pretende que se especifique, de modo mais claro e preciso do que se faz usualmente nas análises epistemológicas correntes, o sentido do que se diz quando se fala que determinada crença é apoiada sobre fundamentos adequados. Este é o primeiro passo para a elucidação do desiderato epistêmico da adequação.

Para satisfazerem à condição de adequação, os fundamentos doxásticos – isto é, os fundamentos de uma crença – têm de ser especificados como “dados de entrada diretos” (ou “imediatos”) no mecanismo de produção da crença-alvo. Para entender o que é isto, admitamos que um processo de formação de crenças seja constituído por uma série de eventos encadeados causalmente. Uma forma de estabelecer os limites desse processo é considerar os elos, por

assim dizer, “intramentais” da cadeia, ou seja, considerar apenas as etapas do processo que têm lugar *no* sujeito – isto é, as etapas “internas” ao psiquismo do mesmo. O primeiro elo dessa cadeia é, por definição, o *dado de entrada direto* (imediato) do processo doxástico que culmina com a crença-alvo – sendo esta, também por definição, o último elo da cadeia.

Pois bem; o que Alston chama de *fundamento*, para efeito da análise do desiderato epistêmico nº 2 (adequação), é o *dado imediato* que, na cadeia de eventos que compõem o psiquismo do sujeito, desencadeia o processo que culmina na crença-alvo. Entender “fundamento” neste sentido equivale a entendê-lo como o fator causador imediato da crença-alvo de um sujeito. Em geral, como já foi visto neste estudo, os dados de entrada diretos podem ser de natureza não-doxástica (experiências, sentimentos etc.) ou doxástica (crenças, conhecimentos).

O problema que leva à especificação dos fundamentos doxásticos como dados de entrada diretos, que atuam como fatores causadores da crença-alvo, não é outro senão o problema de delimitar o processo de formação das crenças. Ou seja, trata-se, em essência, do mesmo problema que, na Seção 2.7, chamou-se de “problema da generalidade” – como definir um tipo relevante de processo de formação de crenças passível de ser avaliado quanto à confiabilidade? A solução desse problema, como vimos naquela seção, baseia-se no pressuposto do realismo psicológico, ou seja, na suposição da existência real de um mecanismo psicológico responsável pela produção de toda e cada uma de nossas crenças. Se a pressuposição da existência desses mecanismos psicológicos reais oferecer alguma base segura para se encaminhar a contento uma solução para o problema da generalidade, então essa mesma pressuposição – o realismo psicológico – servirá para articular uma noção razoavelmente clara do que seja um processo doxástico baseado em um fundamento adequado.

2.8.4. Adequação de fundamentos e verdade

No primeiro capítulo, vimos que um fundamento de uma crença será adequado se e somente se este fundamento indicar razoavelmente a verdade da crença. É chegado o momento de aprofundar o entendimento disso. A primeira coisa a se ter em mente ao caracterizar a conexão entre um fundamento adequado e a verdade da crença-alvo é a *gradatividade* dessa relação, o que nos permite falar de “graus de adequação” dos fundamentos doxásticos.

Alston propõe elucidar os referidos graus ou padrões de adequação por meio de uma interpretação do conceito de *probabilidade condicional*. O autor [Alston (2005a, p. 95)] trabalha com o conceito de *probabilidade epistêmica*, ou seja, a probabilidade condicional de p ser verdadeira $[P(p/F)]$, dado que p se baseia no fundamento F . Ele [Alston (2005a, pp. 96-98)] insiste nas diferenças entre o “conceito teórico” de probabilidade condicional e a aplicação deste conceito à análise epistemológica.

Do ponto de vista teórico, a probabilidade condicional $P(h/e)$ é uma relação entre duas proposições – h e e (*hipótese* e *evidência*, respectivamente) –, tal que, se e for verdadeira, então h será verdadeira em algum grau. Nessa relação, assume-se e como verdadeira e se pressupõe que e seja a única coisa que afete a probabilidade de h ser verdadeira. Por seu turno, do ponto de vista da probabilidade epistêmica, a probabilidade de p ser verdadeira dado que ela se apóie sobre o fundamento F dependerá de algumas condições de F . Em primeiro lugar, dependerá de F ser uma crença (isto é, de F ter conteúdo proposicional) ou ser uma experiência do sujeito. Se F for uma crença, então $P(p/F)$ dependerá do conteúdo e do *status* epistêmico de F . No caso de F ser *uma experiência do sujeito* – um fato –, a adequação de F coincidirá com “a probabilidade condicional do conteúdo proposicional da crença sobre aquele fato, caracterizado como uma proposição verdadeira” [Alston (2005a, p. 97)]. Logo, quando F for do tipo experiencial, $P(p/F)$ será igual a $P(p/e)$, sendo e a expressão proposicional – assumida como verdadeira – da experiência (fato) F .

A “pragmatização” ou “subjetivização” da relação entre F e p – isto é, a colocação desta relação sob a perspectiva de um sujeito – faz toda a diferença entre as duas abordagens da probabilidade condicional confrontadas por Alston – a “teórica” e a “epistêmica”. Para a abordagem teórica, é irrelevante o modo como o sujeito apóia p sobre F . Tampouco faz diferença se F tem este ou aquele conteúdo proposicional, nem se F goza deste ou daquele *status* epistêmico para o sujeito. O que dizer de um sujeito que sustentasse a crença de que “ $2 + 2 = 4$ ” com base na crença de que “todos os corvos são negros”? Neste caso, a abordagem teórica nada teria a dizer além de $P(“2 + 2 = 4”/“todos os corvos são negros”) = 1$ (a crença-alvo é necessariamente verdadeira e por isso tem probabilidade unitária, independentemente do fundamento sobre o qual esteja apoiada). Entretanto, a abordagem epistêmica levaria em conta o fato de o sujeito ter cometido uma espécie de “erro categorial epistêmico”, ao apoiar uma crença (sentença) aritmética sobre uma crença (empírica) sobre certos objetos do mundo

(corvos). Neste caso, de acordo com a abordagem epistêmica, haveria uma degradação da adequação do fundamento da crença-alvo.⁷⁵

Um fundamento F será tanto mais adequado quanto maior for a probabilidade epistêmica de que p seja verdadeira, dado que p se apóie sobre F . Em outras palavras, a adequação de determinado fundamento a determinada crença é a contribuição que esse fundamento dá à probabilidade de verdade da crença sob consideração. Tal probabilidade não se presta a medidas exatas; por isso, Alston é obrigado a falar de uma “probabilidade razoavelmente alta (baixa)” de p ser verdadeira, quando se refere a um fundamento mais ou menos adequado para p .

2.8.5. A equivalência entre a adequação dos fundamentos e a confiabilidade dos processos formadores de crenças

Alston não fornece uma explicação pormenorizada sobre como aplicar o arcabouço teórico da probabilidade epistêmica condicional à questão da adequação de fundamentos de natureza experiencial. Entretanto, por meio do exemplo seguinte – mais um caso de percepção sensorial –, ele associa a adequação dos fundamentos de certa crença perceptual à confiabilidade do processo gerador desta crença.

Exemplo 10 [Alston (2005a, p. 134)]: Considere a formação de minha crença perceptual de que o grande objeto à minha frente é um bordo. No que se refere à confiabilidade do processo, o que acontece é o seguinte. Uma função *input-output* é ativada, sendo o *input* uma aparência visual, AV , e o *output* uma crença de *se trata* (o grande objeto percebido no momento com a visão) de um bordo (B). A função associa certas características de AV a uma crença com conteúdo proposicional B . A crença terá sido formada confiavelmente se e somente se, numa longa série de casos (atuais e possíveis) de operação daquela função, em tipos de situações tipicamente encontrados, as crenças-resultados forem verdadeiras em sua maioria. Pois bem, seja a descrição da mesma formação da crença em termos da adequação do fundamento

⁷⁵ Plantinga (2000, p. 107) tem outro interessante exemplo que, em nosso atual contexto, ajuda a esclarecer a importância que o modo como o sujeito apóia sua crença-alvo sobre determinado fundamento (com determinado conteúdo proposicional) tem para a avaliação da adequação deste fundamento em relação àquela crença-alvo. O exemplo é o seguinte. Suponhamos que um indivíduo ingênuo em lógica e matemática acredite no teorema de Cantor – segundo o qual a cardinalidade de qualquer conjunto é sempre menor do que o seu conjunto-potência. Porém, o indivíduo em questão sustenta sua crença não porque aprendeu o referido teorema em um livro de matemática ou coisa parecida, mas porque leu, por acaso, numa história em quadrinhos, um personagem qualquer a enunciar esse teorema. Nessas condições, independentemente da demonstração do teorema de Cantor (que seria um fundamento adequado ou verocondutivo para o dito teorema), este teorema não é sustentado de modo adequado (“intelectualmente respeitável”) pelo sujeito e isso não deixa de ter consequências negativas para a avaliação do estado de justificação epistêmica deste sujeito com relação à crença-alvo.

sobre o qual se baseia a crença. Novamente, o fundamento é AV e a crença baseada em AV tem conteúdo proposicional B. O fundamento será adequado se e somente se, numa longa série de casos (atuais e possíveis) de crenças com conteúdo B baseadas em fundamentos com conteúdo experiencial AV, em tipos de situações tipicamente encontrados, as crenças forem verdadeiras em sua maioria. AV e B desempenham o mesmo papel em ambas as descrições. A única diferença significativa é que a versão do processo [horizontal] se sai melhor em explicitar a estrutura da operação psicológica, ao especificar a função real associada.

No Exemplo 10, o processo doxástico de formação de B a partir de AV pode ser descrito em termos de uma relação horizontal do tipo $AV \rightarrow B$ (*input-output*) ou em termos de uma relação vertical do tipo fundamento-superestrutura (AV/B). Na literatura corrente, o problema da confiabilidade aparece com frequência associado ao primeiro tipo de descrição, ao passo que o problema da adequação dos fundamentos aparece ligado ao segundo tipo. Com o Exemplo 10, Alston procurou explicitar as relações entre a adequação e a confiabilidade usando um único instrumental analítico – a *função doxástica* (expressão usada por mim, não por Alston). Como vimos na Seção 2.7, função doxástica é uma relação que associa certos dados de entrada (crenças e experiências de certos tipos) a certos conteúdos proposicionais (crenças-alvo) e que, de acordo com o princípio do realismo psicológico, se instancia no interior do psiquismo do sujeito.

Retornando ao Exemplo 10, em ambos os tipos de descrição do fenômeno da geração da crença B a partir da experiência AV, AV e B desempenham o mesmo papel, qual seja, o de elemento do domínio e do contradomínio (respectivamente) da função doxástica em pauta, embora a descrição “horizontal” do processo tenha um apelo mais intuitivo na explicitação da função psicológica que subjaz à formação da crença-alvo. Com essa análise, Alston mostra a equivalência entre os modelos horizontal e vertical de descrição da estrutura de processos doxásticos (Figura 4). A partir disso, o autor conclui que a adequação dos fundamentos de uma crença e a confiabilidade do processo que a gera são dois lados de uma mesma moeda.

Figura 4 – Processo Doxástico: equivalência entre modelos horizontal e vertical

Alston considera aquilo que eu chamo de *equivalência entre os modelos horizontal e vertical de um processo doxástico* como um dos principais resultados positivos de sua abordagem dos desideratos epistêmicos. Ao proporcionar uma visão panorâmica dos diversos desideratos epistêmicos, a nova abordagem permite que se vejam certas relações que permaneciam ocultas quando os filósofos procuravam cegamente encontrar *as* condições de justificação. A chave para a descoberta da “virtual equivalência entre a formação de uma crença por um processo formador de crenças confiável e o embasamento da crença sobre um fundamento adequado” [Alston (2005a, p. 244)] foi a caracterização de um processo formador de crenças (processo doxástico) como uma função doxástica realizada psicologicamente e a identificação dos *inputs* dessa função com os fundamentos sobre os quais se baseiam as crenças-resultado da função.

2.8.6. A abordagem dos desideratos epistêmicos e a caracterização das práticas doxásticas: mudança de perspectiva

Em sua obra epistemológica madura, Alston passa a buscar os “tipos naturais” dos processos de formação de crenças, a fim de individuá-los e, com isso, proceder-lhes a algum tipo de avaliação epistemológica – por exemplo, para analisar a adequação dos fundamentos ou da confiabilidade desses tipos de processos doxásticos. Além disso, tais processos são

“localizados”, por assim dizer, em um segmento intramental ao sujeito. Como vimos na Seção 2.7, a delimitação relevante para a análise epistemológica, acerca dos processos formadores de crenças, envolve uma função doxástica realizada psicologicamente. Nesta função, do lado dos *inputs*, merecem destaque todos os elementos da cadeia causal responsável pela dinâmica psíquica real que produz as crenças do sujeito. Com isso, Alston passa a enfatizar mais certas disposições e mecanismos psicológicos – talvez inatos no indivíduo –, do que os aspectos sociais das práticas doxásticas. À primeira vista, parece que o autor “deixa um pouco de lado”, embora sem negar, o fato de que os hábitos de formação e de avaliação de crenças nos indivíduos são essencialmente resultantes de um aprendizado social.

A ênfase crescente nos aspectos intrapsíquicos do sujeito marca um importante aspecto da passagem da abordagem das práticas doxásticas para o novo contexto da abordagem dos desideratos epistêmicos. Obviamente, essa passagem não se poderia dar sem alterações no conceito mesmo de prática doxástica. Como exemplos, destacarei duas alterações na estrutura do conceito em pauta.

Sem dúvida, uma das modificações mais importantes ocorre na noção de *sistema de cancelamento*. Recorde-se que, na obra *Perceiving God* – antes, portanto, da abordagem dos desideratos epistêmicos –, Alston (1991, p.159) definia o sistema de cancelamento como um conjunto interrelacionado de conhecimentos, crenças, procedimentos etc. – em suma, um conjunto de capacidades e habilidades do sujeito – destinados a “sujeitar crenças justificadas *prima facie* a testes posteriores quando isso for preciso”, ou seja, “quando há alguma razão especial para duvidar da verdade da crença ou da eficácia de sua base”. Ademais (*idem*, *ibidem*, p. 160), ao falar da construção do sistema de cancelamento, Alston salienta o caráter “coletivo” dessa construção, na medida em que a participação em diferentes práticas doxásticas básicas é requerida para se obter, armazenar e saber usar adequadamente aquele conjunto de capacidades e habilidades que constituem o sistema de cancelamento de uma prática doxástica. Em *Beyond Justification*, talvez pela primeira vez em sua obra, Alston (2005a, p. 100-101) separa os canceladores em *internos* – isto é, aqueles pertencentes ao repertório de crenças e conhecimentos do sujeito – e *externos* – qualquer tipo de consideração contrária à crença-resultado que esteja fora do alcance cognitivo do sujeito. No contexto da abordagem dos desideratos epistêmicos, importa mais discutir a avaliação epistêmica levando-se em conta as crenças e conhecimentos do sujeito, do que do ponto de vista de um conjunto de práticas sociais. Portanto, o sentido “interno” da noção de *cancelador* é privilegiado na

obra epistemológica madura de Alston, em detrimento de um sentido mais aberto a fatores externos ao sujeito.⁷⁶

A esta altura, uma ressalva é importante. A nova distinção entre canceladores internos e externos difere da distinção entre as inconsistências externas e internas, as quais compõem os canceladores da racionalidade prática do engajamento do sujeito em uma prática doxástica. Na nova distinção, os sentidos de “externo” e “interno” referem-se à perspectiva cognitiva do sujeito. Na distinção relativa aos canceladores da racionalidade *prima facie* do engajamento do sujeito em uma prática doxástica, os sentidos de “externo” e “interno” dizem respeito à prática doxástica em questão. Como foi visto em uma seção anterior deste capítulo, as noções de inconsistências – isto é, produção de crenças incompatíveis com outras tomadas como referência – externas e internas eram relevantes para o argumento da racionalidade prática que, por sua vez, integrava a abordagem das práticas doxásticas na época em que Alston a consolidou pela primeira vez, ao publicar o livro *Perceiving God* (1991). Já as noções mais recentes de canceladores externos e internos, típicas da fase madura da epistemologia de Alston – cf. Alston (2005a) –, têm o propósito de destacar o papel da operação dos mecanismos psíquicos internos ao sujeito na produção e avaliação das crenças de um indivíduo.

No contexto da abordagem dos desideratos epistêmicos, a concepção da prática doxástica como uma função *input-output* realizada no interior do psiquismo do sujeito é reforçada. Como foi visto na Seção 2.8.5, isso permitiu a Alston desenvolver a tese da equivalência entre as abordagens vertical e horizontal acerca dos processos formadores de crenças (*vide* Exemplo 10 e Figura 4). Desse modo, a “tradução” de ambos os modelos para um vocabulário funcionalista e a conseqüente redescrição das práticas doxásticas em termos desta linguagem abrem novas perspectivas para a individuação das práticas doxásticas. Em particular, a individuação de uma prática doxástica passa a vincular-se à escolha do grau de generalidade de uma função doxástica.

⁷⁶ O mencionado sentido *interno* de “cancelador” se estende naturalmente para a noção alstoniana de justificação *prima facie*. Crença justificada *prima facie* é aquela que goza de uma justificação provisória para o sujeito, porquanto estará sujeita a uma avaliação do sistema de cancelamento, quando surgir a necessidade de tal avaliação. Se o sentido relevante de “cancelador” é o interno, então a compreensão do que seja uma crença justificada *prima facie* fica adstrita à perspectiva cognitiva do sujeito – isto é, às coisas que o sujeito já sabe ou crê justificadamente, ou então às coisas que ele pode saber mediante reflexão etc.

2.9. Considerações Finais

Como vimos neste capítulo, o desenvolvimento do conceito de prática doxástica é parte de um processo mais amplo em que William Alston muda a sua perspectiva em relação à epistemologia. A formação desse conceito marca, portanto, um momento de transição da epistemologia desse autor. Como elemento de transição, o conceito de prática doxástica apresenta conexões com várias idéias trabalhadas na fase anterior e, ao mesmo tempo, antecipa certos traços de uma nova abordagem epistemológica que, aos poucos, se afirma – a dos desideratos epistêmicos.

No primeiro capítulo, vimos vários conceitos e temas trabalhados por Alston em sua mencionada primeira fase, dos quais se tem uma boa amostra em Alston (1989a). Entre aqueles temas, merecem destaque: a distinção conceitual básica entre a fundamentação direta e a indireta; o “internismo externista” de Alston; o seu “fundacionismo mínimo”; as variedades de “acesso privilegiado” em relação aos estados mentais do sujeito e às crenças decorrentes destes; a percepção sensorial; e muitos outros. Esses tópicos contribuíram para a construção do conceito de prática doxástica que, pelo menos até o final dos anos 1990, revelava mais claramente a continuidade da nova abordagem com respeito à trama de conceitos epistemológicos que Alston começara a tecer desde princípios dos anos 1970. A seguir, apresentam-se sucintamente o eu entendo serem as principais linhas de continuidade entre o sistema mais antigo, baseado no conceito de justificação epistêmica, e o sistema das práticas doxásticas.

Em primeiro lugar, a noção de *fundamentação epistêmica (justificação) direta*, tão importante na primeira fase da epistemologia alstoniana, acabou por desempenhar também uma função muito importante no conceito de prática doxástica. Com efeito, a concepção de *prática doxástica geradora* apóia-se na noção de fundamentação imediata, porquanto uma prática geradora é a que possui, por definição, pelo menos um *input* experiencial. Por sua vez, a possibilidade de as práticas doxásticas geradoras serem fontes de crenças justificadas depende da possibilidade da justificação direta. Em outras palavras, somente quando alguém estiver justificado em crer em algo com base em uma experiência direta – e não com base em uma crença –, é que se pode dizer propriamente que o engajamento dessa pessoa em uma prática doxástica a coloca em contado direto com uma esfera da realidade. Portanto, somente desta forma, os resultados dessa prática podem ser justificados *prima facie*, no sentido de os

dados de entrada (fundamentos) dessa prática serem indicadores razoavelmente seguros da verdade das crenças produzidas pela operação dessa mesma prática. Dito de outro modo, somente se *inputs* experienciais (não-doxásticos) puderem funcionar como justificadores (diretos), é que as práticas doxásticas que admitem esse tipo de dado de entrada poderão ser fontes de crenças justificadas. Para Alston, a maioria das práticas doxásticas do “pacote padrão” satisfazem esse requisito.

Em segundo lugar, o aspecto externista da justificação, defendido por Alston em seus primeiros estudos sobre a justificação epistêmica ⁷⁷, teria certa conexão com os aspectos “externos” das práticas doxásticas (fatores ambientais e sociais), fatores dos quais o agente participante dessas práticas não precisa estar consciente o tempo todo. Em especial, o agente não precisa ter acesso cognitivo “de alto nível” às propriedades relevantes da esfera da realidade com a qual a prática doxástica em questão o põe em contato, mas tem apenas de ter aprendido com esta prática a relacionar certos aspectos dessa realidade à formação de certas crenças. Essa associação se dá, na maioria das vezes, de modo inconsciente, como quando, por exemplo, eu aprendo a relacionar certo padrão visual com a crença de que estou diante de um computador agora e, com a consolidação desse hábito, deixo de me dar conta dos elementos fenomênicos básicos daquele padrão visual e me concentro apenas nas ações que envolvem o manejo do computador. Nessas condições, estou justificado em manter a crença de que estou diante de um computador agora, mesmo que eu não possua qualquer acesso cognitivo de alto nível sobre a natureza do objeto que supostamente está diante de mim.

Em terceiro lugar, há uma série de conexões a serem feitas a partir do fundacionismo de Alston – o chamado “fundacionismo mínimo”. O fundacionismo, na condição de modelo organizacional da estrutura de crenças do sujeito – isto é, um esquema estrutural em que as crenças de um indivíduo humano racional se organizam sob uma forma verticalizada, a partir de determinadas fundações –, pode ser considerado um tema

⁷⁷ O aspecto externista da abordagem de Alston revela-se na exigência de que os fundamentos da crença-alvo sejam adequados, em um sentido específico, qual seja, o de que tais fundamentos sejam razoavelmente indicativos da verdade daquela crença. À luz desse requisito essencial, as condições internistas de acessibilidade da adequação dos fundamentos doxásticos – por exemplo, a condição de o sujeito S estar justificado em crer que os fundamentos de suas crenças sejam adequados à verdade da crença-alvo *p* – simplesmente não são necessárias nem suficientes para que S esteja justificado em crer em *p*, sobretudo nos casos típicos de crenças comuns, do nosso dia-a-dia (crenças perceptuais, crenças derivadas do testemunho alheio etc.). Dito de outro modo, para que um sujeito esteja justificado em aceitar determinada crença, é necessário e suficiente “que o mundo seja tal que o fundamento seja ‘suficientemente indicativo da verdade’ da crença, (...) e não é necessário nem suficiente que o sujeito tenha qualquer apreensão cognitiva desse fato” [Alston (1989a, p. 244)].

metaepistemológico por natureza, por se tratar de uma reflexão sobre “propriedades de ordens superiores” das crenças humanas. Portanto, o fundacionismo é um tema que, por suas relações inter-conceituais, “faz uma ponte” entre a epistemologia substantiva de Alston e a sua metaepistemologia. No que se refere à abordagem das práticas doxásticas, talvez a principal “herança” das reflexões alstonianas sobre o fundacionismo seja a concepção “vertical” de um modelo de processo doxástico. O esquema vertical “fundamentos infraestruturais (não-doxásticos) → função doxástica → crenças-resultado superestruturais” (vide Figura 4), que desempenha um papel relevante na revisão da noção alstoniana de processo doxástico – e, por extensão, de prática doxástica –, é claramente inspirado no modelo fundacionista.

Além disso, o “fundacionismo mínimo” de Alston, ao comprometer-se o mínimo possível com as propriedades dos fundamentos do sistema de crenças do sujeito – e, portanto ao ser liberal quanto às condições de admissão das fundações de sistema de crenças –, abre a possibilidade de admissão de uma pluralidade de epistemizadores (justificadores) imediatos. É por isso que o fundacionismo mínimo de Alston encontra um exemplo paradigmático na doutrina das *variedades de acesso privilegiado do sujeito em relação a seus próprios estados mentais*.⁷⁸ A multiplicidade de modos de acesso privilegiado deriva da variedade dos fundamentos para as crenças sobre os nossos estados mentais correntes e também da pluralidade de relações possíveis entre estas crenças e seus fundamentos. Isso tudo se traduziria posteriormente para o vocabulário da abordagem das práticas doxásticas e se resumiria na idéia central da *pluralidade das práticas doxásticas*. Recorde-se que quando Alston (1991, p. 162) fala da “pluralidade irreduzível” das práticas doxásticas, ele refere-se *inter alia* à variedade irreduzível dos dados de entrada (*inputs*) e das funções dados-resultado.

Finalmente, a análise da percepção sensorial mostra alguns pontos de forte conexão com a abordagem das práticas doxásticas. Em primeiro lugar, o pressuposto do realismo ontológico, presente em praticamente toda a concepção alstoniana da percepção sensorial, desde a teoria da aparição, até a concepção do *princípio da justificação imediata das crenças perceptuais*. De acordo com este princípio [Alston (1991, p. 79)], o objeto

⁷⁸ Paradigmas de fundações de um sistema de crenças e de epistemizadores diretos, os estados mentais conscientes do sujeito (imaginações, pensamentos, sentimentos, sensações etc.) fundamentam de tal modo as crenças sobre os estados mentais correntes de primeira pessoa, que conferem certas “imunidades epistêmicas” ao sujeito dessas crenças. Alston procura mostrar que tais “imunidades” são muito mais variadas do que supõe a literatura tradicional, a qual se concentra em algumas poucas propriedades daquelas crenças sobre os estados mentais correntes do sujeito, como a infalibilidade, a incorrigibilidade e a indubitabilidade.

independente de S constitui parte da própria experiência perceptual de S. O realismo ontológico subjacente a este princípio não é outro senão aquele que subjaz à concepção de prática doxástica geradora (prática que põe o sujeito diretamente em contato com uma esfera da realidade, permitindo a este “gerar” novas crenças sobre essa realidade). Em segundo lugar, da estrutura complexa do ato perceptivo [sujeito – ato (estado) de consciência – objeto] decorre o pluralismo, tanto dos modos de aparição, quanto dos modos de descrição da experiência perceptual. Isso desemboca estruturalmente no *pluralismo de práticas doxásticas perceptuais*, segundo o qual um único modelo perceptual pode abarcar várias práticas perceptuais (sensorial, interpessoal, místicas etc.). Tanto a produção de crenças sobre os estados mentais correntes do sujeito quanto a de crenças perceptuais são resultado da operação de práticas doxásticas bem definidas e socialmente estabelecidas (introspecção e percepção sensorial respectivamente).

A gênese da abordagem das práticas doxásticas se dá a partir do momento em que Alston começa a refletir seriamente sobre certas questões metaepistemológicas. Estas questões começam, por sua vez, com uma concepção específica da estrutura do discurso epistemológico, que se baseia numa atitude natural de diálogo sobre a verdade de nossas crenças comuns e – em níveis mais elevados de abstração, complexidade e sutileza – se volta para as condições de confiabilidade dos modos pelos quais se formam as crenças humanas em geral. O aprofundamento do discurso epistemológico, em que muitas vezes *a figura de um cético estilizado* desempenha papel relevante, revela aos participantes do discurso que todo argumento voltado para provar ou refutar a confiabilidade daqueles modos de formação de crenças está “viciado” pela *circularidade epistêmica*.

Ainda que a circularidade epistêmica não seja necessariamente fatal para as pretensões de uma pessoa comum estar justificada em manter suas crenças perceptuais cotidianas, no caso dos argumentos epistemológicos de níveis mais elevados, a circularidade epistêmica parece impossibilitar o epistemólogo de ter uma distinção clara – e incontestável para o cético – entre os processos doxásticos confiáveis e os não-confiáveis. A abordagem das práticas doxásticas é essencialmente um meio elaborado por Alston para livrar a epistemologia desse aparente *zugzwang* colocado pela circularidade epistêmica e para fornecer ao epistemólogo certos elementos com os quais possa identificar os processos confiáveis. Até que ponto ele foi bem sucedido em seu intento, é matéria para discussão.

A abordagem das práticas doxásticas tem sua primeira formulação no contexto do chamado *argumento da racionalidade prática*. Em poucas palavras, esse argumento defende a racionalidade da atitude de o sujeito (agente) manter-se engajado em modos de formação de crenças socialmente estabelecidos, desde que estes não apresentem sistemáticas inconsistências externas ou internas. Essa condição é satisfeita em geral para os modos-padrão como que formamos nossas crenças cotidianas (percepção sensorial, memória, introspecção, intuição racional e raciocínios), cujo uso não podemos evitar, e cuja abstenção, se fosse possível, inviabilizaria nossas vidas em termos práticos. Além disso, Alston defende que o fato do engajamento de um agente numa prática doxástica ser racional acarreta, por uma relação de implicação pragmática, a racionalidade da atitude de o agente considerar essa mesma prática como confiável. Isso significa que, para o agente, será uma atitude praticamente racional aceitar, como justificadas *prima facie*, as crenças resultantes das práticas doxásticas nas quais ele está racionalmente engajado. Por sua vez, a racionalidade prática desse engajamento pode ser enfraquecida pelos chamados “canceladores” e reforçada pelo chamado “auto-apoio significativo”. Esse balanço de forças daria condições ao agente, e somente da perspectiva do agente, de discriminar as práticas doxásticas cuja confiabilidade seria mais racional considerar, de um ponto de vista prático.

Entre as objeções ao argumento alstoniano da racionalidade prática, a mais contundente veio de Plantinga (2000, cap. 4, II). Sua essência consiste em mostrar que o argumento em pauta é tão epistemicamente circular quanto qualquer outro argumento possível que se volte para a “solução” do problema da circularidade epistêmica.

Profundamente impactado pelas críticas de Plantinga, Alston [(2005a, p. 221); (2006, p. 102)] reformula a sua estratégia para tentar escapar das conseqüências céticas decorrentes do caráter universalmente difundido da circularidade epistêmica, admitindo que o epistemólogo “não tem saída”, a não ser usando em seu ofício “tudo aquilo que já se aceita como prática confiável de formação de crenças e como crenças provavelmente verdadeiras (...)”. Isso significa que, ao se proceder a uma investigação racional sobre qualquer assunto – e, em particular sobre a confiabilidade de uma prática doxástica – se é obrigado, pelas limitações da condição cognitiva humana, a tomar como básicas certas práticas doxásticas psicossocialmente bem estabelecidas. Tal não implica que práticas básicas como a percepção sensorial, a memória, a introspecção e outras não possam jamais ser submetidas a tirocínio

crítico; significa apenas que a avaliação epistemológica será sempre provisória que terá de se apoiar sobre certas práticas tomadas como básicas.

Por um lado, a estratégia descrita no parágrafo anterior – estratégia que apelidei de *Alston-Reid*, por ser baseada nas idéias de Thomas Reid, como veremos no Capítulo 4 – parece ser mais simples do que o antigo (e pesado) complexo argumentativo da racionalidade prática. Por outro lado, a dita estratégia parece mais forte – isto é, mais sujeita à dúvida – do que o antigo argumento da racionalidade prática, porque parte do pressuposto de que a nossa “condição cognitiva humana” não nos permite justificar, sequer em termos práticos, o engajamento nas práticas doxásticas do “pacote padrão”. Ou seja, na obra de Alston, a estratégia Alston-Reid parece introduzir certas *premissas antropológicas implícitas*, em apoio à tese de que não há saída para nós, seres humanos, a não ser tomarmos nossas práticas doxásticas básicas como ponto de partida para qualquer discurso racional. Como veremos no Capítulo 4, na obra de Reid, essas premissas antropológicas são explicitadas no contexto do chamado *naturalismo providencial*.

Conseqüentemente, é difícil avaliar o quanto a estratégia Alston-Reid seja bem sucedida em encaminhar a solução do problema que ocasionara todo aquele *tour de force* de Alston em direção ao argumento da racionalidade prática: diante do caráter universal da circularidade epistêmica, como justificar, de um ponto de vista prático, a atitude de nós participarmos de certas práticas de formação de crenças? Ao compararmos o antigo argumento da racionalidade prática com a nova estratégia Alston-Reid, nos vemos imediatamente diante da seguinte pergunta: em que medida a abordagem de Alston “ganha”, em termos de explicar/elucidar a confiabilidade das nossas práticas doxásticas socialmente estabelecidas, em relação ao antigo argumento? No frigar dos ovos, seja por um suposto limite estrutural de nossa capacidade cognitiva, seja por qualquer outro motivo não revelado, não continuamos sem saber quais práticas doxásticas são, de fato, confiáveis e quais são não-confiáveis? Estas são questões ainda em aberto.

As incertezas introduzidas pela crítica de Plantinga ao argumento alstoniano da racionalidade prática não colocam sérias dificuldades à tese de que a abordagem das práticas doxásticas tenha propiciado a entrada da epistemologia de Alston em uma nova fase, com focos, objetivos, perspectivas e métodos bastante diferentes da primeira fase. A principal razão para se pensar assim emerge do modo como Alston concebe a estrutura de uma prática doxástica, qual seja, sob a forma de um esquema horizontal do tipo “dados de entrada (*inputs*)

de tipo T (doxástico, não-doxástico ou misto) → função (sistema de cancelamento, correção ou retificação) → *output* doxástico (crença com certo conteúdo proposicional)”. Esse esquema geral e sua progressiva identificação como uma função doxástica realizada psicologicamente teria proporcionado a Alston uma ferramenta cuja aplicação pode ser generalizada na individuação de quaisquer processos doxásticos sujeitos a alguma avaliação epistemológica. Todo esse novo instrumental analítico abre caminho para que a “avaliação epistemológica das crenças” não seja mais entendida no sentido restrito de outrora – isto é, meramente como *justificação epistêmica* – mas ganhe uma pluralidade de novos significados.

Não obstante, a crítica de Plantinga ao argumento da racionalidade prática pode ter contribuído para Alston rever o conceito de prática doxástica, no sentido de “preencher”, cada vez mais, o seu conteúdo de fatores psicológicos (internos ao sujeito), em detrimento, até certo ponto, de fatores genericamente “sociais”. Essa tendência revisionista da abordagem das práticas doxásticas acompanha o desenvolvimento daquele conjunto de idéias características da última fase da epistemologia de Alston: a abordagem dos desideratos epistêmicos. Nessa fase em que o pluralismo epistemológico é assumido “de peito aberto” pelo autor, o conceito de prática doxástica adquire contornos cada vez mais “naturalistas” e formais, em linha com as mencionadas tendências de “funcionalização” e de “psicologização” desse conceito. Na medida em que o sistema de crenças do sujeito e os processos doxásticos de que este toma parte passam a ser encarados à maneira de uma função, Alston torna-se capaz de integrar, num único instrumental analítico, os modelos horizontais (típicos das abordagens confiabilistas) e verticais (fundacionismo) acerca dos processos doxásticos em geral.

Finalmente, abordaremos um tema que merece aprofundamento, a partir de um exame abrangente do conjunto da obra epistemológica madura de Alston. Trata-se de uma questão em aberto, que tem a ver com o alegado deslocamento da ênfase dos aspectos “externos” (ambientais, sociais) das práticas doxásticas – típica de Alston (1991) – para os “internos” (psiquismo do indivíduo), quando o nosso autor passa para a sua abordagem dos desideratos epistêmicos [Alston (2005a)]. Até que ponto esse deslocamento do foco da abordagem das práticas doxásticas para os fatores intrapsíquicos do indivíduo acarreta uma revisão (mais ou menos radical) dessa abordagem?

Em minha opinião, a referida mudança de foco para os fatores intrapsíquicos do sujeito não deve ser entendida como uma negação, por Alston, da importância dos fatores sociais das práticas doxásticas. Apesar da ênfase em aspectos individuais, psicológicos e

estritamente subjetivos, Alston não quer dizer com isso que certos determinantes coletivos, históricos, sociais e intersubjetivos não tenham papel importante a desempenhar na constituição das práticas doxásticas. Isso porque um traço constitutivo essencial dos processos doxásticos humanos é o aparato conceptual (lingüístico, semântico, etc.), compartilhado socialmente pela comunidade de falantes à qual pertence o sujeito que se engaja em diferentes práticas doxásticas e que toma diversas atitudes doxásticas (formar crenças, mantê-las, suspender o juízo sobre algo etc.). A mobilização desse aparato lingüístico é um momento essencial na formação de crenças, porque a expressão destas nada mais é do que a reprodução de certos elementos sintáticos, semânticos e pragmáticos, evidentemente adquiridos pelo sujeito no contexto de sua práxis social. Além disso, do ponto de vista avaliativo, o sistema de cancelamento de uma prática doxástica compõe-se necessariamente de normas que têm de ser validadas coletivamente, no âmbito da comunidade de partícipes da prática doxástica em questão. Portanto, uma abordagem das práticas doxásticas que desconsiderasse hábitos, capacidades e habilidades aprendidas pelo sujeito em seu ambiente intersubjetivo estaria de certa forma mascarando a realidade. Acredito que Alston seria a última pessoa a cometer esse erro.

É possível que a valorização dos mecanismos psicológicos do sujeito tenha cumprido o papel de “equilibrar” a abordagem das práticas doxásticas, no que se refere aos seus aspectos externos – estes foram, provavelmente, superestimados nas primeiras formulações dessa abordagem – e internos. Quando, em sua fase madura, Alston passa a ver as práticas doxásticas como funções doxásticas realizadas no “interior da mente” do sujeito, o autor parece estar fazendo justiça a certos determinantes psicológicos do processo de formação de nossas crenças, os quais devem ter uma função muito importante nesse processo. Afinal, uma prática doxástica é um processo formador de crenças e este tem de ser encarado como um processo psicológico, se bem que não exclusivamente psicológico. Logo, parece-me que os aspectos intrapsíquicos e sociais das práticas doxásticas se complementam mutuamente e a ênfase recente de Alston naqueles aspectos intrapsíquicos promove, na verdade, um saudável equilíbrio entre as duas ordens de fatores.

Além disso, considerando-se a abordagem dos desideratos epistêmicos, é plenamente compatível com o espírito geral desta abordagem a suposição de que a ênfase nos “elos internos” da cadeia de causalidade do processo doxástico não seja absoluta, mas possa ser relativizada, *segundo os objetivos visados pela pesquisa epistemológica*. Em outras palavras, dependendo dos propósitos teóricos do epistemólogo, abre-se a possibilidade de

revalorização dos fatores externos (ambientais e sociais) em uma avaliação epistemológica dos processos doxásticos humanos. Por exemplo, se o objetivo do epistemólogo for analisar um desiderato epistêmico para o qual seja relevante a investigação da cadeia de ancestralidade causal da crença-alvo – por exemplo, o desiderato nº 11, no Quadro 1 –, então devem entrar na análise certos fatores externos ao psiquismo do sujeito, isto é, certos fatores da “história” da crença-alvo que transcendem a psicologia do sujeito. Por isso, a abordagem dos desideratos epistêmicos não é incompatível com uma reconsideração da importância dos ditos “fatores externos” no conceito de prática doxástica. Ao contrário, o propalado pluralismo dessa abordagem deve manter portas abertas para uma variedade de orientações metodológicas, que privilegiem ora os fatores internos, ora os externos.

As considerações anteriores tocam em um dos problemas mais complicados e profundos da abordagem alstoniana das práticas doxásticas. Trata-se da questão da contribuição relativa dos fatores inatos ao ser humano *vis-à-vis* os fatores adquiridos socialmente, no que tange à constituição das práticas doxásticas. Em uma passagem de *Perceiving God*, Alston (1991, p. 163) afirma que, de seus predecessores no uso do conceito de prática doxástica, Thomas Reid teria colocado mais acento no papel das estruturas inatas no desenvolvimento das práticas doxásticas, ao passo que Wittgenstein teria dado mais ênfase ao aprendizado social. À época da publicação de *Perceiving God* (1991), não parecia haver dúvida de que o papel principal seria desempenhado pelo *socialmente adquirido* (“socialmente organizado, reforçado, monitorado e partilhado”). No entanto, a nova perspectiva do conceito de prática doxástica, inaugurada pela abordagem dos desideratos epistêmicos, reacende a questão da contribuição relativa dos fatores inatos *versus* fatores adquiridos socialmente na constituição das práticas doxásticas.⁷⁹

79 Adams [cf. Alston (1994, p. 897-898)] foi um dos poucos autores a reagir a essa questão. Ele discorre sobre a importância relativa dos fatores individuais e sociais na avaliação de uma prática doxástica. Ele distingue as superpráticas (prática superestruturais, como a ética, a filosofia e a religião) das subpráticas (práticas infraestruturais, como as práticas do “pacote padrão”), sendo que somente nas primeiras é possível um desacordo sistemático entre os partícipes da prática doxástica, sem que a atitude destes se engajarem nesta tenha sua racionalidade substancialmente diminuída. Ademais, o objeto principal da avaliação epistêmica de uma superprática deve ser o praticante individual, ao invés da prática em si, ou algum dos aspectos agregados (coletivos) desta. É que as diferenças individuais com respeito ao grau de expertise no domínio de uma prática superestrutural parecem ser muito mais relevantes do que no caso das subpráticas. Por sua vez, práticas infraestruturais devem ter ressaltados seus aspectos coletivos. Os fatores individuais de que fala Adams são coisas como “parecer correto”, “verdadeiro” ou “plausível” ao sujeito. O problema, diz Alston (*idem, ibidem*, p. 898) reagindo à sugestão de Adams, é que não existem critérios razoavelmente claros em que esses fatores teriam de atuar para que uma crença produzida, por exemplo, sob uma prática mística fosse objetivamente

3. Capítulo 3 – Realismo Alético e Variedade dos Desideratos Epistêmicos

3.1. Introdução

Nos capítulos 1 e 2, vimos que a verdade, como tema de estudo, desempenhou papel importante na obra epistemológica de Alston. Vimos que a primeira fase dessa obra foi marcada *grosso modo* pela busca de um conceito adequado de justificação epistêmica e que o autor julgou tê-lo encontrado na noção de verocondutividade – ou seja, o sujeito S estará epistemicamente justificado em manter uma crença p se e somente se os fundamentos de p , para S, forem razoavelmente indicativos da verdade de p . Isso não significa que o sujeito esteja de posse imediata da verdade, mas que ele disponha de certas capacidades e recursos que tornem objetivamente provável a verdade de sua crença.

Por sua vez, no Capítulo 2, vimos que o conceito de verdade é fundamental para o entendimento dos conceitos de *confiabilidade*, *circularidade epistêmica* e *prática doxástica*, dentre outros. Não obstante, naquele capítulo, e também no anterior, trabalhou-se com um conceito não-rigoroso de verdade, um conceito algo intuitivo que, principalmente quando aplicado às crenças perceptuais, oscilava entre uma noção pragmática de verdade – “verdadeira é a crença cuja formação atende aos fins práticos da vida humana” – e alguma versão de senso comum da verdade encarada como uma relação de “correspondência entre o pensamento e a coisa”. Ainda que noções como estas, por sua simplicidade, tivessem sido úteis para a exposição da abordagem das práticas doxásticas em Alston, elas se tornariam insuficientes para fornecer uma idéia abrangente e clara acerca do que este autor, afinal de contas, tem em mente quando fala de “verdade” ou de “crença verdadeira”. A insuficiência das noções intuitivas e de senso comum acerca da verdade se tornava cada vez mais evidente, na medida em que a exposição do Capítulo 2 avançava rumo à abordagem dos desideratos epistêmicos.

A abordagem dos desideratos epistêmicos marca o início uma nova etapa no papel desempenhado pela verdade na obra epistemológica de Alston. *Desideratos epistêmicos* nada mais são do que valores epistêmicos, isto é, certas propriedades das crenças – ou de seus

provável. Ao contrário, é difícil imaginar como fatores puramente individuais, senão subjetivos, poderiam levar à verocondutividade dos fundamentos das crenças produzidas no âmbito de uma prática doxástica e, conseqüentemente, pudessem levar à confiabilidade desta.

fundamentos, ou de seus modos de formação etc. – que as tornam desejáveis de um ponto de vista cognitivo. Assim, ao avaliarmos uma crença sob a perspectiva de um desiderato epistêmico, estamos simplesmente tomando uma posição favorável à crença em questão, tendo em vista determinado objetivo da cognição. Nesse contexto, por razões que nós veremos neste capítulo, a verdade é colocada como um desiderato epistêmico arqui-fundamental das crenças humanas – e, por isso mesmo, de certa forma, diferente dos outros desideratos epistêmicos.

A primeira fase da epistemologia alstoniana diferencia-se da abordagem dos desideratos epistêmicos principalmente pela perspectiva mais ampla, da parte desta última abordagem, de se encararem os conceitos epistemológicos. Com isso em mente, é possível considerar os desideratos epistêmicos como partes de uma rede mais ampla de conceitos axiológicos, onde as crenças humanas possam ser avaliadas sob uma perspectiva mais ampla do que a que em geral se visa ao se julgar uma crença qualquer como meramente “justificada”. Esta perspectiva ampla parte do pressuposto que o ser humano forma crenças em contextos diferentes e visando a objetivos muito distintos, de sorte que a avaliação epistemológica que delas se fizer não deverá se concentrar unicamente na justificação, como quer que esta seja definida.

A nova abordagem epistemológica de Alston, que se consolidada no estudo intitulado *Beyond Justification* (2005), não visa apenas descrever os desideratos epistêmicos, mas também avaliá-los em alguma medida. Para isso, o autor parte do critério de que *a verdade é um valor epistêmico crucial para os seres humanos*. Isso significa que, da perspectiva epistêmica, o objetivo central do sujeito cognitivo será maximizar o seu coeficiente de verdade – isto é, a razão entre o número de crenças verdadeiras e o número de crenças falsas do sujeito. Portanto, após a guinada na epistemologia de Alston representada pela abordagem dos desideratos epistêmicos, a verdade continuaria sendo, mais do que nunca, um princípio fundamental.⁸⁰

⁸⁰ Curiosamente, o conhecimento – outro conceito visceralmente associado à epistemologia – é relativamente pouco tratado por Alston. De fato, em sua obra, Alston não desenvolve uma teoria específica do conhecimento. Em minha opinião, isso se deve em parte ao fato de Alston acreditar no caráter mais restrito do conhecimento no universo das nossas crenças correntes e, em função disso, ter optado por concentrar seus esforços teóricos em noções mais fracas e de aplicação mais generalizada para as pessoas, como a justificação, a adequação dos fundamentos de uma crença e a confiabilidade dos mecanismos formadores de crenças. Entretanto, também em parte por uma questão de escolha teórica, o conceito de verdade – que não é menos problemático do que o de conhecimento ou justificação – manteve-se sempre no centro das preocupações epistemológicas de Alston.

Em face da mudança de perspectiva da epistemologia alstoniana em sua fase madura, em que o pluralismo de desideratos epistêmicos, à primeira vista, parece apontar para um pluralismo de conceitos de verdade, é preciso aprofundar a visão acerca da verdade. É mister deixar de tratar a noção de verdade tão-somente em termos intuitivos e de senso comum, e “mergulhar” na teoria da verdade de Alston. Afinal, como se poderá continuar falando *da verdade* (no singular) como um padrão para os vários desideratos epistêmicos, se estes forem concebidos como finalidades epistêmicas relativamente independentes entre si e necessariamente plurais? Como se poderá manter a verdade como um padrão, se se abrir mão de considerar a justificação epistêmica (verocondutiva) como o centro ao redor do qual devem gravitar todas as questões epistemológicas relevantes? Portanto, é chegado o momento de apresentar a teoria da verdade de Alston e elucidar seus conceitos básicos, a fim de podermos responder estas perguntas.

A Seção 3.2 expõe a teoria do realismo alético em seus fundamentos. Tais fundamentos correspondem a um pano de fundo com “compromissos ontológicos mínimos”, sendo o significado disto mostrado na Seção 3.3. Esta seção também enfoca a questão da compatibilidade do realismo alético com outras concepções metafísicas sobre a verdade. Por sua vez, a Seção 3.4 confronta o realismo alético de Alston com o que ele chama de “concepções epistêmicas” sobre a verdade, isto é, *grosso modo*, conceber a verdade como algo não muito diferente de um desiderato epistêmico como os outros. Esta seção prepara o terreno para a discussão central deste capítulo: a questão da compatibilidade entre a abordagem dos desideratos epistêmicos e o realismo alético, tratada na Seção 3.5. Por fim, nas considerações finais, levantam-se alguns problemas em torno do encaminhamento dado por Alston àquela questão.

3.2. O Realismo Alético

A abordagem filosófica de Alston acerca da verdade chama-se *realismo alético* e foi desenvolvida em seu livro *A Realist Conception of Truth* [Alston (1996a)]. Um famoso precursor da concepção de verdade defendida neste livro é Aristóteles. Em sua *Metafísica* (IV, 6, 1001b, 28), o Estagirita afirmou que “dizer que é aquilo que é e [dizer] que não é aquilo que não é, é verdadeiro”. Nesse espírito, o realismo alético procura “explicar o que dizemos quando atribuímos verdade a um ou outro portador de verdade [uma proposição] e, de modo

mais geral, como se deve entender um discurso que contenha o termo ‘verdadeiro’ (...)” [Alston (1996a, p. 60)]. Em uma primeira aproximação, Alston (1996a, p. 05) formula sua concepção realista de verdade como segue: “um enunciado (crença, sentença, proposição etc.) é verdadeiro se e somente se aquilo que o enunciado diz ser o caso realmente é o caso”.⁸¹

De acordo com o realismo alético, na determinação do valor de verdade de uma crença ou sentença, interessa apenas *relacionar* o conteúdo proposicional desta com aquilo sobre o que a crença fala. Um conteúdo proposicional é uma informação⁸². O conteúdo proposicional de uma crença é análogo à carga de um veículo – um caminhão, por exemplo –: a crença veicula a informação, assim como o caminhão transporta sua carga. Há muitos outros elementos da linguagem passíveis de transmitir informações (enunciados, gestos, imagens, sons etc.), assim como há muitos tipos de veículos capazes de transportar uma carga. No caso de uma sentença, quando é entendida pelo sujeito, este se apropria do conteúdo por ela veiculado, o armazena e o torna disponível para uso. Por sua vez, quando se diz que, ao determinar o valor de verdade de uma proposição, o sujeito “relaciona” um conteúdo proposicional com uma “realidade externa ao discurso”, isso quer dizer que o sujeito engaja-se numa atividade de identificar o conteúdo proposicional em pauta a um conteúdo factual (por exemplo, o conteúdo de uma experiência, seja ela sensorial, introspectiva, inferencial etc.). Portanto, quando o sujeito identifica uma dada informação proposicional com um conteúdo factual, a proposição é dita verdadeira⁸³.

⁸¹ Enunciados são quaisquer proferimentos de natureza assertiva (declarativa) sobre alguma coisa e sentenças são expressões lingüísticas (faladas, escritas) de enunciados. Por sua vez, uma proposição é simplesmente aquilo que forma o conteúdo de atos ilocucionários em geral (asserções, crenças, enunciados, juízos, ordens, perguntas, sentenças etc.) [Alston (1996a, p. 15)]. Este autor (*idem, ibidem* p. 19, grifos meus) esclarece o que ele entende por proposição nos seguintes termos: “se podemos entender (...) o que é ‘insistir que Susie não está aqui’ (...), [então] temos tudo o que precisamos para entender o que uma proposição é” (o conteúdo do ato ilocucionário expresso por “insistir que ...” foi sublinhado; tal conteúdo é a proposição associada àquele ato). Portanto, supõe-se que um ser humano, com um domínio razoável da linguagem, seja capaz de identificar os conteúdos proposicionais de um discurso.

⁸² Informação é algo cujo caráter objetivo não se discute, haja vista ser objeto da ciência da informação, bem como de outras disciplinas muito em voga atualmente, ao lado desta ciência: a inteligência artificial e as ciências cognitivas.

⁸³ Assim como proposições têm conteúdo, os fatos também o possuem, na forma dos objetos e das relações que compõem aqueles fatos. Quanto ao sujeito que se engaja na atividade de identificação de conteúdos factuais e proposicionais, este pode ser tomado tanto em termos individuais (um indivíduo pensante, uma consciência individual) quanto em termos coletivos (uma comunidade de indivíduos). Poder-se-ia pensar em termos de indivíduos humanos comunicando-se entre si por meio de uma linguagem cujo propósito principal fosse descrever fatos. Sob uma perspectiva genericamente realista – compatível com o realismo alético de Alston –, essa comunidade busca determinar os valores de

Portanto, é por meio de uma relação com uma realidade de algum modo “externa” ao discurso, e somente por meio desta relação, que todas as proposições podem ter seus valores de verdade determinados, qualquer que seja o assunto sobre o qual falem. É isso que permite a Alston (1996a, p. 52) afirmar o seguinte: “Uma proposição é verdadeira quando se relaciona de modo correto (identidade de conteúdo) com algo que é o caso. O ‘ser o caso’ de um estado de coisas é o evento mundano que torna a proposição verdadeira. Aquilo que é o caso é o verificador [*truth maker*]. O que é verdadeiro é o portador de verdade [isto é, a proposição ou, o que dá no mesmo, o *verificando* (*truth bearer*)]. E isto é precisamente a concepção realista de verdade”.

Sem dúvida, há casos em que não é simples determinar o verificador. Por exemplo, segundo o realismo alético, qual seria o verificador de uma proposição expressa por uma sentença do tipo “ $5 + 7 = 12$ ”? Trata-se de uma sentença aritmética simples, cuja verdade é “vista” pelo sujeito, tão logo este entenda a dita proposição. Assim, pode-se dizer que o verificador dessa sentença é algum fato da experiência intuitiva do próprio sujeito; trata-se de uma instância da operação da mesma intuição racional que faz o sujeito assentir a proposições autoevidentes, tais como “o todo é maior do que suas partes”. O que torna este exemplo problemático é que o verificador da proposição expressa por “ $5 + 7 = 12$ ” não é um fato extramental, mas um evento mental, cuja natureza específica está longe de ser clara. Outro exemplo não menos problemático é o seguinte: qual seria o verificador da sentença “Sócrates não está cozinhando”? Em primeiro lugar, lembremos que o conteúdo proposicional dessa sentença é expresso por “Sócrates está cozinhando”, sendo que a sentença é composta por este conteúdo negado. Portanto, o referido verificador só pode ser o fato de Sócrates estar cozinhando, ou seja, o mesmo conteúdo factual da sentença “Sócrates está cozinhando”, pois não há conteúdos factuais negativos ⁸⁴. Não há, por exemplo, um “não-ser-o-caso” de Sócrates estar cozinhando. Portanto, dizer que o fato de Sócrates estar cozinhando verifica a sentença “Sócrates não está cozinhando” significa que o valor de verdade desta sentença (verdadeiro ou falso) – atribuído pelo sujeito, segundo uma operação de negação aplicada sobre aquela sentença – será determinado por aquele fato, do seguinte modo: se o sujeito

verdade dos conteúdos proposicionais que circulam na linguagem buscando identificá-los aos fatos da experiência.

⁸⁴ É razoável supor que a negação seja meramente uma operação lógica, realizada no âmbito da linguagem, sem presença no mundo da experiência.

puder identificar os dois conteúdos (da proposição e do fato), então a dita sentença será falsa; caso contrário, ela será verdadeira.

Explicar filosoficamente o sentido daquilo que queremos dizer quando dizemos coisas como “é verdade o que eu digo”, “ele falou a verdade”, “seu relato é verdadeiro” etc., *comprometendo-se o mínimo possível em relação à existência de certas entidades e processos*, bem como de suas propriedades e relações – eis o desafio a que Alston se impõe, ao formular o realismo alético. Nosso autor procura assumir o menor número possível de compromissos ontológicos na caracterização do realismo alético. Assim, Alston pretende que os únicos compromissos ontológicos assumidos sejam a *cisão* entre verificando e verificador, a relacionabilidade dos conteúdos factuais e proposicionais, de modo que, em proposições verdadeiras, haja identidade entre tais conteúdos.⁸⁵

Outro traço fundamental do realismo alético é a possibilidade de expressão mediante o chamado esquema-T de Tarski [1933] (2007) (a proposição *p* é verdadeira se e somente se *p*), que se presta a prover uma condição geral para enunciados verdadeiros – os enunciados-T ou instâncias-T. Sendo uma construção tautológica, o esquema-T “gera”, por assim dizer, enunciados-T analiticamente verdadeiros, ou seja, enunciados que fornecem condições necessariamente verdadeiras para a verdade de quaisquer enunciados. Por exemplo, “a proposição ‘grama é verde’ será verdadeira se somente se a grama for verde”.

Apesar da semelhança entre o uso do esquema-T nas obras dos dois autores, há diferenças entre as duas abordagens. Tarski procura definir a verdade em linguagens formalizadas, extensionais e desprovidas de ambigüidade; Alston, por sua vez, procura desenvolver uma abordagem discursiva e informal sobre a verdade (falsidade) de crenças,

⁸⁵ Cissões ontológicas na base do conceito de verdade não são novas na filosofia. Pode-se localizá-las pelo menos desde Aristóteles (De Interpretatione, I, 16a), quando este afirma que “palavras faladas são os símbolos da experiência mental e as palavras escritas são os símbolos das palavras faladas. Assim como todos os homens não têm a mesma escrita, também não têm os mesmos sons falados, mas as experiências mentais que estes [escrita e sons] simbolizam são as mesmas para todos, assim como [são as mesmas] aquelas coisas das quais nossas experiências são as imagens. (...) Assim como na mente existem pensamentos que não comportam nem verdade nem falsidade, e também [existem] aqueles que têm de ser verdadeiros ou falsos, assim também ocorre no discurso. Pois verdade e falsidade implicam combinação e separação (...)”. Portanto, em sua exposição da concepção geral de verdade, Aristóteles distingue pelo menos duas entidades separadas: os “pensamentos” – que podem ser representados por experiências mentais imagéticas e expressos em linguagem convencional escrita ou falada – e as “coisas mesmas”. Ademais, Aristóteles inaugura uma longa tradição para a qual a verdade depende de “combinação e separação”, ou seja, de articulações entre os elementos do juízo. A cisão ontológica que subjaz ao realismo alético de Alston segue o mesmo espírito geral do pensamento do Estagirita.

enunciados e proposições, em linguagem natural. Alston não pretende uma definição semântica perfeitamente clara, correta e precisa da expressão “sentença verdadeira”. Ao invés disso, ele busca apenas uma elucidação filosófica de natureza geral – que, tampouco chaga a ser uma “explicação”, se dermos a este termo uma conotação científica – acerca daquilo que significamos quando dizemos que um enunciado assim ou assado, da nossa linguagem cotidiana, é verdadeiro.

Neste ponto, vale a pena destacar uma diferença nos projetos dos autores citados. Em seu celebrado artigo, Tarski [1933] (2007, p. 31-33) levanta argumentos gerais para supor que não é possível dar uma definição semântica clara, desprovida de ambigüidades e formalmente correta para a expressão “sentença verdadeira”, na linguagem cotidiana ou natural. Ele constata que esta linguagem possui um caráter aberto (não-acabado, fechado ou cercado por limites claros) e universal – isto é, tudo o que podemos falar com sentido, em qualquer linguagem que seja, também podemos falar na linguagem natural. Em consequência disso, não seria possível dar uma *especificação estrutural* daquilo que chamamos de “sentença”, “menos ainda podemos distinguir (...) as [sentenças] verdadeiras” (p. 31). Da universalidade, derivam as antinomias semânticas típicas da linguagem natural, como a antinomia do mentiroso, a qual Tarski analisa em pormenor. Segundo este autor, a existência de tais antinomias indica que linguagens universais e sujeitas às leis usuais da lógica – como supostamente é a nossa linguagem cotidiana –, são inconsistentes e que, portanto, não parece ser possível nessas linguagens um uso consistente de expressões como “sentença verdadeira”. Logo, na linguagem natural, tampouco seria possível dar uma boa definição semântica acerca da verdade.

Essa conclusão de Tarski impõe alguma dificuldade séria ao projeto do realismo alético de Alston? Creio que não, quando me recordo que: a) Tarski não demonstra ou prova cabalmente que é impossível uma definição semântica para a linguagem natural; ele apenas oferece razões de ordem geral em apoio à suposição de tal impossibilidade; e que b) Para elucidar filosoficamente o sentido da expressão “sentença verdadeira” – objetivo bem mais fraco do que o de oferecer uma definição semântica formalmente correta desta expressão –, não é preciso restringir a análise exclusivamente “às leis usuais da lógica formal clássica”, visto que há um sem-número de modos informais de argumentação na linguagem natural (abdução, analogia, raciocínios indutivos etc.), que podem ser usados neste propósito, embora não encontrem um tratamento na lógica formal clássica. Por conseguinte, mesmo que Tarski

tivesse demonstrado a impossibilidade de uma definição semântica de “sentença verdadeira” em linguagem natural, ainda assim Alston poderia estar autorizado em seu propósito de elucidar o sentido desta expressão, considerando a possibilidade de este autor lançar mão de recursos argumentativos que vão além da lógica formal de Tarski. É nesse contexto de um uso mais livre dos recursos argumentativos da linguagem natural que, a meu ver, deve-se entender a apropriação que Alston faz do esquema-T de Tarski.

Apesar das diferenças, Alston (1996a, p. 31) lembra que o próprio Tarski reconhece que as equivalências da forma-T são “condições materiais de adequação” para uma definição de verdade, o que revela a concordância de fundo dos dois autores de que “o conteúdo de um portador de verdade contém tudo o que se exige para especificar aquilo que torna esse portador verdadeiro”. E precisamente aqui está um ponto de capital importância para o realismo alético: entender que qualquer enunciado-T é analiticamente verdadeiro – isto é, verdadeiro em função do significado dos termos envolvidos, em particular do termo “verdadeiro” – é entender a condição de verdade de uma proposição.⁸⁶

Vejamos uma amostra de formulações da condição de verdade, baseada no esquema-T, que Alston (1996a, p. 27-38) apresenta procurando fornecer uma visão abrangente e rica do realismo alético, sem reduzir ou unificar a teoria numa formulação supostamente mais fundamental do que as outras. A amostra a seguir procura oferecer uma perspectiva diferente do realismo alético, ora ilustrando um ponto, ora sintetizando ou generalizando uma idéia [os números das páginas referem-se a Alston (1996a)].⁸⁷

⁸⁶ Uma formulação intuitiva de sentença verdadeira é oferecida pelo próprio Tarski [1933] (2007, p. 22), na forma seguinte: “uma sentença verdadeira é uma sentença que diz que o estado de coisas é tal e tal, e o estado de coisas é, de fato, tal e tal”. Apesar de essa formulação deixar muito a desejar, segundo certos critérios e padrões da lógica formal, “seu significado intuitivo e sua intenção geral parecem ser bastante claros e inteligíveis.” (p. 23). Enquanto Tarski tem de lidar com o fato de uma noção de verdade aparentemente tão clara, inteligível e intuitiva em linguagem natural não poder ser desenvolvida a ponto de gerar uma definição semântica formal de “sentença verdadeira”, Alston toma esta noção como ponto de partida e núcleo de seu realismo alético. A pedra que Tarski rejeitou tornou-se, para Alston, a pedra angular. A abordagem de Alston se desenvolve no sentido de oferecer uma visão panorâmica e pluralista das condições de verdade de uma sentença, por meio da expansão do número de formulações intuitivas dessas condições de verdade. Esse desenvolvimento dá origem à amostra de formulações apresentadas no texto a seguir.

⁸⁷ Um quadro com todas as formulações do realismo alético de Alston aparece no Anexo 3, ao final desta tese. Em algumas formulações a seguir, à esquerda do bicondicional metalingüístico (“se e somente se”), a expressão *p* aparece em itálico para indicar convencionalmente um conteúdo proposicional. À direita do referido bicondicional, aparece sublinhado o conteúdo factual da formulação, denotado pela expressão *p*. Para expressar um conteúdo factual qualquer, *p* poderia ser escrito também, conforme o caso, como “aquilo que o enunciado diz”; “é o caso”; “o que o seu autor está atribuindo ao que o enunciado diz” etc.

- a) “A proposição p é verdadeira *se e somente se* p ” (p. 27).
- b) “ $\forall p$ (a proposição p é verdadeira *se e somente se* p)” (p. 28). Nesta formulação, símbolo ‘ $\forall p$ ’ significa “para todo p ”, sendo p um conteúdo proposicional qualquer. Neste caso, a quantificação se dá sobre enunciados, não sobre objetos, como no caso padrão.
- c) “Para determinar uma condição (necessariamente) necessária e suficiente para [a verdade de] uma dada proposição R , siga a seguinte receita: forme um enunciado-T substituindo p no esquema-T por uma sentença que expresse R ; este enunciado-T será analítica e conceitualmente verdadeiro e, portanto, fornecerá uma condição (necessariamente) necessária e suficiente para a verdade de R ” (p. 30).
- d) “ X é verdadeiro *se e somente se* p ” (p. 30). Esta é a forma-T, de Tarski. ‘ X ’ é uma expressão (fórmula) que se refira a p .
- e) “ $\forall p$ (a proposição p será verdadeira *se e somente se* p for um fato)” (p. 38). Esta formulação estabelece uma correspondência entre a proposição e o fato, vinculando ambos pelo mesmo conteúdo. Não se faz qualquer pressuposição sobre a natureza ou sobre o *status* ontológico dos fatos, apenas coloca-se uma restrição crucial à relação proposição-fato, qual seja, a de que proposições e fatos pertençam a reinos ontológicos distintos – o reino da linguagem e o do mundo respectivamente – e que, não obstante essa cisão ontológica, o sujeito possa relacionar proposições e fatos.

3.3. O “Minimalismo” Ontológico do Realismo Alético e a sua Compatibilidade com Diversas Concepções sobre a Natureza Metafísica da Verdade

Nesta seção, aprofunda-se a caracterização do realismo alético de Alston, enfatizando-se o pretense caráter “ontologicamente mínimo” desse realismo, ou seja, a suposta carência de compromissos ontológicos na caracterização de verificandos e verificadores na relação de verdade. Avaliam-se também as consequências disso para a compatibilidade do realismo alético com várias concepções metafísicas acerca da verdade. Porém, as críticas ao posicionamento de Alston neste tema serão deixadas para as considerações finais deste capítulo.

A austeridade ontológica do realismo alético se revela na escassez de caracterizações sobre a natureza última dos elementos que compõem a relação de verdade. Na medida em que os pólos da relação de verdade – isto é, o verificando e o verificador – sejam

declarados relativamente vagos com respeito à substância ontológica de que seriam constituídos, eles podem, em contextos mais aplicados, receber qualquer caracterização relativa à sua natureza última. Por exemplo, pode-se dizer que o verificando (uma proposição) seja um todo constituído de partes que denotem objetos no mundo e que o verificador seja um fato ou estado de coisas no mundo. Neste caso, a relação de verdade poderia ser caracterizada como uma correspondência entre proposições e estados de coisas. Mas também se poderia caracterizar o verificador como um sistema de crenças e a relação de verdade como um tipo de relação parte-todo, em que uma proposição se ajusta a um sistema coerente de proposições. Ter-se-ia assim um quadro compatível com uma concepção coerentista de verdade. Logo, por ser ontologicamente neutro, o realismo alético é, ao menos em tese, compatível com quaisquer concepções metafísicas sobre a verdade.

É importante reafirmar que o realismo alético alstoniano pretende-se neutro não apenas em relação à realidade última dos verificadores (fatos, estados de coisas etc.), mas também no que se refere à natureza das proposições que funcionam como verificandos. Conquanto Alston (1996a, p. 19) sustente que as proposições sejam aspectos de atitudes proposicionais e de atos ilocucionários especificados pelas orações usadas para especificar os conteúdos proposicionais, ele acha que não há necessidade de abordar o problema do *status* metafísico da proposição, a fim de formular e defender sua concepção realista de verdade. Esta é mais uma faceta do aludido minimalismo ontológico do realismo alético: em sua preocupação de afirmar o mínimo possível em relação à “substância” dos elementos envolvidos na relação de verdade, o realismo alético não se qualifica como uma teoria robusta acerca da verdade, tal como pretenderiam sê-lo, por exemplo, a teoria hegeliana da verdade (“a verdade é o todo”) e a teoria clássica da verdade por correspondência. Como veremos na seção seguinte, isso se sustenta, segundo Alston, não obstante o realismo alético possa ser acomodado e servir de base para teorias como estas.

Em geral, além do minimalismo ontológico, os argumentos de Alston em favor da compatibilidade entre o realismo alético e outras concepções acerca da verdade se alicerçam também sobre a possibilidade de expressão da relação de verdade em termos do esquema-T. O esquema-T não chega a ser uma tese substantiva sobre a verdade, mas é tão-somente uma condição geral de adequação a definições de verdade. Para se entender isso, é crucial olharmos para a extensão do predicado “... é verdadeiro”, aplicado sobre o conjunto das proposições de determinada linguagem. A extensão desse predicado é o conjunto de todas as

sentenças para as quais a verdade se aplica, nessa linguagem. Nesse sentido, conquanto sentenças-T não definam o que seja verdade, elas definem o predicado de verdade como aquele que torna verdadeiras todas as sentenças-T. Além disso, no lado direito da equivalência do esquema-T, fica-se potencialmente aberto a novas qualificações ao termo *p* (sem itálico, que aparece somente no lado direito da equivalência), que designa o verificador da sentença. São exemplos de tais qualificações: “*p* é um fato”; “*p* é uma etapa do processo de autoconhecimento do Espírito Absoluto”; “*p* conecta-se causalmente com um sistema de proposições abrangente e coerente”; “*p* é útil ao ser humano”; “*p* estabelece uma correspondência representacional entre as idéias na mente e os objetos externos” etc. Logo, o esquema-T é um instrumental analítico extremamente plástico, no que se refere à sua aplicabilidade a distintas concepções acerca da verdade. Sendo uma condição geral, ele pode se desdobrar em teses compatíveis com as mais diversas visões sobre a “constituição ontológica” da verdade.

Alston (1996a, p. 50) também se depara com a questão da compatibilidade entre o realismo alético e certas concepções “deflacionistas” ou “redutivistas” da verdade. Em particular, ele avalia as abordagens de Strawson (1949), Williams (1976) e Grover (1992), as quais procuram negar, com base na teoria da redundância de Ramsey, que a verdade seja uma legítima propriedade aplicada a enunciados, sentenças ou proposições. Se, como defende Alston, essas abordagens falham em seus propósitos deflacionistas, então elas podem ser concebidas simplesmente como maneiras de se entender e elucidar o uso dos termos “verdade” e “verdadeiro”. Vistas desse modo, as ditas abordagens deflacionistas teriam os mesmos propósitos do realismo alético e, como ambos se apóiam fortemente no esquema-T, este e aquelas seriam, em tese, compatíveis.

Uma forma particular de se conceber metafisicamente a verdade é fazê-lo identificando-a como uma relação que atribui um *status* epistêmico fundamental a uma proposição. A questão da compatibilidade do realismo alético com essa maneira de conceber a verdade, as chamadas “concepções epistêmicas”, será explorada na seção seguinte.

3.4. Concepções Epistêmicas Acerca da Verdade e Realismo Alético

Uma concepção epistêmica acerca da verdade considera a verdade de uma crença, enunciado, ou proposição meramente como um *status* epistêmico positivo, à semelhança da

coerência, do cumprimento de um dever epistêmico pelo sujeito ou da justificação (como quer que esta seja definida). Por exemplo, sob certas concepções epistêmicas, uma proposição verdadeira é aquela que se ajusta coerentemente a um sistema completo de proposições. Por conseguinte, a relação de verdade se restringiria ao lingüístico e/ou ao pensado; ou seja, nessas concepções epistêmicas, a verdade é exclusivamente relativa a conceitos, juízos, proposições e coisas do gênero, inexistindo qualquer verificador “externo” à linguagem.⁸⁸

O realismo alético pretende ser uma visão diferente das concepções epistêmicas acerca da verdade, porque para aquele, ao contrário destas, a verdade depende da mencionada cisão ontológica entre o portador de verdade e o seu verificador. Entretanto, Alston defende que essa diferença não implique necessariamente incompatibilidade. Segundo este autor, o caráter ontologicamente mínimo do realismo alético, bem como sua possibilidade de expressão no esquema-T, o tornaria compatível com várias concepções epistêmicas de verdade.

Um exemplo paradigmático de concepção epistêmica acerca da verdade é o *coerentismo*, segundo o qual a verdade se concebe como uma espécie de ajuste da crença-alvo a um sistema de crenças abrangente e coerente. O ajuste se dá sob a forma de relações lógicas (inferenciais), probabilísticas ou explicativas *lato sensu*. Como concepção acerca da verdade, o coerentismo é rejeitado por Alston, em virtude dos compromissos metafísicos que tal visão acarreta. Esta se apoiaria naturalmente sobre um arcabouço idealista da realidade, concebida como constituída, em última instância, pelos conteúdos do sistema de proposições (“idéias”) mais abrangente e coerente possível.⁸⁹ O principal problema é que a metafísica idealista, ao

⁸⁸ Exemplos de autores que tendem a conceber a verdade em termos epistêmicos, no sentido usado por Alston (1996a, p. 188-189) são Bradley (1914) e Putnam (1981). O primeiro caracteriza a verdade como “aquilo que satisfaz ao intelecto”, ou “uma expressão ideal do Universo, ao mesmo tempo coerente e abrangente”. Para Putnam, a verdade é “uma idealização da aceitabilidade racional”, sendo que “verdadeiro” seria um termo aplicável a um enunciado justificado em condições epistêmicas ideais, ou seja, numa situação em que todas as evidências relevantes estivessem imediatamente disponíveis ao sujeito. Ademais, essa aceitabilidade racional implicaria alguma coerência ideal com nossas crenças e experiências. Por trás dessas formulações, há uma idéia intuitiva muito simples [cf. Alston (1996a, p. 189-190)]: “a verdade de um verificando não consiste em sua relação com algum estado de coisas ‘transcendente’, mas nas virtudes epistêmicas que aquele possui no interior de nosso pensamento, experiência e discurso”. No final das contas, atribuir um valor de verdade a um enunciado é conferir-lhe algum tipo ou grau de justificação, em um sentido bem amplo.

⁸⁹ Uma concepção epistêmica de verdade pode se apoiar no argumento idealista de que nosso conhecimento do mundo é mediado por nossos pensamentos, não havendo, portanto, um modo de se apreender a realidade que não seja uma conceitualização ou “proposicionalização” dessa mesma realidade. Logo, não se poderia dizer propriamente que o valor de verdade de uma proposição fosse determinável pela comparação (correspondência, adequação etc.) deste – ou de suas partes – com uma realidade independente de todo conteúdo pensado. Ainda segundo esta concepção, “nós não podemos pular fora de nosso pensamento (...) e examinar a realidade em si” [Blanshard (1939), *apud* Alston

pressupor que toda e qualquer cognição do mundo seja, desde sempre, um tipo de conceitualização ou de judicação, confunde indevidamente o ato de perceber sensorialmente um objeto com a tomada de uma atitude judicativa (conceitual, proposicional etc.) em relação a este. A diferença entre esses dois tipos de ação é por demais intuitiva para que possa ser ignorada e, segundo Alston, os defensores do coerentismo idealista não oferecem boas razões para identificar percepção com conceitualização (judicação).

Todavia, em que pesem os problemas que Alston vê na metafísica idealista, subjacente a uma perspectiva coerentista sobre a verdade, o realismo alético seria compatível com essas visões. Isso porque o realismo alético é neutro quanto à substância ontológica dos “fatos” que exercerão a função de verificadores, bem como quanto ao modo como aqueles são apreendidos pelo sujeito. Em um exemplo citado por Alston (1996a, p. 96), acerca da verdade de uma proposição qualquer sob a perspectiva de um idealismo absoluto (*à la* Hegel), caracterizar um fato como “uma forma que um fragmento de pensamento tomará quando o pensamento atingir uma forma idealmente completa e coerente” é entrar na metafísica do fato em si, coisa com que o realismo alético não se compromete.

3.5. A Compatibilidade entre a Abordagem dos Desideratos Epistêmicos e o Realismo Alético

Assim como o realismo alético seria compatível com várias perspectivas sobre a verdade, este também o seria com respeito aos vários desideratos epistêmicos. Como foi visto antes, o realismo alético, sendo relativamente pobre em compromissos ontológicos e expressivamente maleável pelo esquema-T, parece tornar-se compatível com praticamente todas as concepções epistêmicas de verdade, que nada mais são do que outra maneira de formular certos desideratos epistêmicos.⁹⁰

Detenhamo-nos um pouco mais sobre essa suposta equivalência entre as concepções epistêmicas da verdade e os desideratos epistêmicos. Estes e aquelas podem ser vistos como óticas diferentes a partir das quais se considera a mesma matéria. Tome-se novamente a coerência como exemplo ilustrativo. Como concepção epistêmica de verdade,

(1996a, p. 85)], simplesmente porque tal realidade é, essencialmente e em última análise, mental. Com isso, fica mais clara a conexão desta crítica epistemológica às concepções realistas de verdade com o arcabouço metafísico que caracteriza o idealismo.

⁹⁰ A abordagem dos desideratos epistêmicos foi examinada, em pormenor, no Capítulo 2; por isso, seus conceitos fundamentais não serão retomados nesta seção.

ela pode se formular assim: “ p é verdadeira $\Leftrightarrow p$ ajusta-se bem a um sistema coerente de proposições”. Na condição de desiderato epistêmico, a coerência pode formular-se com o membro direito dessa equivalência, simplesmente.

Nessa mesma linha de raciocínio, vários outros desideratos epistêmicos poderiam ser formulados em termos de concepções epistêmicas de verdade e “compatibilizados” com o realismo alético, com base no esquema-T. A seguir, exhibe-se uma lista de exemplos, com o intuito de ilustrar como diferentes desideratos epistêmicos poderiam ser incorporados ao esquema-T (p é verdadeira $\Leftrightarrow p$) e, desse modo, adaptar-se a novas formulações do realismo alético. Em cada exemplo, o termo ‘ p ’, que aparece ao lado direito do sinal de equivalência ($\Leftrightarrow$) representa um desiderato epistêmico. Em outras palavras, ‘ p ’ funciona apenas como um “marcador de lugar” a ser substituído, no membro direito da equivalência-T, por qualquer formulação de um desiderato epistêmico. A lista completa de desideratos epistêmicos formulados por Alston (2005a), com explicações, pode ser encontrada no Quadro 1 (Capítulo 2).

- a) “ p é verdadeira $\Leftrightarrow$ a ancestralidade causal de p não contém violações de quaisquer obrigações intelectuais” (desiderato deontológico, que supõe uma influência voluntária indireta do sujeito sobre a formação de suas crenças).
- b) “ p é verdadeira $\Leftrightarrow$ S pode levar a cabo uma boa defesa (assim reconhecida pelos interlocutores de S) acerca da probabilidade de verdade de p ”.
- c) “ p é verdadeira $\Leftrightarrow$ S tem evidências adequadas para crer em p ” (desiderato da disponibilidade de evidências para p).
- d) “ p é verdadeira $\Leftrightarrow p$ é baseada em evidências adequadas” (desiderato da adequação dos fundamentos de p).
- e) “ p é verdadeira $\Leftrightarrow p$ é formada por um processo doxástico confiável” (desiderato da confiabilidade).

A lista acima poderia prolongar-se indefinidamente, não parecendo haver limite para a diversidade de modos de se caracterizar p , no membro direito da equivalência-T, a fim de se obter uma expressão de uma concepção de verdade vinculada a um desiderato epistêmico. Mas, a esta altura, surge um problema: a compatibilização do realismo alético com concepções epistêmicas de verdade – e, por extensão, com os desideratos epistêmicos – aparentemente viola uma condição básica do próprio realismo alético: a cisão ontológica entre verificando e verificador. Essa compatibilização exige que a verdade de uma proposição seja

confrontada com uma propriedade epistêmica – por exemplo, “... ajusta-se a um sistema coerente de proposições”; “... pode ser razoavelmente defendida por S” etc. –; não mais como uma *entidade extralingüística*. Por isso, há que perguntar o seguinte: a manobra de substituir ‘p’, no membro direito da equivalência-T, por uma expressão que represente um desiderato epistêmico não violaria uma restrição básica do realismo alético, que é a cisão ontológica entre o verificando (a proposição *p*, no lado esquerdo da equivalência-T) e o verificador (um fato no mundo)? No fundo, não se estaria a estabelecer uma relação entre duas coisas pertencentes a uma mesma e única esfera da linguagem (pensamento)?

Creio ser possível defender uma resposta negativa para as perguntas acima. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o principal elo entre a abordagem dos desideratos epistêmicos e o realismo alético é o conteúdo de *p*. Isso se baseia no princípio “minimalista” de que o conteúdo de um portador de verdade – uma proposição – contém tudo o que se exige para especificar aquilo que torna esse portador verdadeiro. Por sua vez, os desideratos epistêmicos podem ser encarados como certas condições normativas que, quando satisfeitas – poderíamos dizer também “quando essas condições *de fato* se verificam” – tornam certos conteúdos proposicionais epistemicamente credenciados. A “chave” para a compatibilização entre o esquema-T (base das formulações do realismo alético) e os desideratos epistêmicos é o papel de *variável* desempenhado por “*p*” em “*p* é verdadeira $\Leftrightarrow p$ ”. Isso permite a *p* assumir uma infinidade de “conteúdos”, pois praticamente nenhuma restrição é assumida de antemão para definir o conteúdo de *p*. Em segundo lugar, nada impede que se caracterize um desiderato epistêmico como um fato no mundo. Basta que este fato seja identificado como a conjunção real de todas as instâncias que satisfazem o desiderato em pauta, ou seja, como um verdadeiro “acontecer” da norma no mundo.

Nada impede, em princípio, que um desiderato epistêmico seja encarado como um fato geral. Por exemplo, quando se diz “*p* é verdadeira $\Leftrightarrow$ a ancestralidade causal de *p* não contém violações de quaisquer obrigações intelectuais”, o membro direito desta equivalência poderia ser encarado como o fato de toda a cadeia causal que resulta na crença de conteúdo *p* estar livre de quaisquer infrações intelectuais. Independentemente do modo como se caracterizem as obrigações intelectuais pertinentes, não há razão que sustente a impossibilidade de a referida cadeia causal de *p* estar livre de violações àquelas obrigações ser um fato. A título de exemplo adicional, seja o desiderato “S pode levar a cabo uma boa defesa acerca da probabilidade de verdade de *p*”. Este pode ser caracterizado segundo uma semântica

de mundos possíveis, da seguinte forma: “há pelo menos um mundo possível onde *S* leva a cabo uma boa defesa acerca da probabilidade de verdade de *p*”. Isso é suficiente para caracterizar o desiderato em questão como um fato em algum mundo possível. Obviamente, no espírito minimalista do realismo alético, temos de abstrair todas as questões polêmicas sobre a metafísica dos mundos possíveis e deixá-las para os metafísicos e filósofos da lógica modal. Contudo, não se pode negar que esta metafísica possa ser uma via de conciliação entre a abordagem dos desideratos epistêmicos e o realismo alético de Alston.

3.6. Considerações Finais

Nos capítulos anteriores, frisou-se a importância do conceito de verdade na obra epistemológica de Alston, nas diferentes fases desta. Contudo, aquele conceito não foi desenvolvido suficientemente. Trabalhou-se com noções meramente intuitivas sobre a verdade, ora relacionando-a a uma relação da proposição com a realidade, ora com a utilidade da crença verdadeira para a consecução dos fins práticos da vida humana. À medida que se desenvolvia a epistemologia de Alston, notadamente com o aparecimento da abordagem das práticas doxásticas e da abordagem dos desideratos epistêmicos, aquelas noções intuitivas de verdade se revelavam cada vez mais insuficientes. Neste capítulo, procurou-se preencher essa lacuna, apresentando-se a teoria do realismo alético de Alston.

Quanto às mencionadas noções intuitivas acerca da verdade – a noção “correspondentista” de senso comum e a noção pragmática –, estas não são incompatíveis com a teoria do realismo alético. Muito ao contrário. Como a relação de verdade, segundo o realismo alético, é expressa em termos “ontologicamente mínimos” (de acordo com o sentido apontado neste capítulo), o conteúdo dessa relação pode ser preenchido com muitas coisas, inclusive com aquelas noções intuitivas. Por exemplo, formulações perfeitamente possíveis do realismo alético poderiam ser “*p* é verdadeira $\leftrightarrow$ *p* é um fato real” e “*p* é verdadeira $\leftrightarrow$ *p* é útil à vida humana”. Como o realismo alético impõe restrições mínimas sobre a substância metafísica daquilo que se representa ao lado direito do símbolo de equivalência ‘ $\leftrightarrow$ ’, é perfeitamente admissível que esse lugar seja preenchido por expressões como “ser um fato real” ou “ser útil à vida humana”, quaisquer que sejam os significados destas expressões. Portanto, o realismo alético seria compatível, à primeira vista, com um sem-número de concepções intuitivas de verdade.

Com o intuito de fazer uma avaliação da teoria da verdade de Alston, a compatibilidade do realismo alético com múltiplas concepções acerca da verdade foi examinada neste capítulo, à luz do pluralismo epistemológico dos desideratos epistêmicos. Nestas considerações finais, três críticas serão formuladas ao argumento alstoniano de que o realismo alético, por ser ontologicamente mínimo, é compatível em princípio com qualquer concepção particular acerca da verdade. Contudo, dado que o objetivo central desta tese não se relaciona diretamente a essa questão, as mencionadas críticas serão apenas esboçadas, devendo-se esperar outros estudos onde elas poderão ser aprofundadas.

Uma primeira crítica geral diz respeito ao seguinte fato. Conquanto Alston rejeite explicitamente as concepções epistêmicas de verdade – isto é, aquelas que consideram a verdade de uma crença, enunciado, ou proposição meramente como um *status* epistêmico positivo, à semelhança da coerência, do cumprimento de um dever epistêmico pelo sujeito ou da justificação –, seja por acarretarem compromissos metafísicos difíceis de aceitar, seja por não darem conta do uso comum das várias atribuições dos termos “verdade” e “verdadeiro”, o argumento da compatibilidade pode acarretar uma indistinção conceitual entre concepções epistêmicas de verdade e realismo alético. O caráter extremamente vago, abstrato e geral (ontologicamente mínimo) das formulações da relação de verdade (baseadas no esquema-T) acaba por dificultar, senão impossibilitar, a distinção do realismo alético em relação a outras concepções alternativas da verdade. No fundo, dizer que o realismo alético é compatível com qualquer outra concepção de verdade (inclusive com concepções epistêmicas, em relação às quais se deveria supor que o realismo alético tivesse uma diferença fundamental) é dizer que ele não se distingue conceitualmente das outras concepções.

Do problema exposto no parágrafo anterior decorrem alguns “vícios”. O primeiro desses vícios – e aí entramos na segunda crítica – é que a mencionada compatibilização implica uma perda de identidade de conteúdo entre os membros esquerdo e direito da equivalência-T. Isso acarreta o fato de o esquema-T deixar de ser uma expressão que elucide analiticamente o sentido de expressões como “sentença verdadeira”. Vale dizer, qualquer um que entenda que “*p* é verdadeira”, entenderá *p* (realismo alético puro), mas nem todo o que entender a primeira expressão entenderá coisas como “*p* ajusta-se bem a um sistema coerente de proposições” ou “a ancestralidade causal de *p* não contém violações de quaisquer obrigações intelectuais” (realismo alético “compatibilizado”). A identidade de conteúdo entre os membros da equivalência-T perde-se porque novos conteúdos conceituais são

acrescentados ao membro direito e associados a p , que são precisamente os diversos conteúdos correspondentes aos desideratos epistêmicos. Ou seja, o mero conteúdo p deixa de ser suficiente para elucidar o sentido de “ p é verdadeira” e, por conseguinte, passa a ser necessária a busca de novas qualificações para p . O problema é que o realismo alético não estabelece limite para tais qualificações.

A partir do que foi exposto até aqui, pode-se pensar mais profundamente nas consequências da compatibilidade do realismo alético com as concepções epistêmicas de verdade e com o pluralismo aparentemente ilimitado da abordagem dos desideratos epistêmicos. Uma possível consequência altamente indesejável dessa compatibilização – e aqui temos a terceira crítica – é a ausência de barreiras a concepções bizarras ou triviais de verdade, bem como a desideratos epistêmicos bizarros. O que impede que se formule uma concepção de verdade como “ p é verdadeira $\Leftrightarrow p$ é imaginada [sonhada, objeto de alucinação ou de delírio] por S ”? Ou ainda: “ p é verdadeira $\Leftrightarrow q$ ”, para quaisquer p, q ? Ora, não é preciso ir adiante no raciocínio para se perceber que, se o realismo alético permitir sua extensão para concepções bizarras ou triviais de verdade, então o realismo alético será, provavelmente, falso (*ex falso quodlibet sequitur*).

Se nós identificarmos as formulações dos desideratos epistêmicos com formulações de concepções epistêmicas acerca da verdade, verificaremos que a compatibilização da abordagem dos desideratos epistêmicos com o realismo alético tem um preço muito alto: tornar o realismo alético uma trivialidade ou uma “teoria” que possa ser compatível com qualquer outra teoria da verdade, inclusive com teorias arbitrárias, bizarras e contraditórias. Portanto, as críticas expostas talvez nos alertem para o fato de que o realismo alético não deva ser conciliado com a abordagem dos desideratos epistêmicos “a qualquer preço”.

4. Capítulo 4 – Thomas Reid e os Poderes Intelectuais do Ser Humano

4.1. Introdução

Em sua principal obra, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (EIP, 1785), o autor os divide em “poderes que temos por meio de nossos sentidos externos” (percepção sensorial), memória, concepção, abstração, juízo, raciocínio e gosto [*taste*]. Como grupo, esses poderes são distintos dos poderes ativos da mente (a vontade e os diferentes princípios da ação humana), objetos de outro tratado, intitulado *Essays on the Active Powers of Human Mind* [Man] (EAP, 1788).

A partir de uma leitura dos dois tratados citados, principalmente o de 1785, e também do importante *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (IHM, também publicado do 1785), o presente capítulo procura elucidar o conceito reidiano de *poder intelectual*, com o fito de preparar o terreno para, no Capítulo 5, explicitarmos as relações entre este conceito e o de *prática doxástica*, de William Alston.

Neste capítulo, dá-se evidente destaque à percepção sensorial, em detrimento dos outros poderes intelectuais. Isso se justifica tendo em vista os objetivos gerais desta tese, uma vez que o conceito alstoniano de prática doxástica é fortemente construído a partir de casos de percepção sensorial. Ademais, Reid e Alston parecem encarar a percepção sensorial como um modo “arqui-fundamental” de formação de crenças, ao lado do modo pelo qual nós formamos crenças sobre nossos estados mentais – modo este que Reid chama de “consciência” e Alston de “introspecção”. Ou seja, para esses autores, não há modo mais básico de formação de crenças sobre o mundo exterior do que a percepção sensorial, assim como não há modo mais básico de formação de crenças sobre o “mundo interior” do sujeito – seus estados mentais correntes – do que a consciência-introspecção. Todavia, dizer que a percepção sensorial é um modo “arqui-fundamental” de formação de crenças não significa dizer que ela possa impor seus critérios de avaliação epistêmica sobre outros modos básicos e originais de formação de crenças no ser humano – modos tais como a memória, a introspecção, a intuição racional etc. Tanto Reid quanto Alston defendem que as faculdades cognitivas humanas originais têm relativa autonomia quanto aos critérios de avaliação epistêmica das crenças formadas sob o exercício de cada uma dessas faculdades.

O presente capítulo começa por diagnosticar os problemas que levaram Reid a lançar-se em seu projeto filosófico. Isso será feito nas seções 4.2 e 4.3, que darão destaque ao impacto que a assimilação do Tratado da Natureza Humana de Hume exerceu sobre a filosofia de Reid, especialmente no que se refere às consequências céticas do Tratado, que Reid considerava inaceitáveis. A Seção 4.4 cuida do método reidiano, a começar pela sua cosmovisão de fundo, o naturalismo providencial. Os usos da linguagem, do senso comum, do trinômio experimentação-indução-observação e da história das idéias também fazem parte daquilo que convencionei chamar de método reidiano.

Ao ler e reagir ao Tratado humeano da Natureza Humana, Reid deu-se conta que a obra de Hume era parte de uma doutrina filosófica maior, nucleada pela tese de que as idéias – certas representações imagéticas intramentais ao sujeito – seriam os objetos imediatos do conhecimento humano. Reid interpreta à sua maneira esse sistema doutrinário e o elege como foco principal de sua crítica, chamando-o de *sistema ideal*. Isso será mostrado nas seções 4.5 e 4.6. Na Seção 4.7, a última e mais extensa seção do capítulo, apresenta-se a alternativa de Reid, com seus principais desdobramentos, à criticada doutrina das idéias: a teoria dos poderes intelectuais do ser humano.

Finalmente, seguem algumas observações sobre o sistema de referências bibliográficas usadas neste capítulo.

- f) Os três principais tratados de Reid, citados nos dois primeiros parágrafos desta Introdução, são às vezes referenciados por meio de suas abreviações (IHM, EIP e EAP), às vezes pelos anos das edições utilizadas (1997 para o IHM, 1855 ou 2002 para os EIP, e 1969 para os EAP).
- g) No caso da obra principal, os *Essays on the Intellectual Powers of Man*, utilizei duas edições: a de William Hamilton (1855) e a de Derek Brookes (2002). Procura-se assim combinar o melhor de uma edição clássica, ainda hoje muito utilizada pelos estudiosos de Reid, com o conteúdo mais crítico e atualizado da recente edição de Brookes.
- h) As referências seguem uma notação na seguinte ordem: ano de publicação da primeira edição (entre colchetes), ano de publicação da atual edição (entre parênteses), página (antecedida por ‘p.’) e, quando for o caso, linhas. Exemplo: Reid [1785] (1997, p. 24, 13-16) (trata-se de uma referência à passagem do *Inquiry of Human Mind*, da edição atual de 1997, à página 24, linhas de 13 a 16).

- i) Às vezes, outros trabalhos conhecidos de certos autores clássicos são referenciados pela abreviação do título, seguido dos números do ensaio ou livro, capítulo, seção e parágrafo ou página, quando for o caso. Exemplo: Hume (THN, I, IV, 5) (David Hume, *Treatise of Human Nature*, livro I, capítulo IV, seção 5).
- j) Nas referências aos manuscritos de Reid, segue-se o procedimento de Brookes. Os manuscritos são identificados por sua localização, seguida da sigla do catálogo, do número do catálogo e número das folhas. Exemplo: AUL MS K. 160, 8 [catálogo MS, localizado na Biblioteca da Universidade de Aberdeen (AUL), sob o nº 160, folha 8].

4.2. Motivação Geral do Projeto Filosófico-Epistemológico de Thomas Reid

A obra de Reid revela profunda preocupação com a defesa da possibilidade do conhecimento humano e da capacidade de o ser humano atingir a verdade. Levantando dúvidas à efetiva consecução do conhecimento e da verdade, posicionam-se os argumentos céticos, os quais, ao menos na alçada da análise de Reid, eram representados sobretudo pelo *Treatise of Human Nature* (THN), de Hume.

Ao reduzir praticamente todas as coisas a meras “impressões e idéias”, Hume teria solapado as bases das crenças de senso comum. Segundo o diagnóstico de Reid, uma filosofia como a de Hume, cujas conclusões chocam-se frontalmente contra certas crenças fundamentais do senso comum – como a crença de que há um mundo exterior, constituído por objetos físicos realmente existentes e apreendidos por nossa percepção sensorial –, tem de estar errada e, portanto, deve ser revista em seus fundamentos. Reid assume, então, o projeto de rever todo o sistema de idéias filosóficas que culmina no ceticismo de Hume.

Nosso autor usa várias expressões para designar o sistema filosófico que será alvo de suas críticas: “sistema cartesiano”, “sistema cético”, “sistema das idéias”, “teoria (moderna) das idéias” etc. Mas a expressão mais usada por Reid, cuja regra será seguida também neste texto, é “sistema ideal”. Esse sistema teórico, inspirado principalmente em Descartes, Locke, Berkeley e Hume, teria se constituído a partir de um esforço reflexivo voltado para entender a natureza e as operações da mente em geral, e o modo como interagem a mente e o mundo. A hipótese fundamental desse sistema é a de que a mente não tem acesso direto aos objetos externos aos sentidos, mas tão-somente a imagens representativas destes, as *idéias*. A principal conclusão do sistema ideal – ao menos na versão de Hume – é que a crença

na existência de um mundo exterior à mente não passa de um preconceito vulgar, sendo epistemicamente não-garantida pela razão. Um dos propósitos primeiros do projeto reidiano é, além de criticar essa doutrina, fornecer-lhe uma alternativa capaz de reconciliar a filosofia com o senso comum.

Na construção de qualquer projeto filosófico de grande alcance, motivações pessoais – ou, se quisermos, “existenciais” – não se separam, na prática, de motivações intelectuais. Ao engajar-se em seu projeto, Reid não fugiu a essa regra. Ao mesmo tempo em que buscava uma solução para o problema do conhecimento (motivação intelectual), ele reagia à sua necessidade íntima de defender certos valores morais e religiosos contra a temida ameaça do ceticismo, que emergia perigosamente do sistema filosófico de Hume.

Para fins didático-expositivos, pode-se dizer que o contexto motivador da epistemologia reidiana foi triplo.

- a) Do ponto de vista propriamente epistemológico, destaca-se o problema do conhecimento do mundo exterior, por intermédio dos sentidos, e o do conhecimento do mundo interior à mente humana, por intermédio da consciência. No primeiro caso, são especialmente relevantes certos problemas epistemológicos da *percepção sensorial*: Como é possível à mente representar objetos externos? Qual a natureza de tais representações? Como evitar o ceticismo em relação ao nosso conhecimento do mundo exterior? Essas perguntas apontam para enigmas filosóficos muito antigos.⁹¹
- b) Há outro motivo de ordem genericamente sistemática para Reid ter se lançado ao projeto filosófico que culminou na trilogia *An Inquiry into the Human Mind* (IHM), *Essays on Intellectual Powers of Man* (EIP) e *Essays on the Active Powers of Man* (Human Mind) (EAP). Trata-se do propósito de dar uma contribuição à filosofia da mente ou – como esta disciplina era chamada no tempo de Reid – à *pneumatologia* (psicologia especulativa). Esta, que tem por objeto o estudo da natureza e das operações das mentes, máxime da

⁹¹ Achar uma solução para esse problema não será tarefa fácil, pois, como declara Reid [1785] (1997, p. 91, 5-16) em *An Inquiry into the Human Mind* (IHM), “Na natureza, não há fenômeno mais inexplicável do que a relação mantida entre a mente e o mundo exterior [material]”. Nos *Essays on Intellectual Powers of Man* (EIP), Reid (1855, p. 32) refere-se à percepção dos objetos externos como “um dos principais elos dessa misteriosa corrente que conecta o mundo material com o mundo intelectual” (grifos meus). Nesse caso, dado o alegado caráter inexplicável e misterioso da conexão mente-mundo, deveríamos abraçar o ceticismo em relação ao mundo exterior? Ou haveria alguma outra saída para justificar nossas crenças perceptuais? Como veremos neste capítulo, apesar das dificuldades inerentes a essa matéria, Reid considera que há uma saída: reconciliar a filosofia com o senso comum.

mente humana, abarca, junto com a filosofia natural, tudo o que o ser humano pode conhecer sobre o universo ⁹². Porém, o conhecimento sobre o mundo material, testemunhado pelo rápido desenvolvimento das ciências naturais a partir do século XVI na Europa ocidental, tem avançado bem mais rápida e profundamente do que o conhecimento sobre a natureza e as operações da mente humana. A percepção dessa disparidade exerceu profundo impacto em Reid (1855, p. xii), que prefacia os seus EIP falando da necessidade de a psicologia caminhar para a sua “maioridade”, tal como ocorrera à filosofia natural. Ademais, para este autor (*idem, ibidem*, p. xiii), o avanço de todas as ciências dependeria do progresso do entendimento geral acerca da mente humana. Portanto, nosso autor foi movido pela convicção de que era necessário o avanço do conhecimento sobre a mente humana, dado o estado relativamente incipiente desse conhecimento. ⁹³

- c) Do ponto de vista das motivações pessoais do autor, que também são motivações intelectuais e teóricas, salienta-se a necessidade sentida por Reid de reagir à chamada teoria moderna das idéias, sobretudo na versão de Hume (THN), e às presumidas consequências céticas do sistema humeano, que Reid considerava inaceitáveis.

Segundo Reid, o ceticismo é inaceitável sob qualquer ângulo a partir do qual seja abordado, sendo que há mais motivos práticos para se rejeitar o ceticismo, do que motivos propriamente especulativos. Mas, afinal, de qual tipo de ceticismo Reid está a falar? Este tema será tratado na próxima seção.

⁹² Segundo Reid [1785] (2002, p. 11), o ser humano está limitado a ter concepções apenas do “mundo material” e do “mundo intelectual”. Por conseguinte, o conhecimento humano se restringe a dois títulos capitais, a saber: o que se relaciona aos corpos (coisas materiais) e o que se relaciona à mente (coisas intelectuais). Vide também Reid (1855, p. ix) [EIP, Prefácio].

⁹³ Em geral, segundo uma velha tradição que remonta a Aristóteles, dividem-se os poderes da mente em entendimento e vontade. Esta compreende os poderes ativos, que levam o sujeito à ação ou à propensão à ação. O entendimento compreende os poderes contemplativos da mente, com os quais percebemos objetos, lembramo-nos deles, os concebemos, os analisamos, elaboramos juízos e raciocínios sobre eles. Não obstante suas naturezas distintas, há uma estreita conexão entre as operações do entendimento e as da vontade. Os poderes contemplativos da mente são dirigidos ou orientados pelos poderes ativos da vontade. Reid estava consciente dessa conexão [*vide*, por exemplo, Reid (1855, p. 30)], e por isso pretendia inicialmente reunir suas idéias sobre os “poderes intelectuais” e os “poderes ativos” da mente humana em um único tratado. Haakonssen [*apud* Reid (2002, p. xii)] dá conta de que, somente a partir da primavera de 1784, surgem indícios de que Reid decidira rever o plano original – que fora gestado cerca de vinte anos antes – e dividir os assuntos relativos aos poderes intelectuais e aos poderes ativos em dois volumes distintos. Assim, surgem os EIP e os EAP, em 1785 e 1788, respectivamente. Por sua vez, há indícios textuais de que Reid tenha mantido até o final de sua vida a tese da conexão íntima entre os poderes intelectuais e ativos da mente e de que, portanto, a revisão de seu projeto original de publicação de EIP e EAP em um único tratado tenha sido motivada mais por critérios editoriais do que sistemáticos.

4.3. O Ceticismo

Em essência, o ceticismo é encarado por Reid como uma atitude de não-aceitação ou de não-affirmação da verdade das crenças em geral, e das crenças sobre o mundo exterior, em particular. Por “crenças sobre o mundo exterior”, entendam-se quaisquer crenças derivadas, direta ou indiretamente, da percepção sensorial (por exemplo, a minha crença atual de que vejo uma tela de computador à minha frente ou a crença de alguém que, ao contemplar a lua cheia, conclui que ela é esférica). O cético em relação às crenças sobre o mundo exterior, em geral, não nega a experiência perceptual enquanto tal, mas pelo menos suspende o juízo em relação à existência objetiva e real do mundo extramental, de seus componentes (objetos e processos físicos) e/ou das propriedades e relações aplicadas a estes.

Para o nosso autor, o ceticismo é inaceitável como atitude generalizada de desconfiança diante do mundo; uma atitude que inclua uma desconfiança do agente em relação a si mesmo (seus comportamentos, crenças etc.) e às outras pessoas. Isso porque uma atitude deste tipo, se fosse efetivamente posta em prática por todos, corroeria as bases da vida social. Trata-se, neste caso, de um modelo de ceticismo que generaliza as conseqüências práticas de determinadas atitudes que chamamos de “céticas”. O cético deste tipo não argumenta: ele simplesmente desconfia de suas faculdades cognitivas e das de seus semelhantes e, por isso, adota a postura de suspender o juízo sobre qualquer coisa, em particular sobre o valor de verdade das crenças humanas e sobre o status epistêmico destas. Este modelo de cético se diferencia do cético filosófico, que veremos a seguir.

O ceticismo filosófico é aquele que nega qualquer fundamento teórico para alguém considerar-se justificado em crer em algo. O ceticismo pode ter um âmbito abrangente, abarcando qualquer tipo de crença, ou pode ser restrito a um âmbito específico, por exemplo, às crenças perceptuais. Para Reid [1785] (1997, p. 4) (Dedicação do IHM), é possível encarar os filósofos céticos como os que se dedicam a fazer “buracos no tecido do conhecimento”. Isso quer dizer que o cético se encarrega de minar as bases do conhecimento, onde este se mostra mais frágil. Não obstante, quando esses “buracos” são devidamente reparados, toda a estrutura do conhecimento se fortalece. Portanto, Reid acha que o filósofo cético acaba fornecendo, sem querer, oportunidades para se fortalecer a estrutura do conhecimento humano. Isso será ilustrado por meio do exemplo a seguir, que servirá também para esclarecer o que Reid entende por “ceticismo filosófico”.

Em Reid [1785] (2002, p. 511), nosso autor analisa um argumento de Hume (THN, I, IV, 5) contra a noção de causa. Segundo Hume, não podemos saber se o nosso universo tem uma causa primeira, máxime uma causa divina, porque não podemos conhecer a existência de conexões reais entre os eventos. Tudo o que a experiência nos informa é sobre conexões aparentes e contingentes, pois, segundo Hume, todos os objetos são suscetíveis de conexões entre si.⁹⁴ Desse modo, não é possível para nós formar idéias de causas reais entre as coisas e, portanto, não se pode formar uma idéia de um princípio gerador universal, nem de um Ser Supremo criador do universo. Logo, não podemos saber se este nosso universo atual é (ou não) resultado de um projeto inteligente e sábio da parte de Deus.

Reid contrapõe-se a Hume com o seguinte argumento. Seguindo uma linha de raciocínio análoga à de Hume, não poderíamos saber se as pessoas que nos cercam são seres inteligentes, pois não conhecemos por experiência a inteligência em si, nem as causas reais dos comportamentos humanos que nós julgamos inteligentes. Nós simplesmente julgamos inteligentes os nossos semelhantes, a partir da observação de certos comportamentos, os quais supomos serem efeitos de uma causa inteligente. Não temos “impressões” (no sentido de Hume) dessa suposta causa inteligente, tampouco formamos idéias claras e distintas desta. Em consequência, Reid [1785] (2002, p. 512) afirma que, se Hume mantiver o seu argumento contra a causalidade universal, então, sob pena de não ser consistente com seus princípios, ele será forçado suspender seu juízo em favor da existência de outros seres inteligentes, além dele próprio. Por conseguinte, não terá razões para crer na existência de outros seres inteligentes, nem para agir como se tais seres existissem. Ora, tal atitude seria flagrantemente contrária aos ditames do senso comum.

Reid pretende fazer da supracitada passagem de Hume um dos muitos casos em que um argumento cético redundaria numa crença contrária ao senso comum e dá respaldo a um comportamento incompatível com a vida prática dos seres humanos. Para Reid, isso é motivo suficiente para se rejeitar o citado argumento humeano. Como alternativa, nosso autor afirma que a natureza humana é constituída de tal forma a poder inferir a existência de certos atributos, faculdades ou propriedades universais, a partir da experiência de certos casos particulares. É assim, por exemplo, que a minha faculdade do juízo leva-me a inferir a existência de uma causa final (*design* inteligente) para o universo como um todo, ou a

⁹⁴ Hume [1739] (1967, p. 248) afirma que, como nenhum objeto real é contrário a qualquer outro, qualquer objeto pode conjugar-se a qualquer outro e, por isso, qualquer coisa poderia ser “causa” de qualquer outra coisa.

existência de inteligência nas outras pessoas, a partir da observação de certos comportamentos (eventos) particulares. Neste exemplo, o argumento cético desempenhou o papel de motivador para o desenvolvimento da teoria reidiana dos princípios da causalidade e da indução como primeiros princípios do senso comum.

O reconhecimento de algum valor ao cético para por aí. Ainda que argumentos filosóficos dos céticos possam, aqui e ali, funcionar como uma espécie de “vacina” para que o nosso corpo de conhecimentos se torne mais resistente, o ceticismo jamais poderia funcionar como uma norma intelectual geral. Afinal, se o filósofo cético tivesse razão em suas afirmações, então não deveríamos confiar em nossas faculdades cognitivas, ou ao menos em alguma faculdade básica como a percepção sensorial. Neste caso, por qual motivo nos lançaríamos a qualquer investigação teórica – em epistemologia, por exemplo –, já que não poderíamos conhecer coisas básicas, como as que nossos sentidos supostamente nos informam?

Reid crê que os sistemas filosóficos voltados para explicar a mente tenham sido distorcidos ao longo dos séculos, de modo a culminar no ceticismo de Hume.⁹⁵ As conclusões céticas deste são consideradas como resultados e sinais de “alguns erros fundamentais que não foram observados” {Reid [1785] (2002, p. 63)}. Tais erros teriam levado filósofos como Berkeley e Hume ao absurdo de tentarem provar a existência do mundo material e – para o riso do homem de senso comum – de terem concluído que não há tal mundo. Diante disso, o que precisa ser feito, segundo Reid, é reconciliar o senso comum com a filosofia. Somente assim, esta poderia novamente ser colocada no caminho da verdade.

Na seguinte passagem, muito citada, Reid [1785] (1997, p. 169, 1-9) defende uma atitude de confiança na percepção sensorial, contra um velho argumento cético, segundo o

⁹⁵ Isso não significa, absolutamente, que Reid reconhecesse o ceticismo apenas como um traço da filosofia moderna. Como conhecedor da história da filosofia, ele tinha notícia do ceticismo antigo, embora provavelmente não o tivesse estudado a fundo. Uma de suas caracterizações dos céticos da Antiguidade {cf. Reid [1785] (2002, p. 389)} é a de eles terem sustentado “que todas as coisas são mutáveis, e em perpétua flutuação; e deste princípio inferiram que não há ciência nem verdade; que tudo é opinião incerta”. Em outra parte dos EIP (*idem, ibidem*, p. 461), Reid cita Pirro de Élis (c. 360-275 a.C.) – com base nos escritos de Sexto Empírico (c. 160-210 d.C.) – como o pai do ceticismo antigo, cuja doutrina “ensinava os homens a não crerem em coisa alguma e considerava o ápice da sabedoria humana [a atitude de] suspender o juízo com respeito a toda e qualquer proposição”. Nesta tese, não me interessa julgar a propriedade da visão reidiana acerca do ceticismo antigo ou moderno. Ao invés disso, pretendo explicitar as consequências dessa visão na epistemologia de Reid e de Alston.

qual não devemos confiar na autoridade pura e simples de nossos sentidos, pois estes sempre podem nos enganar.⁹⁶

O cético me pergunta: por que você acredita na existência do objeto externo que você percebe? Esta crença, senhor, não é invenção minha; ela saiu de uma matriz natural e ostenta a imagem e as inscrições da Natureza. Se esta crença não é certa, a culpa não é minha; eu apenas a tomei de boa-fé, sem suspeitar de coisa alguma. A razão, diz o cético, é o único juiz da verdade e você deve jogar fora qualquer opinião ou crença que não esteja amparada pela razão. Mas, por que, meu senhor, eu deveria crer na faculdade da razão mais do que na da percepção? Ambas vieram da mesma oficina e foram feitas pelo mesmo artista; e se ele põe uma peça falsa em minhas mãos, o que o impediria de por outra?

Nessa passagem, a crença na existência do mundo exterior, dos objetos dos sentidos, é tida por *natural*, no sentido de ser um produto natural de uma faculdade cognitiva original (inata) do ser humano. Nessa condição, a percepção sensorial é colocada em pé de igualdade com as outras faculdades cognitivas originais do ser humano. Por isso, não se justifica, em princípio, usar os resultados do exercício de uma dessas faculdades – por exemplo, a razão – para “julgar” os resultados de outra(s). Ao invés disso, Reid nos ensina que devemos confiar igualmente em nossas faculdades cognitivas originais (percepção sensorial, memória, raciocínio etc.), sob pena de se correr o risco de cair no ceticismo total.

Alguns defensores do sistema ideal – sistema montado sobre a hipótese fundamental de que apenas as idéias em nossas mentes são os objetos diretos de nossas percepções – assumem que a razão seja um guia confiável para a verdade. Com isso, desconsideram o fato de que a razão é falível e de que não há justificção para se considerar a razão sistematicamente mais confiável do que a percepção sensorial, por exemplo. Além disso, um “meio-cético”, que confiasse na razão como um guia seguro para a verdade, mas que desconfiasse de suas outras faculdades cognitivas, seria pragmaticamente inconsistente. Isso porque, além de ser forçado a confiar em seus sentidos na prática do dia-a-dia⁹⁷, o cético

⁹⁶ Um argumento como esse ocorreu a Descartes, em sua Primeira Meditação. Contudo, na opinião de Reid, o que teria sido decisivo em levar o filósofo francês a achar que deveria desconfiar de seus sentidos foi a velha crença de que nós não percebemos os objetos externos diretamente, senão apenas por meio de certas imagens desses objetos em nossas mentes – as chamadas idéias. “O que garante que minhas idéias são cópias fiéis do que quer que esteja ‘lá fora’ de minha consciência?”, pergunta, inquieto, o meditador cartesiano. *Vide Reid [1785] (2002, p. 115-116).*

⁹⁷ “Muitos céuticos”, afirma Reid [1785] (2002, p. 482, 14-24), “têm sustentado que os sentidos são falaciosos, embora jamais se tenha encontrado um homem tão cético que não confiasse em seus sentidos em casos particulares, quando a sua segurança o exigisse (...)”.

jamais teria sido capaz de adquirir a lógica que o possibilita duvidar dos seus sentidos agora, sem ter confiado nos seus sentidos desde muito antes de ser capaz de filosofar.⁹⁸

A proposta de Reid é a de se assumir, de saída, que todas as faculdades cognitivas originais do ser humano sejam igualmente confiáveis e falíveis; a partir daí, é preciso analisá-las para saber como funcionam e como elas nos provêem de informações sobre o mundo dos nossos estados mentais, o mundo dos objetos físicos e o mundo dos estados mentais das outras pessoas. A fim de realizar esta tarefa, é preciso um bom método, conforme se verá a seguir.

4.4. A Estratégia Metodológica de Reid

4.4.1. O Naturalismo Providencial

A expressão “naturalismo providencial”, tomo-a emprestada de Derek Brookes, co-editor de uma das principais edições recentes das obras completas de Thomas Reid.⁹⁹ A expressão designa, antes de tudo, uma cosmovisão teísta, que subjaz ao método reidiano e serve como “pano de fundo ontológico”, tanto para a análise do sistema ideal – o sistema filosófico baseado em Descartes, Hume etc., e construído sobre o pressuposto de que, na percepção, a mente tem acesso diretamente apenas às “idéias” (representações imagéticas dos objetos externos) –, quanto para a construção do modelo reidiano de funcionamento da mente humana, incluindo os vários chamados “poderes intelectuais”.

⁹⁸ Sobre este argumento, que parece ter inspirado algumas reflexões de Alston sobre a circularidade epistêmica, *vide* Reid [1785] (1997, p. 170, 15-25). De fato, a inconsistência pragmática de que Reid acusa o cético é o “outro lado da moeda” da circularidade epistêmica, que tende a infectar os argumentos voltados para provar a confiabilidade ou não-confiabilidade de nossas faculdades cognitivas originais. Ver também, nos EIP {Reid [1785] (2002, p. 480, 20-30)}, sobre a impossibilidade de se provar que nossas faculdades cognitivas naturais, “com as quais distinguimos a verdade do erro”, sejam (ou não) falaciosas. Este argumento baseia-se na premissa de que, para se avaliar uma demonstração (prova, raciocínio etc.), o sujeito tem de confiar em suas faculdades cognitivas; em particular, tem de confiar em sua razão. Portanto, se uma pessoa decidir permanecer cética com respeito ao caráter não-falacioso das faculdades humanas de julgar e de raciocinar – mesmo quando exercidas sob condições adequadas –, então será impossível demover essa pessoa de sua decisão por meio de argumentos. Isso porque a validade de qualquer argumento dependerá exatamente daquilo que o cético põe sob suspeita, ou seja, a confiabilidade da nossa capacidade de raciocinar. Reid [1785] (2002, p. 571, 1-11) acrescenta, com uma pitada de ironia, que o cético tenderá a permanecer firme em seu posicionamento, até que a natureza lhe conceda outras faculdades cognitivas com autoridade suficiente para julgar a própria razão.

⁹⁹ Trata-se da Edinburgh Edition of Thomas Reid, em dez volumes, com Knud Haakonssen como editor geral. A expressão “naturalismo providencial” aparece na Introdução de Brookes a *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (segundo volume da coleção).

O naturalismo providencial tem um ponto de partida: a crença na existência de Deus (o Ser Supremo das religiões abrahâmicas)¹⁰⁰. Na epistemologia reidiana, o processo pelo qual o sujeito forma essa crença é resultado do exercício de uma faculdade cognitiva original e, nesse sentido, é tão natural quanto aquele que gera as crenças sobre o mundo exterior. Em outras palavras, tanto a crença na existência de Deus quanto na existência de outras coisas, bem como dos atributos e relações dessas coisas, são produtos de leis naturais (leis da mente humana).¹⁰¹ Por sua vez, no âmbito do naturalismo providencial, a explicação última das leis naturais não pode ser outra senão a vontade de Deus.

Um dos traços fundamentais do naturalismo providencial, é que um ceticismo radical em relação ao mundo exterior não é uma possibilidade. Em um universo de beleza e harmonia, criado por um Deus onipotente, onisciente e moralmente perfeito – e, portanto, veraz –; além disso, num universo governado por leis estabelecidas por esse mesmo Deus – e que, portanto, refletem os Seus desígnios e propósitos –, as crenças formadas em nós a partir das sensações provenientes do mundo exterior não podem senão tender para a verdade.

Sendo o autor da constituição, natureza, corpos e mentes dos seres humanos, Deus nos teria dado o poder de perceber objetos externos, entre outras faculdades cognitivas. E isso com o propósito de que nós, na condição de ápice da Criação, vivêssemos neste mundo e o dominássemos. Portanto, o naturalismo providencial reidiano deposita em Deus a garantia última de que os nossos sentidos não são enganosos por natureza e que, por conseguinte, nós podemos confiar neles, desde que deles seja feito um uso adequado, em conjunto com as outras faculdades cognitivas.

Nesse contexto, vê-se sob novo prisma a rejeição de Reid à atitude cética de se desconfiar de nossas capacidades cognitivas em geral, e da percepção sensorial em particular. Uma vez aceitos os pressupostos do naturalismo providencial, beira à impiedade a crença de que Deus nos teria dado algumas faculdades cognitivas falaciosas (os sentidos) e, junto com

¹⁰⁰ Trata-se do Deus do Cristianismo, Islamismo e Judaísmo, considerado em seus atributos comuns a essas religiões. Trata-se, portanto, de um ser pessoal, onipotente, onipresente, onisciente, sumamente bom, criador do universo (mas transcendente ao universo criado) etc. Além disso, Deus teria criado o homem e a mulher à Sua imagem e semelhança, o que implica, dentre outras coisas, conceder ao ser humano faculdades cognitivas tendentes à verdade. (Além de onisciente, Deus é considerado a fonte de todas as verdades).

¹⁰¹ Vide a referida Introdução de Derek Brookes, em Reid [1785] (1997, p. xxii). Apesar do que foi dito acima, há uma diferença fundamental entre a crença na existência do Ser Supremo e outras crenças existenciais. Reid [1785] (2002, p. 443, 12-14) considera a primeira como uma verdade necessária e as outras como verdades contingentes. Para o nosso autor, a crença teísta básica constitui a única exceção à regra de que as crenças existenciais são contingentes.

estas, uma razão limitada para corrigir as falácias das primeiras [Reid (1855, p. 201)]. Afinal, Deus poderia ser assim tão incompetente e/ou perverso? Isso não quer dizer, contudo, que o Todo-Poderoso tenha de ter criado faculdades cognitivas humanas infalíveis; ao contrário, na condição de uma criatura imperfeita e dotada de livre arbítrio, o ser humano é intrinsecamente falível. Por isso, no exercício de nossos poderes intelectuais, nós podemos desvirtuá-los (por exemplo, adquirindo maus hábitos intelectuais), de modo a nos afastarmos do fim último para o qual tais poderes foram criados e aos quais tendem naturalmente – a verdade. O que não se admite nos marcos do naturalismo providencial é que Deus teria dado ao homem faculdades cognitivas sistematicamente enganadoras, numa atitude incompatível com a natureza divina e com a dignidade e o papel da humanidade na Ordem Criada.

Em resumo, o naturalismo providencial constitui-se de três princípios interconectados: a) a explicação última que se pode dar às leis da natureza é a vontade divina; b) a descoberta de leis naturais é um meio de se descobrir o propósito ou o fim para o qual todas as coisas foram criadas ¹⁰²; e c) o propósito dos processos cognitivos humanos é a formação de crenças verdadeiras. Esses princípios serão analisados em conjunto, sob o ponto de vista da tese reidiana de que a operação dos sentidos humanos segue uma lei natural. Portanto, antes de tudo, é preciso entender com clareza o que Reid quer dizer com “lei natural”.

Para Reid [1785] (1997, p. 122, 2-8), chamam-se “leis da natureza” a certas conexões constantes e invariáveis entre dois fenômenos X e Y. Se Y se seguir constante e invariavelmente a X, então se diz popularmente que X é a causa de Y e/ou que Y é efeito de X. Tais conexões, quando descobertas a partir da observação metódica e da experimentação – isto é, o método indutivo correto –, podem ser formuladas de maneira filosófica (científica), transformando-se então em verdadeiras explicações científicas. Galilieu e Newton, por exemplo, usando um método adequado, foram capazes de dar expressão científica às leis da inércia e da gravidade universal.

Leis naturais descobertas segundo o método científico adequado expressam, segundo Reid [1785] (2002, p. 102, 5-8; p. 103, 13-15), as verdadeiras causas dos fenômenos estudados e as causas adequadas aos efeitos observados (*vide* Seção 4.4.4, sobre as *regulae philosophandi* newtonianas). Porém, as causas últimas das próprias leis naturais nos são

¹⁰² “As leis da natureza são as regras pelas quais o Ser Supremo governa o mundo”, afirma Reid [1785] (2002, p. 560, 31-32).

desconhecidas, de modo que só nos resta atribuí-las à vontade de Deus.¹⁰³ A esse respeito, as leis da natureza são os fatos mais gerais passíveis de serem descobertos por nós, no que se refere às operações da natureza. Ademais, na condição de serem fatos, as leis naturais jamais podem contradizer fatos.

A percepção sensorial conecta-se, por leis naturais, a certas impressões nos órgãos dos sentidos, nos nervos e no cérebro. Sabe-se disso por experiência, embora não se possa dar uma explicação última do porquê de nossa percepção sensorial ser condicionada por impressões em nossos corpos, salvo apelando-se para a vontade de Deus {Reid [1785] (2002, p. 76, 9-16; p.95, 14-16, 33-39)}. Até onde podemos saber, Deus quis condicionar a nossa percepção sensorial às impressões sensíveis, de acordo com certas leis da (nossa) natureza. Portanto, a vontade divina é a única razão de que se pode lançar mão, em última instância, para “explicar” o fato de nós percebermos certos objetos externos via impressões sensíveis.¹⁰⁴

Associadas às impressões nos órgãos dos sentidos (inclusive cérebro e sistema nervoso), há certas sensações na mente. É a partir destas sensações que formamos certas concepções e crenças acerca de objetos externos. A conexão entre sensações, por um lado, e concepções e crenças sobre objetos externos, por outro, é em essência um fenômeno natural, submetido a uma lei natural. Mais especificamente, Reid caracteriza a referida conexão como o resultado de uma lei (primária) da mente humana.

O aludido processo de formação de crenças perceptuais, a partir de sensações na mente, é um dos aspectos cruciais da teoria da percepção em Reid. A esse tema, voltaremos outras vezes, nas seções seguintes deste capítulo. Por ora, é necessário apenas enfatizar o fato de Reid conceber a conexão sensações-crenças, tanto como resultado de um princípio inato, implantado por Deus no ato mesmo da criação do ser humano, quanto de uma lei natural. Reid também se refere à formação de crenças acerca dos objetos externos da percepção como fruto de um primeiro princípio da constituição do ser humano. No atual contexto, todas as

¹⁰³ Afirma Reid [1785] (2002, p. 104, 4-6), a esse respeito: “Toda causa natural tem de ter uma causa, até chegarmos à primeira causa, que é não-causada, e opera não por necessidade, mas por vontade [do Criador]”.

¹⁰⁴ Já foi afirmado que, para Reid (1855, p. 32), a percepção sensorial é um elo da misteriosa cadeia de eventos naturais que liga o mundo físico ao mundo mental. Em outra passagem de seus EIP {Reid [1785] (2002, p. 283, 16-20)}, o autor afirma que corpo e mente operam um sobre o outro de acordo com leis fixas da natureza, mesmo que estas (ainda?) nos sejam desconhecidas. É encargo do filósofo – ou do cientista, como se diria atualmente – a descoberta de tais leis por meio da observação e do experimento. Uma vez descobertas essas leis, a explicação científica deve “parar” nelas, tomando-as como fatos cujas causas talvez sejam inescrutáveis ao entendimento humano.

expressões sublinhadas se equivalem quanto ao significado; elas denotam uma capacidade natural do ser humano de tomar suas sensações (auditivas, gustativas, olfativas, tácteis e visuais) como sinais indicativos de certas qualidades reais dos objetos externos. Diz-se, portanto, que as sensações “significam” as qualidades corpóreas e que o resultado desse processo é sempre a formação de uma concepção acerca do objeto significado e uma crença na existência real deste objeto. Enfim, trata-se de um fenômeno natural, submetido a leis naturais que, de acordo com os pressupostos do naturalismo providencial de Reid, exprimem em última instância certos desígnios do Criador.¹⁰⁵

4.4.2. Linguagem

Para Thomas Reid, a análise das dimensões (expressiva e significativa) da linguagem e de sua estrutura profunda funciona como uma ferramenta de análise da mente humana. Um dos pressupostos fundamentais deste autor é que certos modos de operação da mente, bem como certos aspectos essenciais da constituição da mente, são refletidos nos costumes da linguagem e se manifestam, de maneiras várias, nas línguas dos distintos povos e nações.

Que é linguagem, para Reid? É o conjunto de sinais que o homem usa para comunicar seus pensamentos, intenções, propósitos e desejos. Os sinais da linguagem são de dois tipos: a) artificiais: possuem apenas os significados acordados por seus usuários; b) naturais: possuem significados prévios a qualquer acordo. Os sinais naturais são compreendidos por qualquer ser humano, em virtude de princípios inerentes à natureza humana. Sem uma linguagem natural – isto é, constituída por símbolos naturais –, o homem não teria inventado qualquer linguagem artificial. Isso porque esta depende de acordos e convênios entre os seres humanos e tais acordos e convênios só são possíveis com uma linguagem de fundo. Logo, a linguagem artificial pressupõe uma linguagem natural {Reid [1785] (1997, p. 51, 4-20)}.

Duas observações são importantes a esta altura: a) os significados dados por Reid às expressões “linguagem artificial” e “linguagem natural” diferem, em geral, daqueles dados por nós atualmente às mesmas expressões. Nós dizemos que o Português, por exemplo, é uma

¹⁰⁵ Para Thomas Reid, as sensações são simplesmente sinais naturais dos objetos externos e das qualidades destes. Sensações são sempre entidades mentais (somente um ser sensiente, isto é, um “eu”, uma mente, pode ter sensações). Logo, distinguem-se das impressões sensíveis, que são eventos físicos associados a uma cadeia de causalidade em nossos corpos (exemplo: luz → retina → nervo óptico → cérebro). As sensações reidianas também se distinguem das idéias, concebidas como imagens representativas dos objetos externos e de suas qualidades.

linguagem natural, e que uma linguagem de computação (ou lógica) é uma linguagem artificial. Para Reid, ambos os exemplos seriam de linguagens artificiais. O Português não seria menos artificial do que, digamos, uma linguagem lógica de predicados de primeira ordem, porque ambas constituem-se de elementos estabelecidos por acordos e convenções entre os seus usuários. Uma linguagem natural seria, por exemplo, um conjunto de expressões corporais indicativas de certos sentimentos e emoções básicas, tais como prazer, dor, alegria, tristeza etc. O conjunto das percepções originais (sensações que simbolizam as qualidades primárias dos objetos etc.) também constitui uma linguagem natural. Toda linguagem natural, por sua vez, tem fundamento real em uma capacidade humana inata de simbolizar. b) A energia e a força expressiva de uma linguagem dependem dos sinais naturais; em contraste com estes, os sinais artificiais falam apenas ao entendimento, mas não às paixões, às afeições e à vontade. Por isso, Reid [1785] (1997, p. 53, 3-7) diz que “os sinais artificiais significam, mas não expressam”.

Em sua análise acerca da natureza e das operações da mente, Reid presta muita atenção à estrutura da linguagem. “O que quer que encontremos de comum em todas as línguas deve ter uma causa comum; tem de ser devido a alguma noção comum ou sentimento da mente humana”, enuncia Reid (1855, p. 24). Parte-se do princípio que todo ser humano normal, com domínio da linguagem comum, tem noções acerca das operações mentais mais simples, tais como pensar, apreender, crer, desejar etc. Todos nós entendemos o que essas palavras significam, sem precisarmos de definições lógicas. Ora, o caráter indefinível e profundamente “enraizado” dessas noções na linguagem costumeira mostra, segundo Reid, que as citadas operações são faculdades básicas, inatas, originais e naturais do ser humano.

Além disso, continua Reid [1785] (2002, p. 21, 6-11), “em todas as épocas, em todas as línguas, antigas e modernas, os vários modos de pensar [operações da mente] têm sido expressos por palavras de *significação ativa*, como ver, ouvir, raciocinar, querer, e coisas do tipo. Parece, portanto, ser um juízo humano natural que a mente seja ativa em seus vários modos de pensar (...)”. Se olharmos, por exemplo, para a estrutura sintática da frase “eu vejo (percebo) a lua” {cf. Reid [1785] (2002, p. 26, 15-17)}, verificaremos uma distinção clara entre um sujeito (uma mente, “eu”), um ato (operação mental, “ver”) e um objeto (“a lua”). Essa estrutura sintática do tipo “sujeito-verbo-objeto”, presente no falar costumeiro de praticamente todas as línguas, aplica-se à maioria das operações mentais e, por isso, tem um

fundamento real na natureza da mente. Logo, ao estudar a mente humana, o filósofo não pode desprezar as preciosas pistas fornecidas pela linguagem.

Entretanto, talvez mais por suas virtudes do que por seus defeitos, a linguagem humana expressa imperfeitamente o pensamento. É que a primeira é tão útil e necessária ao segundo, que o pensamento acaba dependendo, em algum grau da própria linguagem.¹⁰⁶ Com isso, a linguagem acaba levando ao pensamento algumas de suas características naturais, como a ambigüidade, a vaguidão, a imprecisão. Conquanto para lidar com os assuntos da vida cotidiana – objetivo da linguagem comum – essas características não sejam em geral prejudiciais, para o pensamento filosófico, elas são com frequência fontes de confusão e equívoco. Uma das tarefas do filósofo é identificar, na linguagem, as fontes genuínas de verdades sobre a natureza humana e as fontes de erros para a filosofia em geral, e para a filosofia da mente em especial.

Ainda que as “imperfeições” da linguagem e do pensamento humano jamais venham a ser sanadas, Reid [1785] (2002, p. 540, 3-8) acredita que a análise filosófica possa se beneficiar de um aperfeiçoamento gradual e mútuo da linguagem e do conhecimento filosófico, na psicologia especulativa e em outros campos.¹⁰⁷ Tal aperfeiçoamento poderia ser fruto, em parte, do próprio trabalho dos filósofos que, para atingir esse objetivo, deveriam estar sempre muito atentos aos abusos e às inúmeras oportunidades de erros decorrentes da imprecisão do significado das palavras.

Reid (1855, p. 10) tem por norma básica a seguinte: “Quando usamos palavras comuns, devemos usá-las no sentido no qual elas são mais comumente usadas pelos melhores e mais puros escritores da língua; e quando tivermos a ocasião de ampliar ou restringir o significado de uma palavra comum, ou de dar a esta mais precisão do que a que tem na linguagem comum, o leitor deve ser avisado disso (...)”. Isso significa usar, sempre que

¹⁰⁶ Reid [1785] (2002, p. 539, 1-4) afirma que nós somos tão condicionados a pensar tendo a nossa linguagem como instrumento, que “nossos pensamentos, em algum grau, adquirem a cor da linguagem que usamos; e, (...) apesar de a linguagem ser subserviente ao pensamento, não obstante este tem de ser, às vezes e em algum grau, subserviente à linguagem”.

¹⁰⁷ Em seu IHM, Reid [1785] (1997, p. 14; 13-25) compara a “linguagem dos filósofos concernente às faculdades originais da mente” a um casaco que só pode servir à pessoa para a qual foi feito. Vale dizer, o vocabulário filosófico sobre as operações da mente se destaca da linguagem comum e só tem aplicação legítima em seu âmbito de estudos. Reid acrescenta ao mesmo trecho citado: “Difícilmente é possível fazer qualquer inovação na filosofia sobre a mente e suas operações, sem usar novas palavras e frases ou dar diferentes significados às já existentes”. E ainda que tais inovações enfrentem uma resistência inicial da parte do público especializado [devendo, portanto, aguardar que a autoridade do tempo sancione o uso dessas inovações lingüísticas], elas podem trazer verdadeiros avanços no conhecimento sobre a mente humana.

possível, inclusive na análise filosófica, palavras comuns em suas acepções comuns ¹⁰⁸, explicitando ambigüidades, imprecisões etc., quando for o caso. Em seu discurso, o filósofo não deve se afastar do sentido comum das palavras sem uma boa razão; e quando for obrigado a “ampliar ou restringir o significado de uma palavra comum”, deve fazê-lo com critério. Ademais, não deve tentar dar definições lógicas a expressões designativas de coisas não-definíveis logicamente {Reid [1785] (2002, p. 20, 6-12)}, como, por exemplo, os termos que se referem às operações mais simples da mente. Enfim, para Reid (ecoando Berkeley), é boa norma falar como uma pessoa comum (fazer-se entender pelo homem comum), sem deixar de pensar como um filósofo (esforçar-se por atingir a verdade distinguindo bem suas idéias e raciocinando corretamente).

De acordo com o autor estudado, os filósofos em geral não fizeram bom uso da linguagem, nem como método de análise filosófica, nem como instrumento de expressão de suas idéias. Ao contrário, eles teriam subvertido a linguagem comum e mudado o significado corrente das palavras, a fim de expressarem certas realidades que já eram familiares ao vulgo. Vejamos alguns exemplos.

Reid [1785] (1997, p. 88, 15-28) acusa os filósofos defensores do sistema ideal – notadamente Descartes, Malebranche e Locke – de darem o nome de “cor” à aparência (idéia) de cor – aparência que, raramente, é objeto de atenção pelas pessoas comuns, apesar de a expressão “aparência (sensação) de cor” ser perfeitamente inteligível em linguagem comum –, e deixaram anônima a qualidade dos objetos que o vulgo chama de “cor”. Por exemplo, quando o vulgo diz “a grama é verde”, usa o termo “verde” para designar (o que pensa ser) uma qualidade objetiva da grama, não uma mera aparência, sensação ou “idéia” em sua mente. Há realmente algo na grama – uma propriedade real da grama, diria Reid –, que provoca em nós a sensação do verde, e que não se confunde com essa sensação. Logo, parece que a discordância entre a filosofia e o senso comum neste caso é uma questão de significado de palavras. Mas, neste caso, o ônus da justificação recai sobre o filósofo, que cometeu um abuso de linguagem, mudando o significado de um termo de uso comum (“cor”), sem sinalizar claramente a mudança semântica.

Vejamos um segundo exemplo. Em EIP, nosso autor passa em revista a várias teorias da percepção. Ele {Reid [1785] (2002, p. 131, 25-29)} lembra que Locke, apesar de ter dado mais atenção do que outros filósofos às “ambigüidades das palavras”, deixou-se enganar

¹⁰⁸ Em outra passagem, Reid [1785] (2002, p. 296; 33) diz que o costume é o “árbitro da linguagem”.

pela ambigüidade da palavra “idéia”. Em um sentido popular, “ter uma idéia de (sobre) algo” não significa nada mais do que “pensar (em) algo”. No sentido filosófico pós-Descartes, esse termo passou a significar um objeto direto do pensamento, seja uma imagem representativa, na mente, de um objeto externo à mente, seja um estado mental qualquer (sentimento, dor etc.). Em seu Ensaio sobre o Entendimento Humano, Locke usa frequentemente o termo “idéia” com o sentido filosófico supracitado. Mas ele também usa “idéia” no sentido popular de “noção” de uma coisa. Portanto, talvez inadvertidamente, Locke muitas vezes oscile entre o sentido filosófico e o sentido comum do termo, ocasionando confusão. Isto, Reid [1785] (2002, p. 133, 3-4) considera ser a “principal mácula no Ensaio sobre o Entendimento Humano.”

Como já foi salientado, Reid acredita que a estrutura de todas as línguas mostre uma clara distinção entre a mente percipiente, a operação mental (a percepção propriamente dita), e o objeto percebido. À revelia do uso comum da linguagem, certos filósofos pós-cartesianos, como o citado Locke, introduziram um quarto elemento nesse processo: a idéia. Esta seria uma imagem representativa do objeto e tida por esses filósofos como o objeto imediato do pensamento. Trata-se, segundo Reid (1855, p. 121), de algo sem existência real, de uma mera “criatura da filosofia” alheia à linguagem comum, e inventada com o propósito – não satisfeito, no final das contas – de explicar a percepção sensorial.

Reid constata que, infelizmente, a mácula da imprecisão conceitual é comum a muitos filósofos, que confundiram as várias operações do entendimento, designando-as sob o nome de “percepção”. O sentido próprio dessa expressão, na linguagem comum, é o de “apreensão de objetos externos com os nossos sentidos”, embora tal expressão possa ser usada em sentido analógico e/ou metafórico. Em sentido comum, a *percepção* distingue-se da *imaginação*, da *memória*, da mera *conscientização* (o “dar-se conta de”) e de outras operações mentais. Confundir tudo isso sob o título de “percepção de idéias na mente”, como fazem os adeptos da teoria moderna das idéias (sistema ideal), é de certa forma reduzir impropriamente todas as operações mentais a uma única natureza.

Vamos a um último exemplo. Uma grande divergência entre o vulgo e o filósofo (novamente Reid refere-se ao filósofo moderno, defensor do “sistema ideal”) ocorre quando este afirma que coisas como *o verde da grama*, *o calor do fogo*, *o frio da neve* e *o doce do açúcar* – ou seja, qualidades objetivas para o vulgo – não passam de idéias na mente. Na verdade, controvérsias deste tipo decorrem tão-somente de um abuso da linguagem, da parte do filósofo, e da indistinção das noções do vulgo. Quando o filósofo diz que não há calor no

fogo, ele quer dizer apenas que o fogo não tem a sensação do calor. Ora, o homem do senso comum – que normalmente não distingue a sua sensação de calor da qualidade objetiva do calor (o calor do fogo) – concordaria com isso, se a afirmação fosse colocada nestes termos, sendo estes usados em seus sentidos comuns. Mas, ao dizer simplesmente que não há calor no fogo, sem a devida distinção entre a qualidade e a sensação do calor, o filósofo abusa da linguagem comum e veicula um sentido para suas expressões que não pode senão ser entendido como absurdo pelo vulgo.

Na verdade, o critério último para se decidir se o filósofo abusou da linguagem é o choque contra o senso comum. Ou seja, se o filósofo mudar o significado das palavras comuns e, como resultado de sua análise filosófica, chegar a conclusões incompatíveis com o senso comum (afirmações consideradas absurdas pela pessoa de bom senso), então ele terá cometido abuso de linguagem, devendo, portanto, rever a semântica de seus termos filosóficos.

4.4.3. O senso comum

Segundo Reid, o acordo buscado entre a filosofia e o senso comum não é uma quimera, muito menos um desmerecimento para a filosofia, mas algo que se fundamenta na própria constituição humana. Conforme os princípios do naturalismo providencial (*vide* Seção 4.4.1), o senso comum e a razão são faculdades humanas e, como tais, são obras de autoria divina, porque o homem é criatura de Deus.¹⁰⁹ Portanto, razão e senso comum, na condição de serem “dons que Deus nos deu”, têm de concordar profundamente em sua beleza, bondade e verdade, as quais, por sua vez, são atributos do Criador. É por isso que a filosofia, filha da razão, e o senso comum têm de se fundar sobre os mesmos primeiros princípios. Estes são princípios constitutivos da natureza humana em geral; são inatos a todo e qualquer ser humano, e são pressupostos ao exercício de qualquer faculdade intelectual ou volitiva do ser humano.

Reid considera absurda a suposição de que razão e senso comum se oponham por princípio, bem como a suposição de que uma faculdade seja superior à outra. Tão íntima é a conexão entre ambas as faculdades, que elas muitas vezes se confundem na prática. Por isso, tanto se afirma que a razão radica no senso comum, quanto que o senso comum é o

¹⁰⁹ Nos EIP, tomando emprestada uma expressão do poeta Alexander Pope, Reid [1785] (2002, p. 426, 1-8) caracteriza explicitamente o senso comum como uma “dádiva dos Céus” [*gift of Heaven*]. Razão e senso comum, portanto, ao comungarem da mesma natureza, devem ocupar o mesmo patamar de dignidade e concordar entre si.

“primogênito” [*first-born*] da razão e que aquele é um “grau” desta. A seguinte passagem {Reid [1785] (2002, p. 433, 4-9; 19-23)} esclarece essas noções.

Atribuímos à razão dois encargos, ou dois graus. O primeiro é o de julgar as coisas auto-evidentes; o segundo, tirar conclusões não-autoevidentes a partir do que é [autoevidente]. O primeiro é território – e território exclusivo – do senso comum; e, portanto, coincide com a razão em toda a sua extensão, sendo apenas outro nome para um ramo ou grau da razão. (...) É esse grau que dá direito [aos seres humanos] de serem denominados criaturas racionais. [O senso comum] é o grau da razão, e apenas este, que torna um homem capaz de administrar sua vida e de ser responsável em sua conduta perante os outros.

A passagem acima explicita que o senso comum é uma faculdade de julgar ou de ajuizar. Em certo sentido, trata-se de uma virtude prática, da capacidade de avaliar bem as nossas ações e condutas, o que é necessário à nossa condição de “sujeitos da lei e do governo, de sermos capazes de administrar nossas vidas, e de sermos responsáveis por nossa conduta em relação aos outros” {Reid [1785] (2002, p. 426, 3-6)}. Mas também se trata de uma capacidade de “descobrir o que é verdadeiro e o que é falso em assuntos auto-evidentes, que apreendemos distintamente” (*Idem, ibidem*, 16-19). Assim, diz-se de uma pessoa de bom senso (senso comum), tanto que ela seja prudente na condução de sua vida prática, quanto que ela seja “um juiz competente” do verdadeiro e do falso, com respeito às coisas que a todos nós parecem autoevidentes.¹¹⁰

Dentre as coisas que nos parecem autoevidentes, destacam-se os primeiros princípios do conhecimento. Portanto, o senso comum também pode ser encarado como uma capacidade humana de distinguir tais princípios, sem os quais nenhum discurso racional seria possível. É por isso que, não-raro, duas pessoas que discordem em seus argumentos sobre um assunto qualquer, apelam ao senso comum, a fim de resolverem a disputa. Partindo dos princípios do senso comum, com os quais devem concordar, elas serão capazes de reconstruir seus argumentos e identificar os pontos onde há dissenso.

Quais são os princípios do senso comum, segundo Reid? Em manuscrito intitulado *Da Percepção e Princípios da Crença*, datado de 1º de dezembro de 1758 [MS 2131/6/III/8, 2r], Reid relaciona o que entende como princípios da natureza humana, que nos

¹¹⁰ A noção de “proposição autoevidente” não deixa de ter um caráter problemático, obscuro. O que é autoevidente para alguém pode não sê-lo para outra pessoa. Entretanto, no contexto da obra de Reid, o autoevidente se associa aos princípios do senso comum e, possivelmente, a certas derivações lógicas desses princípios. Tem, portanto, um caráter ancorado na própria constituição do gênero humano enquanto espécie capaz de raciocinar.

levam a crer nas existências externas (os dez itens citados por Reid são reagrupados, a seguir, em apenas seis): a) quando refletimos sobre nossos pensamentos, surge em nós, inevitável e necessariamente, a noção de uma coisa que pensa, a noção de uma mente – é o princípio de que o pensamento supõe uma mente; b) quando nos lembramos distintamente de um evento passado, formamos imediatamente a crença na existência do passado de certas coisas – é o princípio de que a memória pressupõe um passado; c) é também um princípio original de nossa natureza humana *crer na existência de outros seres humanos como nós, dotados de corpos e mentes*; d) princípio da credulidade (tendência a confiar implicitamente na veracidade do comportamento alheio, principalmente confiar que os outros usam os sinais da linguagem para comunicar seus pensamentos e sentimentos reais); e) princípio da causalidade; e f) princípio da existência dos objetos (externos) dos sentidos. Portanto, são os princípios do senso comum que, no entender de Reid, geram concepções e convicções irresistíveis acerca das operações de nossas mentes, das mentes dos outros, das qualidades dos objetos externos e das leis da natureza. Por isso, a crença na existência do mundo material, por exemplo, é um princípio do senso comum.

Onde estaria, pois, a raiz da discordância entre o senso comum e a moderna teoria filosófica das idéias que, pelo menos nas versões de Berkeley e de Hume, afirma que a crença na existência do mundo material não passa de um preconceito vulgar, sem base filosófica? De acordo com o nosso autor {Reid [1785] (1997, p. 19, 3-8)}, a raiz mais profunda dessa discordância está no fato de aquele sistema filosófico ter, por assim dizer, exorbitado de suas atribuições e tentado regular os princípios do senso comum. Como se viu nos exemplos dados à Seção 4.4.2, o sistema ideal, ao abusar da linguagem comum, teria chegado a conclusões incompatíveis com os princípios do senso comum.

O senso comum não precisa da filosofia. O contrário disso é que é verdadeiro: a filosofia radica nos princípios do senso comum e os tem por base. Ela simplesmente não tem recursos para corrigi-los ou julgá-los. Quando tenta fazê-lo, age tão absurda e ridiculamente quanto alguém que tentasse projetar um guindaste para tirar a terra de seu lugar ou que tentasse demonstrar que duas coisas iguais a uma terceira não são iguais entre si (*Idem, ibidem*, p. 21; 10-20). Para usar outra metáfora: assim como, pela lei da gravidade, um curso de água não pode elevar-se naturalmente a um nível topográfico superior ao de sua fonte, a filosofia, que tem sua fonte no senso comum, não pode elevar-se acima da autoridade deste. Enfim, quando se opõe e/ou se separa do senso comum, a filosofia condena-se à morte {Reid

[1785] (1997, p. 19, 14-19)), tal como um riacho sem afluentes que perde a comunicação com a sua fonte.

A opinião de que há idéias, entendidas como espécies de imagens ou representações mentais de objetos externos – idéias que seriam os objetos diretos de nosso pensamento, os únicos “objetos” com os quais conheceríamos por familiaridade –, é “contrária ao senso universal dos homens que não foram instruídos em filosofia” [Reid (1855, p. 129)]. Quando os homens comuns olham para o sol e para a lua, não têm dúvida de estarem vendo objetos muito distantes do observador e também muito distantes entre si. Jamais lhes ocorre que os objetos de sua vista sejam imagens no cérebro ou na mente. Daí a perplexidade do vulgo, quando é “informado” pelo filósofo que o sol e a lua, na verdade, estão em nossas mentes; que estes são apenas idéias cuja existência não dura mais do que o período em que as percebemos. Neste caso, não se espera outra coisa do homem de bom senso senão rejeitar veementemente essa teoria filosófica, que produz resultados absurdos para o senso comum. Neste caso, pior para o filósofo, cujo trabalho será alvo de descrédito, ironia e ridículo por parte das pessoas comuns.¹¹¹

Mas é preciso não confundir os princípios do senso comum com as opiniões do homem comum. Por exemplo, em outros tempos, era comum acreditar-se que a terra permanecia fixa, enquanto o sol girava em torno dela. Esse antigo preconceito, segundo Reid (1855, p. 203-205), conquanto não possa ser creditado a uma autêntica “falácia dos sentidos”, talvez se deva ao arraigado costume de se eleger a terra como ponto fixo, a partir de onde se possa julgar o movimento de todos os corpos¹¹². De qualquer maneira, trata-se de uma antiga crença, formada com base num costume psicossocialmente arraigado, mas que a ciência revelou falsa.

Este último é um bom exemplo do caráter não-dogmático da defesa reidiana do senso comum. De fato, Reid admite, em várias ocasiões, que certas disposições naturais no ser

¹¹¹ Segundo Reid, não está sob a “jurisdição” do senso comum julgar, em si, a cadeia de raciocínios que teria levado à conclusão de que há idéias, no sentido de Hume, por exemplo. Mas a própria conclusão pode ser julgada pelo senso comum e, uma vez que seja contrária aos ditames deste, será declarada absurda. A esse respeito, Reid [1785] (2002, p. 434, 1-7) afirma que o homem de bom senso tem o direito de “rejeitar a conclusão [contraditória ao senso comum], mesmo que não seja capaz de mostrar o erro no raciocínio que conduziu a ela”. Por isso, nosso autor defende que um sistema filosófico como o sistema ideal, cujos princípios e/ou conclusões chocam-se com os princípios do senso comum, deva ser rejeitado e revisto em seus fundamentos.

¹¹² Porque os sentidos testificam apenas a mudança da situação de um corpo em relação a outros corpos, nunca a situação de um corpo em relação a certos pontos do espaço absoluto.

humano podem levar a comportamentos que afastem o homem da verdade.¹¹³ No campo do estudo sobre a mente, certos efeitos dessas disposições sobre a linguagem e sobre nossos hábitos mentais devem ser cuidadosamente submetidos ao escrutínio da razão – orientada pelos primeiros princípios do senso comum –, para evitar que a pesquisa se desencaminhe da verdade. Essa ressalva é necessária para se desmistificar certa compreensão vulgar acerca do senso comum reidiano. Neste particular, a adoção do “bom método” filosófico é imprescindível. Reid tem muito mais a dizer sobre este método. Continua-se a abordar esse assunto na próxima seção.

4.4.4. O princípio da experimentação, indução e observação: contra o método analógico, especulativo e hipotético

O esforço teórico de Reid visa articular, em um construto teórico coerente e apoiado pela experiência, uma teoria da mente que seja uma alternativa ao chamado “sistema ideal”. A fim de examinar adequadamente os poderes intelectuais do homem, Reid acredita que exista apenas um caminho: o da observação e do experimento.

O duplo método reidiano – partir da observação de fatos particulares para daí se derivarem regras gerais (indução), e aplicar tais regras à explicação de certos efeitos – se baseia nos ensinamentos de Bacon, Galileu e, principalmente, Newton. Reid [1785] (2002, p. 121, 15-18) resume assim o seu método: “(...) a partir de fatos reais determinados por observação e experimento, extrair as leis da natureza por uma correta indução e aplicar as leis assim descobertas na explicação dos fenômenos da natureza.”

O adequado método científico deita raízes em máximas do senso comum, colocadas em prática diariamente em nossas vidas. Temos uma capacidade inata de aprender com a experiência e, tão-logo essa capacidade seja posta em operação, formamos a convicção

¹¹³ Por exemplo, na Conclusão do IHM {Reid [1785] (1997, p. 210, 16-32)}, ao comparar os sistemas filosóficos peripatético e cartesiano, nosso autor constata que o sistema mais recente rejeitou certos princípios do senso comum, tendo conservado apenas o princípio de que “nossos pensamentos, sensações e todas as coisas das quais estamos conscientes têm existência real”. Tudo o mais precisaria ser provado à luz da razão, de acordo com o sistema cartesiano. Caberia à razão urdir todo o tecido do conhecimento a partir de um único primeiro princípio da consciência – o cogito cartesiano. Ao apoiar seu sistema em um único princípio, Descartes teria se deixado levar pelo “gosto da simplicidade”, que parece ser uma disposição da natureza humana. Nesse caso, uma disposição natural teria levado o filósofo a produzir um sistema falso, na avaliação de Reid. Outro exemplo de tendência natural que pode nos levar pelo caminho do erro, nos assuntos relativos à natureza e operações da mente, é a tendência a se fazer analogias entre a mente e os objetos dos sentidos. Essa disposição natural para as analogias pode levar – e, de fato, levou muitos filósofos – à ilusão da “materialização da mente”. Isso será analisado na Seção 4.4.4.

de que “o futuro será como o passado” {Reid [1785] (2002, p. 489, 8-10)}. Segundo Reid, esta convicção está na base de um dos primeiros princípios mais importantes associados às chamadas “verdades contingentes”, qual seja, o de que os fenômenos naturais serão provavelmente como aqueles que têm sido observados sob determinadas circunstâncias, desde que as circunstâncias futuras sejam similares às circunstâncias correntes (*Idem, ibidem*, p. 489, 5-7). Portanto, esse primeiro princípio, que fundamenta em parte a descoberta de leis naturais, mergulha no senso comum da humanidade. É isso que permite a nosso autor afirmar, por exemplo, que o conhecimento de algumas leis da natureza, mesmo quando não formuladas cientificamente, é necessário para todo ser humano conduzir bem a sua vida {Reid [1785] (2002, p. 560, 35-39)}. Todo homem, civilizado ou não, sabe que o fogo queima, que alguns corpos afundam na água e que outros flutuam, que dia e noite se sucedem regularmente, assim como as estações do ano etc. Coisas como essas nós aprendemos naturalmente com a experiência, a partir de certas leis da constituição da natureza humana.

O método recomendado por Reid é atribuído em grande medida às chamadas “regras de filosofar” de Newton ¹¹⁴. A primeira vez que Reid expõe por extenso essas regras data do tempo em que ensinava no King’s College de Aberdeen, período que durou aproximadamente de 1752 a 1764. As notas de aula que registraram esse momento foram compiladas ao manuscrito AUL MS K. 160, 8. As quatro regras newtonianas são assim enunciadas: 1^a – não se devem admitir mais causas das coisas naturais do que aquelas que sejam [provadas] verdadeiras e suficientes para explicar seus fenômenos ¹¹⁵; 2^a – efeitos similares têm as mesmas causas ou causas similares [entre si]; ou, alternativamente, “causas atribuídas a efeitos de mesmo tipo têm de ser as mesmas”; 3^a – as qualidades corpóreas que não sejam sujeitas a gradações e cuja presença tenha sido observada em todos os corpos submetidos a experimentos (por exemplo, a inércia) devem ser reconhecidas como qualidades de todo e qualquer corpo. 4^a – as proposições inferidas aos fenômenos por indução, devem-se-

¹¹⁴ Sugere-se ler Newton [1687] (1999, p. 794ss). As regras newtonianas são com frequência designadas por sua expressão latina, *regulae philosophandi*. David Hartley, em suas *Observations on Man* (Londres, 1749) {*apud* Reid [1785] (2002, p. 79, nota de rodapé nº 7)} as resume na seguinte passagem: “O método correto de filosofar parece ser descobrir e estabelecer as Leis de Ação gerais, que afetam o assunto [*subject*] sob consideração, a partir de certos Fenômenos bem selecionados, bem definidos e bem atestados, para então explicar e prever outros Fenômenos com essas Leis”.

¹¹⁵ William Hamilton [*apud* Reid (1855, p. 16, comentário em nota de rodapé)], um dos principais comentadores e editores das obras de Reid, observa que esta primeira regra, também conhecida como “princípio da economia”, é uma versão, um tanto quanto ambígua, da velha lei da parcimônia (navalha de Ockham).

lhes opor hipóteses contrárias – isto é, hipóteses alternativas à explicação do fenômeno em pauta –; estas hipóteses devem ser consideradas provavelmente verdadeiras, até a ocorrência de novos dados que tornem aquelas proposições (inferidas por indução) mais corretas ou menos sujeitas a exceções.

Reid [1785] (1997, p. 203 *passim*) afirma que há duas maneiras pelas quais é possível formar opiniões sobre a mente, sobre seus poderes e operações: o primeiro é o *caminho da reflexão* [*the way of reflexion*]. Este consiste em se estar consciente para as próprias operações mentais, prestar-lhes atenção e refletir sobre elas enquanto estão em processo. Esse caminho constitui o método da reflexão introspectiva, a ser discutido na Seção 4.7.1. Mas este é um caminho reconhecidamente difícil de trilhar, mesmo para filósofos, embora seja o método recomendado por Reid. O outro caminho, muito mais fácil de percorrer do que o anterior – mas que, com muito mais frequência, leva a enganos –, é o *caminho da analogia entre a mente (seus poderes e operações) e outras coisas que conhecemos*. Ao contrário do caminho da reflexão, o caminho da analogia segue uma disposição natural do ser humano.

A condição humana, sua linguagem e suas noções comuns sobre a mente, levam-nos naturalmente a fazer analogias entre as operações mentais e os objetos dos sentidos. É natural que o ser humano adulto seja propenso a comparar e raciocinar analogicamente sobre diferentes assuntos, tendo os corpos físicos e suas propriedades como uma espécie de padrão. Por isso, não-raro a mente é pensada como um tipo de matéria sutil, assim como o espírito é pensado como uma espécie de hálito, sopro, vento etc.¹¹⁶ Contudo, devemos estar atentos aos limites dessas analogias e não nos deixarmos levar pela ilusão da “materialização da mente”.¹¹⁷

As conclusões derivadas dos raciocínios analógicos são mais ou menos prováveis de acordo com o grau de similaridade entre as naturezas das coisas comparadas nas premissas. Evidenciam-se assim os limites do raciocínio analógico em geral, pois o ser humano tem propensão natural a exagerar as similitudes entre coisas comparadas. No estudo da mente, os limites da analogia com a matéria são especialmente estreitos, porque as naturezas do corpo e da mente são consideradas bastante díspares, no contexto da obra de Reid.

¹¹⁶ Pelo menos esse é um sentido bíblico – portanto clássico – dado à palavra “espírito”. No Antigo Testamento, o espírito vivificante de Deus tem sido referido pelo termo hebraico *ruah* (hálito, sopro) e traduzido para o grego como *pneuma*, e para o latim como *spiritus*.

¹¹⁷ Na opinião de Reid, essa propensão natural a se “materializar o espírito” teria levado a concepções equivocadas do “sistema peripatético”, como a da mente ser análoga a uma tábula rasa, ou a um bloco de cera passível de receber impressões das “espécies sensíveis”.

Tornou-se clássica a alegoria, atribuída ao lógico medieval Buridanus, do asno faminto que, colocado em face de dois maços de capim igualmente apetitosos, morreu de fome, porque foi incapaz de decidir qual dos dois maços comer em primeiro lugar. A alegoria ilustra bem a que absurdos podem nos levar raciocínios analógicos para explicar operações mentais, com base em comparações com propriedades dos corpos físicos.¹¹⁸ De fato, ressalta Reid (1855, p. 22), corpo (inerte e passivo) e mente (viva e ativa) são entes muito diferentes em suas naturezas, de modo que não podemos entender perfeitamente um com base em analogias com as propriedades do outro. Reid segue uma concepção cartesiana da matéria como *coisa inerte*, concepção que seria modificada a partir da segunda metade do século XIX, com as noções de *energia* e *força*. Mas o que importa é que Reid parece querer advertir para não se confiar muito nessas analogias, devendo-se usá-las cautelosamente como meios auxiliares para o conhecimento sobre a mente, sem jamais esquecer que é a experiência (evidências, provas, indícios concretos etc.) que, em última instância, fornecerá o fundamento adequado à sustentação de uma tese científica.¹¹⁹

Outro exemplo, segundo Reid (1855, p. 132-133), de falsa analogia entre a mente e os entes corpóreos teria produzido a crença de que, na percepção sensorial, os objetos externos de alguma forma “agem” sobre a mente – não apenas sobre os órgãos dos sentidos, mas sobre a mente. Ora, a interação entre mente e objeto, no sentido de alguma força (física) ser exercida entre ambos, não parece plausível. Inerte por natureza, um objeto (físico) percebido não age de forma alguma, muito menos sobre a mente. O que se faz pensar o contrário é a analogia equivocada de que o espírito é como a matéria, que o pensamento é como (o movimento de) um corpo. Por exemplo, o argumento de que a percepção (evento mental) é *causada* por impressões sobre os órgãos dos sentidos é incorreto por sustentar-se em parte na observação de que a percepção sensorial sempre se associa espaço-temporalmente àquelas impressões. Contudo, a constatação de dois fenômenos estarem sempre associados no

¹¹⁸ No caso da alegoria, um conjunto de operações mentais (o processo de decisão sobre qual dos maços de capim comer em primeiro lugar) é comparado analogicamente a um evento físico (o equilíbrio estável dos pesos iguais de uma balança).

¹¹⁹ Ao contrário do que pareça à primeira vista, Reid não é de todo contrário ao uso de analogias em filosofia. Mas ele o restringe às situações previstas nas regras do Bispo Butler. Reid (1855, p. 20) refere-se à obra de Butler intitulada *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and the Course of Nature*. As regras de Butler são as seguintes: a) as analogias podem ser usadas para se responder provisoriamente a objeções contra verdades apoiadas sobre evidências a que se venha a ter acesso posteriormente; e b) analogias podem ser usadas para dar algum grau de probabilidade a afirmações para as quais não haja, por qualquer motivo, fundamento em provas ou indícios concretos.

espaço e no tempo não acarreta a conclusão de que um é necessariamente causa do outro, assim como a contínua sucessão entre o dia e a noite não implica que o dia é a causa da noite ou vice-versa. No caso em pauta, *os que defendem que a percepção seja causada pelas impressões corpóreas sobre os órgãos dos sentidos concebem a mente como análoga ao corpo*, uma vez que se supõe implicitamente que a cadeia causal de impressões corpóreas seria “transmitida” de alguma forma para a mente, dando continuidade a um processo que culminaria com o aparecimento de uma crença perceptual.

Se as analogias não gozam de muito prestígio no método reidiano, tampouco o fazem as conjecturas, isto é, as hipóteses para as quais não haja corroboração suficiente. Segundo Reid, os filósofos modernos que defenderam o sistema das idéias ignoraram a distinção crucial entre *hipóteses corroboradas por fatos* e meras *conjecturas*. Com isso, acabaram apoiando seu sistema sobre uma “ficção” – a noção de idéia. A idéia, entendida como imagens ou tipos formados na mente – imagens que seriam os objetos imediatos do pensamento (consciência) sem os quais não se podem *perceber* os “objetos externos” –, simplesmente não tem existência real. Reid chega a esta conclusão por meio de uma metódica reflexão introspectiva (Seção 4.7.1) e somente após não ter encontrado nas obras de outros filósofos uma única razão sólida em favor da existência de idéias.¹²⁰ Trata-se apenas de uma hipótese (“a mente não percebe objetos diretamente, mas apenas as ‘ideias’ que lhes representam”) criada para resolver um problema que, no frigir dos ovos, permanece em aberto.

O problema que o sistema ideal procurava resolver – explicar como a mente percebe ou representa objetos externos – continua inexplicado, precisamente porque *não se explica como eventos cerebrais produzem idéias na mente ou como a mente percebe diretamente essas entidades*. Acresce que a natureza destas permanece, nos marcos do sistema ideal, misteriosa e obscura. Estas seriam peças-chave de “mecanismos e processos” mentais igualmente misteriosos, dos quais nos faltam os pormenores importantes e para os quais não se conhece qualquer meio de teste ou verificação. Neste tópico, é bom comparar a estrutura da análise (pretensa “explicação”) do sistema ideal sobre a maneira como eventos físico-fisiológicos causam a percepção com o que Reid considera um modelo de explicação

¹²⁰ Vide, por exemplo, em Reid [1785] (2002, p. 142, 10-19), a famosa passagem em que o nosso autor confessa ter procurado, durante quarenta anos, evidências que apoiassem a hipótese fundamental da doutrina das ideias – isto é, a de que “todos os objetos do meu conhecimento são idéias em minha mente” –, sem tê-las encontrado senão na autoridade dos filósofos.

científica adequada, por exemplo, as leis da inércia e da gravidade para explicar o fenômeno da queda dos corpos.

4.4.5. O exame das idéias filosóficas do passado

Entre as fontes secundárias de conhecimento sobre as operações da mente, Reid (1855, p. 24) destaca, ao lado da análise da linguagem, o estudo das ações e das opiniões humanas ao longo da história. Ações humanas são efeitos cujas causas são nossos sentimentos, afeições e paixões. A conduta geral dos seres humanos mostra quais são os objetos de sua estima, amor, repúdio etc. Logo, tal conduta não pode deixar de revelar certas características da mente humana. Por exemplo, é óbvio que o homem é um animal social; e isso se conclui a partir da observação do comportamento coletivo da espécie humana. Por sua vez, as opiniões correntes devem ser consideradas como efeitos dos poderes intelectuais do homem, do mesmo modo que as ações são efeitos dos princípios ativos da mente.

Quanto às opiniões, há que se lhes traçar um mapa coerente, ao menos no tocante às idéias dos “homens de gênio” [Reid (1855, p. 25)]. O autor parece pressupor que, assim como a linguagem humana revela, de uma forma ou de outra, certos traços essenciais do funcionamento da mente humana, o mesmo acontece com os nossos pensamentos ao longo da história.¹²¹ O papel de registrar os pensamentos dos “homens de gênio” pertence à história da filosofia. Pelo que se depreende das amplas e profundas explorações bibliográficas feitas em suas obras principais – sobretudo em EIP, onde o autor dedica boa parte do seu esforço à análise das idéias dos filósofos sobre as operações da mente humana, em particular sobre a percepção e à sensação –, Reid era um esmerado cultor da história da filosofia.

Em seus EIP, Reid dedica parte do Ensaio Segundo, voltado à percepção sensorial, ao estudo das teorias da percepção em Platão, Aristóteles, Descartes, Malebranche, Arnauld, Leibniz, Locke, Berkeley e Hume. Mais do que simplesmente mostrar sua erudição, Reid procura revelar, na história das idéias de alguns dos principais filósofos seus

¹²¹ Em ambos os casos, o papel dos “mais puros escritores da língua” (p. 10) e dos “homens de gênio” (p. 25) é crucial, para Reid (1855). Às “grandes cabeças” caberia o papel de serem porta-vozes de um modo de expressão do pensamento humano tido como mais correto, puro ou verdadeiro. Assim, por exemplo, o linguajar do povo pode até refletir em algum grau certos aspectos fundamentais da natureza e do funcionamento da mente humana; mas são as páginas dos grandes escritores, tomadas como amostras de uso da linguagem, que darão autoridade a um estudo filosófico sério sobre a mente humana. De modo similar, poder-se-ia elaborar um mapa coerente das opiniões vulgares sobre determinados assuntos. Entretanto, as opiniões vulgares seriam insuficientes para revelar o potencial da mente humana, cujos limites são dados – e talvez ampliados! – pelas idéias dos grandes pensadores.

antecessores, um determinado sistema teórico sobre a mente humana – o sistema ideal –, elaborado com o intuito de proporcionar entendimento sobre a natureza e as operações da mente em geral, e o modo como interagem a mente e o mundo.

Segundo o diagnóstico de Reid, esses filósofos falharam em seu intento, por razões que não deixam de ter a ver com o método usado por eles. Por um lado, na construção de suas teorias, descuraram dos primeiros princípios do senso comum e abusaram da linguagem. Por outro, abusaram do uso de analogias e conjecturas, sem dar a devida importância à experiência e à observação metódica como guias para se atingir a verdade. Finalmente, apesar de conhecerem, desde Descartes, o método da reflexão introspectiva – do qual se falará mais adiante –, não extraíram deste todo o seu potencial.

Seja como for, o certo é que Reid aborda à sua maneira os sistemas filosóficos alheios, fazendo-lhes uma interpretação bastante particular e procurando sempre destacar os elementos daqueles sistemas (argumentos, conceitos, hipóteses etc.) que comporiam a estrutura do sistema ideal. Se, por um lado, Reid não traça um quadro muito fiel das filosofias passadas, por outro, ele não as falsifica. Reid não objetiva esgotar os assuntos tratados pelos diversos autores. Não pretende ser apologético, nem iconoclasta. Nosso autor intenta, isto sim, fazer uma leitura dirigida das obras passadas, com um claro viés interpretativo assumido de antemão. Na leitura de Reid, as teses fundamentais do sistema ideal podem ser encontradas nos sistemas filosóficos modernos, ao menos desde Descartes.¹²²

Obviamente, para o nosso autor, a reconstrução do sistema ideal a partir de elementos “pinçados” às filosofias do passado só tem valor na condição de ser uma etapa na execução de um projeto filosófico mais amplo. Esse projeto inclui, na sequência, a crítica ao sistema ideal e a construção de um sistema alternativo a este. Cada uma dessas etapas do projeto reidiano será analisada em separado, nas seções a seguir.

¹²² Descartes é considerado por Reid [1785] (2002, p. 518) como o fundador da filosofia moderna e o criador das bases do moderno sistema ideal, também chamado de “sistema cartesiano” (*idem, ibidem*, p. 525, 30). Reid avalia o sistema cartesiano como apoiado sobre um único primeiro princípio, a saber, o princípio da existência de nossos próprios pensamentos (o cogito). Um indício de que isso parece muito pouco para daí se derivar todo um sistema da ciência é o surgimento dos *égoïstes* (solipsistas) franceses, uma seita filosófica que defendia não haver evidência da existência de qualquer coisa, fora o “eu” que pensa. Apesar de Reid desconhecer qualquer escrito dos *égoïstes*, ele não tem dúvida da existência dessa seita, a julgar pelas referências de vários autores, dentre os quais Claude Buffier (*Cours de Sciences sur des Principes Nouveaux et Simples*, 1732). De qualquer modo, os solipsistas franceses parecem ser tidos por Reid como aqueles que souberam derivar certas consequências céticas do sistema de Descartes, antes de qualquer outra corrente filosófica. Seguindo rigorosamente o método cartesiano de requerer provas argumentativas de qualquer coisa exceto a existência do pensamento, os solipsistas franceses concluíram tão-somente pela existência do ego pensante.

4.5. A Interpretação Reidiana da Doutrina das Idéias

Como já se disse, a hipótese fundamental daquilo que Reid chama de “sistema ideal” é a de que não se pode ter conhecimento do mundo externo, senão mediado por impressões e idéias (imagens) na mente. Segundo os defensores do sistema ideal, as idéias, misteriosas entidades que intermedeiam o caminho entre a mente e o mundo exterior, seriam os únicos objetos conhecidos por nós diretamente. Assim, nossas mentes estariam povoadas de idéias simples e complexas, tendo sua origem em dois poderes básicos da mente, a saber, a *sensação* e a *reflexão* {cf. Locke [An Essay Concerning Human Understanding, I, 1, 3], *apud* Reid [1785] (2002, p. 267, 23-32)}. A mente operaria basicamente no sentido de receber impressões ¹²³ e formar novas idéias mediante algumas poucas “leis de associação de idéias”.

O argumento básico do sistema ideal pode ser desenvolvido como segue. Premissa 1 – Só podemos ter acesso a (supostos) objetos externos via nossos sentidos e por meio de impressões e idéias (imagens, representações) desses mesmos objetos em nossas mentes; Premissa 2 – Há contigüidade espaço-temporal entre as impressões materiais (causa imediata das sensações) e as sensações propriamente ditas; Premissa 3 – Se os sentidos forem meios confiáveis para a mente acessar o mundo exterior, então as sensações (impressões na mente) terão de ser semelhantes aos atributos ou propriedades dos corpos físicos ¹²⁴; Premissa 4 – Pela razão, sabemos que nossas impressões e idéias (sensações) não se assemelham absolutamente aos objetos externos, tal como supomos que estes sejam ¹²⁵; Conclusão – Nossos sentidos não são meios confiáveis de conhecimento do mundo exterior. Na verdade, não podemos sequer ter certeza da existência dos objetos externos às nossas mentes e/ou de seu papel causal na produção de nossas sensações.

¹²³ De acordo com a terminologia humeana, “impressões” seriam as idéias mais “vívidas”, formadas diretamente a partir das sensações. As idéias propriamente ditas seriam como que “cópias esmaecidas” daquelas impressões. *Vide* Hume <Treatise of Human Nature I, 1, 3 {*apud* Reid [1785] (2002, p. 287, 15-22)}>.

¹²⁴ Vale dizer, como num espelho, as imagens mentais têm de ser parecidas com os objetos externos que supostamente representam, sob pena de não serem representações fiéis desses objetos. Ou seja, sensações que não se assemelhem aos corpos físicos e às suas qualidades não nos permitirão conceber fielmente o mundo exterior e, por conseguinte, não serão uma fonte confiável de conhecimento sobre o mundo.

¹²⁵ Essa condição tem um peso e um sentido muito diferentes, conforme se trate de qualidades primárias ou secundárias dos objetos. Por sua vez, a dissimilaridade estrutural entre nossas idéias e os supostos objetos externos pode facilmente ser constatada ao verificarmos, por exemplo, que aquelas têm existência apenas enquanto são percebidas, ao passo que estes têm uma existência mais duradoura.

Acerca da conclusão mencionada, Thomas Reid (1855, p. 129) ressalta que os teóricos das idéias divergem quanto à opinião de que existem objetos reais, cuja existência seja independente de serem percebidos e pensados por uma mente, e pelas mentes humanas em particular. Locke e seus antecessores, em geral, não negam tal opinião. Contudo, ressaltam que os seres “substanciais e permanentes” – tais como os que chamamos normalmente de sol e de lua – não se apresentam para nós “em pessoa”, mas nos mandam sempre seus “representantes”, as idéias em nossas mentes. Para esse grupo de filósofos encabeçados por Locke, tudo o que podemos saber sobre as coisas mesmas é mediado pelas idéias dessas coisas em nossas mentes. Por sua vez, Berkeley e Hume diriam que todos os corpos que nós supomos serem substâncias materiais não passam, na verdade, de idéias em nossas mentes. Para esses autores, só existem verdadeiramente, na natureza, idéias e/ou mentes. Hume defende apenas a existência das idéias, já que a mente é reduzida por este autor a uma cadeia de idéias.

Portanto, se tomarmos o argumento apresentado anteriormente como representativo do sistema ideal, concluiremos que tal sistema desemboca em ceticismo quanto ao conhecimento acerca do mundo exterior – “Nossos sentidos não são meios confiáveis de conhecimento do mundo exterior”. A conclusão cética apóia-se fundamentalmente na primeira premissa, a de que nenhuma coisa material, inclusive suas qualidades, pode ser concebida pelo sujeito ou ser objeto de seu pensamento, até que a imagem dessa coisa ou qualidade seja introduzida na mente por meio dos sentidos.¹²⁶ Isso equivale a dizer que todos os objetos do conhecimento de um sujeito sejam idéias em sua mente. Reid considera esta proposição como um dos princípios fundamentais do sistema das idéias.

Já vimos que, para Reid, o ceticismo jamais seria uma conclusão aceitável para um sistema filosófico. Por isso, ele se põe a rever os fundamentos desse sistema, menos com o objetivo de “reformá-lo”, do que de evidenciar os absurdos desses fundamentos e, por conseguinte, mostrar a necessidade de uma alternativa teórica totalmente nova para explicar a mente humana.

¹²⁶ Várias qualificações têm de ser feitas à afirmação da “introdução” das idéias na mente por meio dos sentidos, no âmbito do sistema ideal. O “pai” desse sistema, Descartes, como bom dualista de substância, não acreditava na existência de causalidade eficiente entre corpos e mentes. Em parte por seu dualismo, Descartes também rejeitaria o princípio sensista segundo o qual *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, princípio alegremente aceito por outros teóricos do sistema ideal, como Hume. Ao interpretar e criticar a “explicação” da percepção sensorial dada pelo sistema ideal, Reid parece deixar de lado diferenças importantes entre os diversos autores.

Vejamos então como Reid, por meio de uma leitura do *Treatise of Human Nature* (THN) de Hume, “reconstrói para destruir” o sistema ideal. Por que Hume? Simplesmente porque este autor detém aquela que seria a versão mais acabada, extrema e radical da “imagem de funcionamento da mente” que Reid elege como alvo de sua crítica. Por isso, Reid escolhe o THN como modelo paradigmático do sistema ideal.¹²⁷

Aquilo que outros autores modernos chamaram apenas de “idéias”, Hume chamou de “idéias e impressões”. Estas seriam os únicos objetos do pensamento, de tal forma que todo objeto pensado não passaria de um conjunto de impressões (sensações, paixões e emoções) e idéias (imagens menos vívidas das impressões). Todo o sistema humeano parte do pressuposto segundo o qual todos os atos mentais humanos – as “percepções” humeanas¹²⁸ – se resumiriam a idéias e impressões. A partir desse princípio – na verdade, uma hipótese filosófica para a qual Hume não oferece qualquer justificação, a não ser a autoridade dos filósofos –, esse autor chega à conclusão de que tudo o que existe no universo não passa de um conjunto de impressões e idéias, desprovidas de sujeito (uma mente para “percebê-las”) e de objeto.

Um argumento como esse poderia apoiar adequadamente a conclusão de que tudo o que existe no universo não passa de um conjunto de impressões e idéias, no sentido de Hume? Aguardemos a resposta a esta pergunta na próxima seção.

4.6. Crítica ao Sistema Ideal

A fim de se entender corretamente a crítica de Reid ao sistema ideal é preciso antes passar em revista a uma distinção muito conhecida aos filósofos da Era Moderna. Trata-se da distinção entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias dos corpos.

¹²⁷ Reid [1785] (2002, p. 161-165) analisa o sistema de Hume concernente à percepção sensorial no capítulo XII do Ensaio II dos EIP. A exposição que se segue acompanha de perto a descrição de Reid.

¹²⁸ Em seu uso do termo “percepção”, Hume leva ao paroxismo o abuso da linguagem comum. Enquanto que, para o senso comum, “percepção” significa apenas a operação mental com que se apreendem objetos externos por meio das sensações, Hume abarca, no significado deste mesmo termo, a mente, suas operações (especulativas e volitivas) e todos os objetos dessas operações. Além disso, o termo “impressão” é ambíguo em Hume. Este termo ora quer dizer “ação causal de um corpo sobre outro” (por exemplo, a impressão dos corpúsculos de luz sobre a retina ou do ar agitado pelas ondas sonoras sobre o tímpano), ora significa uma sensação na mente (por exemplo, a impressão concebida como “idéia vívida”).

No atual contexto, entende-se por “qualidade” uma entidade abstrata, que representa um caso particular de uma propriedade de uma coisa concreta. Por exemplo, a dureza *desta* mesa. Trata-se exatamente daquilo que filósofos medievais designavam pelo termo latino *quale* (*qualia*, no plural). Reid usava o termo “qualidade” precisamente neste sentido.¹²⁹ Existem muitas qualidades que o ser humano apreende com os sentidos; e certamente há uma infinidade de outras que nosso aparato sensorial não é capaz de detectar. Para Reid, a função dos órgãos dos sentidos é ser um elo entre certas qualidades objetivas reais das coisas e a mente. É por meio desses órgãos, inclusive do cérebro e de todo o sistema nervoso, que as noções das qualidades sensíveis são geradas na mente. Esse é um fenômeno sujeito a leis da natureza, conquanto inexplicável em última instância, a não com apelo à vontade de Deus, segundo os princípios do naturalismo providencial, vistos na Seção 4.4.1.

Diz-se que uma qualidade é *primária*, quando se tem uma noção clara e distinta dela, ainda que suas causas permaneçam desconhecidas do sujeito. Além disso, tem-se uma noção direta – isto é, não-relativa – dessas qualidades, o que significa que estas “podem ser conhecidas em si mesmas” [Reid (1855, p. 151-153)] e não apenas relativamente a outra(s) qualidades(s) ou relação(ões) da coisa.¹³⁰ *Grosso modo*, posso conhecer por familiaridade uma qualidade primária de um objeto simplesmente tocando nele. Esta sempre o acompanhará, independentemente das condições do meio entre o objeto e o observador (se tais condições interferissem no conhecimento da qualidade pelo observador, então a noção que este tem daquela seria relativa, não direta). Das qualidades primárias, as mais citadas por Reid são a dureza e maciez (solidez), aspereza, lisura, extensão, figura e movimento.¹³¹ Além disso, segundo Reid (1855, p. 154), a clareza, distinção e imediatidade com que apreendemos as noções das qualidades primárias impedem qualquer divergência de opiniões em torno da

¹²⁹ As informações sobre o termo *quale*, fornecidas anteriormente, devo-as todas a Wolterstorff (2001, p. 27, nota de rodapé nº 3).

¹³⁰ Em seus *Essays on the Active Powers of Human Mind* (EAP) {Reid [1788] (1969, p. 7)}, Reid define claramente a diferença entre concepções diretas e relativas: “De algumas coisas, sabemos o que são em si mesmas; chamo nossa concepção dessas coisas de direta. De outras coisas, não sabemos o que são em si mesmas, mas apenas que têm certos atributos ou propriedades, ou certas relações com outras coisas; dessas coisas, nossa concepção é apenas relativa”. Como exemplo de concepção relativa, ele cita a de “corpo”: não podemos dizer o que um corpo é “em si mesmo”, mas tão-somente com relação a suas propriedades (extensão, solidez, divisibilidade etc.).

¹³¹ Locke {*apud* Reid [1785] (2002, p. 201, 9-10)}, que cultivou muito a distinção entre qualidades primárias e secundárias de um corpo, incluiu nas primeiras a extensão, divisibilidade, figura, movimento, solidez, dureza, maciez e fluidez. Reid (1855, p. 167) chama as qualidades primárias de Locke de “qualidades manifestas”, por oposição às “qualidades ocultas”. Estas se compõem em parte das qualidades secundárias, das quais falaremos mais adiante.

natureza dessas qualidades. Não é por acaso que as qualidades primárias (figura, extensão, movimento etc.) são objetos das ciências matemáticas.

Apesar de ser uma de minhas noções mais claras e distintas, sou incapaz de explicar minhas noções relativas às qualidades primárias ou de conhecer suas causas. Tudo o que sei é que, por exemplo, a sensação que *sugere* a presença de um corpo extenso em nada se assemelha à qualidade objetiva da extensão; tampouco a crença na existência de um corpo extenso, formada a partir de determinadas sensações – por exemplo, as sensações produzidas pelo meu segurar uma bola de bilhar – é sacada como conclusão de um raciocínio. Dessas coisas eu posso saber refletindo atentamente sobre as minhas sensações e as operações mentais decorrentes delas. Aprofundando a reflexão, segundo Reid, posso saber que o meu conhecimento desta qualidade é sugerido em mim por uma lei natural de minha constituição; uma lei que associa diretamente as minhas sensações de extensão – sensações tácteis, neste caso – à concepção e à crença em uma qualidade primária, objetiva e real, da extensão dos corpos externos a mim.¹³²

Por sua vez, qualidades secundárias são aquelas das quais nossos sentidos nos dão apenas noções “obscuras e relativas”. Um exemplo disso são as cores. Trata-se de um poder ou virtude dos corpos físicos que, sob condições adequadas (luz), afeta nosso aparelho visual, produzindo uma aparência (sensação) de cor, de um modo cuja causa é desconhecida para nós {Reid [1785] (1997, p. 87, 9-16)}. Outro exemplo de qualidade secundária é o cheiro. Quando eu sinto o cheiro de uma rosa, sou incapaz de conhecer diretamente essa qualidade, senão por meio de um “eflúvio” que, sendo liberado pela rosa no ar, é captado por meus órgãos olfativos. Em outras palavras, as qualidades secundárias, ao contrário das primárias, não são conhecidas diretamente, pelo que são em si mesmas, mas apenas relativamente a outras propriedades e relações.

De acordo com Locke (EHU livro II, cap, viii, sec. 15-23), as qualidades secundárias (cor, som, sabor, aroma, calor e frio) seriam puras potências corpóreas, ou seja, capacidades de os corpos produzirem certas sensações em nós. Porém, nada haveria nestas sensações que se assemelhasse às reais propriedades dos corpos, ao contrário das qualidades primárias, que – de acordo com Locke, mas não segundo Berkeley e Hume – guardariam legítimas semelhanças com as reais qualidades corpóreas. O ataque a essa doutrina lockeana

¹³² Mais pormenores sobre o processo de formação de crenças perceptuais em Reid serão fornecidos na Seção 4.7.3 deste capítulo.

da semelhança entre qualidades primárias e qualidades corpóreas desempenhará um papel destacado na crítica reidiana ao sistema ideal.

Retomemos, portanto, a crítica de Reid ao sistema ideal. Ele começa por afirmar [Reid [1785] (1997, p. 69, 37-39) o seguinte: “A existência de nossas concepções de extensão, figura e movimento, posto que não sejam idéias de sensação nem de reflexão [como pretendia Locke] derruba todo o sistema ideal.” Tais concepções não são “idéias de sensação nem de reflexão”, simplesmente porque não são idéias (imagens) de coisa alguma. Isso pode ser constatado por *reflexão introspectiva*, ou seja uma prática sistemática de o sujeito dirigir sua atenção às sensações e raciocinar sobre elas, buscando desvendar-lhes a natureza e as relações ¹³³.

Dito isso, nosso autor (*idem, ibidem*, p. 70, 16-17) propõe o seguinte *experimentum crucis* para testar a solidez do sistema ideal: caso se puder provar que as qualidades corpóreas da extensão, da figura e do movimento (individualmente ou em conjunto) sejam idéias de sensação, ou caso se mostre alguma semelhança entre aquelas três e qualquer sensação, então o sistema ideal poderá se sustentar. Do contrário, ele desabarará por não encontrar apoio em suas próprias fundações. Sob esta perspectiva, a situação do sistema ideal não é sólida, porque a reflexão introspectiva revela duas coisas.

- a) Que minhas concepções de extensão, figura, movimento e outras qualidades primárias NÃO são idéias (representações imagéticas) de qualquer espécie (nem de sensação, nem de reflexão). Se há tais imagens, então elas não provêm dos sentidos.
- b) Que minhas sensações relativas àquelas qualidades primárias NÃO se assemelham absolutamente às correspondentes qualidades corpóreas.

A título de explicação de (a) e (b) acima, se aceitarmos que as qualidades primárias dos corpos são aquelas das quais o sujeito pode ter noções claras, distintas e diretas, tal como Reid supõe, então teremos de aceitar pelo menos a possibilidade de a reflexão introspectiva revelar claramente ao sujeito a natureza das sensações associadas a essas qualidades primárias. Ora, é exatamente essa natureza que Reid pretende ter descoberto por meio de sua reflexão introspectiva, a qual lhe permite afirmar com certeza que as sensações de extensão, figura, movimento etc. não são imagens e, portanto, não são idéias, tal como

¹³³ Sobre o conceito de reflexão introspectiva, cuja descoberta Reid atribui a Descartes, *vide* Seção 4.7.1. Trata-se do principal procedimento metodológico de Reid para investigar a natureza e o funcionamento da mente humana, bem como para criticar o sistema ideal e, a partir desta crítica, construir a sua teoria dos poderes intelectuais do homem.

concebidas pelo sistema ideal. Além disso, ao conhecer de forma clara, direta e distinta tanto as minhas sensações de extensão, figura, movimento etc. quanto as correspondentes qualidades (primárias), posso, mediante reflexão, verificar com certeza que não há semelhança entre aquelas sensações e estas qualidades. Senão, vejamos: qualidades são objetivas, sensações são subjetivas; qualidades são relativamente permanentes, sensações são essencialmente passageiras; qualidades são processos físicos, sensações são processos mentais etc. Tudo isso eu posso saber refletindo sobre o que observo a partir das qualidades primárias dos objetos e das minhas sensações correspondentes a essas qualidades.

Segundo Reid, nenhum dos defensores da doutrina moderna das idéias argumenta consistentemente em favor da tese da identificação de nossas sensações com imagens de algum tipo. O sistema de Hume, sempre um exemplo paradigmático, não oferece qualquer argumento nesse sentido. Contudo, Hume {THN II, sec. XII, parte I [*apud* Reid (1855, p. 135)]} propôs o seguinte argumento contra a possibilidade de nós percebermos objetos imediatamente. “A filosofia nos ensina, segundo ele, que nada pode estar presente à mente, salvo uma imagem [impressão ou idéia], e que os sentidos são apenas as vias pelas quais as imagens das coisas são recebidas”, de modo que não há intercuro imediato entre a mente e o objeto. Assim, continua o argumento de Hume, uma mesa que me parece menor à medida que me afasto dela, não pode ser a mesa real, que permanece do mesmo tamanho, independentemente da distância entre mim e ela. Logo, o que eu percebo não é a mesa em si, mas a sua imagem. O que há em minha mente, portanto, são apenas imagens (impressões e idéias, na terminologia de Hume) de coisas que o vulgo acredita terem uma existência real fora de minha mente. Essa crença vulgar não seria de forma alguma justificada.

O supracitado argumento de Hume contra a possibilidade de nós percebermos objetos imediatamente, não fica sem uma resposta direta da parte de Reid. Ele levanta as seguintes objeções contra Hume [Reid (1855, p. 136)].

- a) Enquanto o senso comum e os nossos sentidos exigem, pela força de sua própria autoridade, a nossa anuência aos seus princípios, a filosofia não tem este privilégio. Autoridade por autoridade, a filosofia deve obediência ao senso comum. E o senso comum me diz que, quando percebo uma mesa (para permanecer no exemplo de Hume), percebo um objeto, não a sua idéia, imagem, ou impressão. Em suma, de acordo com o senso comum, nós percebemos os objetos externos imediatamente. Portanto, se há conflito patente entre o que “nos ensina a filosofia” – a autoridade dos filósofos que

Hume aceita sem discutir – e o que nos ensina o senso comum, então devemos anuir ao senso comum.¹³⁴

- b) Com sua proverbial ironia, Reid taxa de absurda a afirmação de que os sentidos são apenas as vias pelas quais as imagens das coisas são recebidas. Por acaso os ouvidos são vias por onde entram as “imagens dos sons”? O nariz é acaso alguma via por onde entram as “imagens dos cheiros”? Ora, “imagem” quer dizer uma representação pictórica de algo. Salvo a visão, outros sentidos não são passíveis de veiculação de imagens. Por esta razão, é absurdo falar-se de “imagens de cheiros”, “imagens de sons”, “imagens de sensações térmicas” etc.
- c) O argumento humeano baseado na distinção entre a mesa aparente e a mesa real tem de ser abordado a partir de uma distinção familiar às ciências matemáticas – a distinção entre a *magnitude aparente* e a *magnitude real*. A magnitude aparente de um objeto, assim como sua extensão e figura aparentes, é perceptível tão-somente com a visão, ao passo que a magnitude real é perceptível com o tato. O fenômeno de a mesa me parecer menor na medida em que eu me afasto dela pode ser explicado por certas relações bem estabelecidas pela óptica geométrica, entre as magnitudes aparente (visível) e real (tangível) da mesa. Para explicar este fenômeno, não há necessidade, absolutamente, de se lançar mão da noção de idéia, no sentido humeano. Para Reid (1855, p. 139), o argumento de Hume é falacioso por confundir ambas as magnitudes.

A tudo o que já foi dito, Reid acrescenta que a conclusão do raciocínio de Hume e outros filósofos do sistema ideal – conclusão que nega o estatuto de qualidade objetiva real às qualidades secundárias dos corpos – é declarada falsa pela própria filosofia [ciência] natural, que pressupõe a existência de certas propriedades na matéria. Por exemplo, as chamadas “propriedades ocultas” da matéria, como a inércia, a gravidade e – eu acrescento por minha conta – o eletromagnetismo, que só viria a ser descoberto no século XIX. Logo, a correção do argumento do sistema ideal exige que se reveja a hipótese fundamental de que a mente receba as imagens das coisas externas por meio dos sentidos.

O argumento corrigido ficaria assim: se as qualidades dos corpos fossem conhecidas tão-somente por meio de sensações que fossem imagens daquelas qualidades,

¹³⁴ A faculdade da concepção, por meio da qual “apreendemos mentalmente” objetos (faculdade da qual se falará na Seção 4.7.3.1), atesta a possibilidade de haver intercurso entre nossas mentes e os objetos externos. Porém, não se pode dizer que esse intercurso seja um tipo de causalidade objeto → mente, sendo sua natureza basicamente inexplicada.

então o gosto, o cheiro, o som, a cor e o calor (frio) não seriam qualidades reais dos corpos – isto é, seriam apenas “impressões e idéias”, como pretende o sistema ideal (versão de Hume), porque o gosto, o cheiro, o som etc. não podem absolutamente ser veiculados por imagens. Mas estas são qualidades reais dos corpos [como, inclusive, o atesta não apenas o senso comum, mas também a filosofia natural]; logo, as qualidades dos corpos não nos são conhecidas por meio de sensações-imagens dessas qualidades.¹³⁵

4.7. A Construção do Sistema Reidiano dos Poderes da Mente

4.7.1. O método da reflexão introspectiva.

Uma “reflexão atenta sobre as operações de nossa própria mente é o único meio de progredir no conhecimento desta”, afirma Reid (1855, p. 74), ao anunciar sua principal tática metodológica para se prover de elementos críticos ao sistema ideal e para construir, passo a passo, o seu próprio sistema teórico sobre a mente humana. No que se segue, caracterizaremos em geral o método da reflexão introspectiva, daremos exemplos de uso do mesmo e mostraremos como este método foi usado na construção do sistema reidiano do “poderes intelectuais do ser humano”.¹³⁶

O método da reflexão introspectiva é mencionado em várias oportunidades na obra de Reid. Em uma dessas {Sinopse de IHM [MS 2131/2/III/1,1 (p. 258)]}, ele o descreve assim: “Quando apresento um objeto a qualquer um de meus sentidos, a fim de atentar para a impressão feita em minha mente, tento separar meus pensamentos de qualquer coisa externa, voltar-me interiormente para eles e considerar puramente aquilo que sinto”. Por conseguinte, a reflexão introspectiva consiste, essencialmente, em um direcionar voluntário da atenção para

¹³⁵ Como a filosofia natural “prova” que, por exemplo, o gosto é uma qualidade objetiva de um pêssego? Simplesmente constatando uma conexão nomológica entre aquela qualidade que chamamos de “gosto de pêssego” – e que, na linguagem comum, não se diferencia da sensação do gosto do pêssego – e outras propriedades químicas do pêssego. O mesmo poderia ser afirmado, *mutatis mutandis*, de outras qualidades corpóreas.

¹³⁶ Antes, porém, duas observações: A) Quando Reid fala de “reflexão atenta” sobre as operações de nossas mentes, ele também se refere, com frequência, ao estudo da linguagem e do curso das ações (e pensamentos) humanas, como meios de se obter conhecimento sobre a mente. Esses meios já foram analisados nas seções 4.4.2 e 4.4.4, respectivamente. A presente seção será dedicada tão-somente ao aspecto *introspectivo* da reflexão sobre a mente. B) Reid não pretende, absolutamente, ter sido o criador do método da reflexão introspectiva, mérito que este autor [Reid (1855, p. 74)] atribui a Descartes. O filósofo francês teria tido o mérito de lançar os fundamentos da filosofia da mente e de colocar essa disciplina no único caminho seguro para o progresso.

as sensações e da aplicação do raciocínio sobre o que se revelar à consciência, a partir daquele ato introspectivo. Seguindo este método, poder-se-ia “saber perfeitamente o que são as minhas sensações”, bem como formar juízos corretos sobre as nossas operações mentais em geral.

Reid [*apud* Lehrer (1989, p. 20)] defende que a reflexão introspectiva nos revele que a existência de nossos estados mentais (sobretudo as sensações) e a existência das qualidades dos objetos externos sejam resultados de nossas faculdades naturais. Assim, ao pressionar minha mão sobre esta mesa, tenho determinada sensação de tato, a qual me sugere imediatamente a presença de um objeto duro, sem qualquer raciocínio ou comparação de idéias (para lembrar um critério caro ao sistema ideal). Uma reflexão detida sobre essa experiência me revela então uma diferença fundamental entre a dureza da mesa – uma qualidade objetiva e real da mesa – e a sensação de que estou consciente ao pressionar a mesa. A dita sensação é subjetiva, ou seja, só existe em um sujeito (eu) e enquanto é sentida, ao contrário do caráter duradouro da qualidade objetiva à qual aquela sensação se associa.

Do que foi dito até aqui, depreende-se que a reflexão introspectiva não consiste numa experiência ou observação pura, posto que exige uma atenção raciocinada sobre as sensações do sujeito. Ademais, a dita reflexão não se confunde com a mera consciência acerca de ações e operações mentais; antes, trata-se de uma observação atenta e voluntária destas, ao contrário da consciência, que é involuntária e descontínua, “mudando a cada pensamento”.

O trabalho de reflexão introspectiva tem de se livrar de todos os preconceitos da educação, da opinião corrente, e até da filosofia [ou, quem sabe, principalmente desta], a fim de descobrir os princípios simples e originais de operação da mente. É por isso que Reid (1855, p. 26) afirma que seu método é produto de um hábito que, para atingir os mais elevados graus, exige muito esforço.

Como vimos na Seção 4.6, é o método da reflexão introspectiva que, segundo Reid, permitiu-lhe saber que suas concepções de extensão, figura, movimento e outras qualidades primárias não são idéias, e que suas sensações relativas àquelas qualidades primárias não se assemelham absolutamente às correspondentes qualidades corpóreas. Como vimos naquela seção, essas descobertas desempenharam um papel central nos argumentos de Reid contra o sistema ideal. Foi isso que permitiu ao nosso autor afirmar que o sistema ideal não passa no *experimentum crucis* proposto em Reid [1785] (1997, p. 70, 16-17). Mas a reflexão introspectiva também lhe permitiu dar um passo adiante: começar a elaborar, de forma original, o seu sistema teórico para explicar o funcionamento da mente humana.

Em linhas gerais, o sistema de Reid baseia-se em parte numa concepção acerca do processo de formação de crenças sobre o mundo exterior, a partir das sensações do sujeito, processo este que obedece a leis ou princípios naturais da constituição humana.¹³⁷ Em outras palavras, o resultado da reflexão introspectiva sobre a percepção revela-nos que a percepção de um objeto acarreta simultaneamente: a) uma concepção ou noção do objeto percebido; b) uma convicção irresistível na presença do objeto percebido; e c) uma crença na existência presente do objeto percebido. Grande parte do trabalho de Reid na construção do seu sistema dos poderes intelectuais do ser humano consiste em articular, de modo coerente, essa relação de “acarretamento” entre as sensações do sujeito e suas concepções e crenças sobre objetos do mundo exterior. Isso será feito a partir da próxima seção.

4.7.2. A semiótica da percepção

A principal caracterização dada por Reid [1785] (1997, p. 177, 14-18) ao processo “sensações → crenças” é a de este ser essencialmente uma relação de *simbolização* ou de *sinalização*. Em geral, a partir da sensação, passa-se imediatamente à concepção e à crença na existência do objeto da percepção, por meio de uma relação em que as sensações são *sinais* dos objetos da percepção.

Em termos gerais, um sinal é algo cujo conhecimento “aponta” para outra coisa. É um ente cuja aparição para o sujeito indica a este a existência ou a presença de outra(s) entidade(s) ou realidade(s). Segundo essa definição, na tradição platônica, por exemplo, todas as coisas existentes no mundo sensível seriam sinais, posto que apontassem ou se referissem às suas respectivas idéias ou formas. Outro campo de aplicação muito comum ao conceito de sinal é o estudo da linguagem. De fato, sinais e linguagem têm muito a ver entre si. Não é raro que se tente definir uma linguagem como um conjunto de sinais. Deste ponto de vista, é possível dizer que, para Reid, a percepção sensorial – notadamente as percepções ditas originais (*vide* este conceito mais à frente no texto) – é parte de uma linguagem natural.

¹³⁷ Na verdade, o sistema de Reid é muito mais amplo que isso, como testemunha o extenso conteúdo dos *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Engloba também processos formadores de concepções (apreensões simples de conceitos ou noções), juízos em geral, crenças de memória, raciocínios, abstrações e gosto estético. Entretanto, o foco deste capítulo recai apenas sobre a percepção sensorial, dada a enorme importância atribuída por Reid a essa faculdade, e dada a importância estratégica que a percepção desempenha na avaliação comparativa do sistema de Reid com a abordagem das práticas doxásticas de Alston (objetivo central desta tese).

Do ponto de vista da atual discussão sobre o papel da sensação do sujeito na formação de suas crenças sobre o mundo exterior, na obra de Reid, importa rever o conceito de *senal natural*. De acordo com este autor, na economia da linguagem natural, tomam-se as sensações como signos (sinais) e as qualidades objetivas dos corpos como significados.¹³⁸ Com o exercício de sua percepção sensorial, desde a infância, o indivíduo adquire o hábito de “passar automaticamente” das sensações para as qualidades, de modo a designar, com termos e expressões da linguagem, apenas as qualidades.¹³⁹ Por exemplo, estamos tão acostumados a usar a sensação de dureza como um sinal indicativo da correspondente qualidade objetiva (real), que tal sensação dificilmente – isto é, só quando nos causa desconforto ou dor – é objeto de nossos pensamentos, e tampouco lhe damos um nome específico.

Reid [1785] (1997, p. 43, 8-28) sustenta que, em todas as línguas, há certa ambigüidade nos nomes de todos os cheiros, gostos e sons. Em linguagem comum, esses nomes raramente são usados para designar as correspondentes sensações; ao invés disso, na maioria das vezes – quando as sensações não são muito vívidas – os nomes de cheiros, gostos e sons são usados para indicar as qualidades externas associadas às correspondentes sensações. Nesse caso, damos nomes às coisas simbolizadas pelas sensações e tendemos a confundir estas com aquelas sob o mesmo nome. Entretanto, quando as sensações são bastante fortes e vívidas, de modo a nos proporcionar grande prazer ou desconforto, nós somos naturalmente compelidos a dirigir a atenção para a sensação mesma e a lhe dar nomes específicos.

Um exemplo muito citado por Reid a este respeito é o da expressão “cheiro da rosa”. Esta designa tanto a sensação na mente quanto a qualidade percebida na rosa. A sensação de cheiro de rosa é ocasionada em minha mente por certa qualidade na rosa, que também recebe o nome de “cheiro de rosa”, não porque se assemelhe àquela sensação, mas porque aparece sempre associada espaço-temporalmente à dita sensação. A ambigüidade semântica que se atribui à expressão “cheiro de rosa” também vale para expressões relativas a outros pares de sensação-percepção, envolvendo sabores, sons, e calor/frio. Em todas essas

¹³⁸ Diferentemente de certos adeptos do sistema ideal (Locke, por exemplo), neste caso, o sinal natural em Reid é a sensação mesma, não uma idéia ou imagem desta.

¹³⁹ Uma notável exceção a esta regra parece ser a sinalização da qualidade objetiva de uma cor por uma sensação de cor. Segundo Reid [1785] (1997, p. 86, 1-5), a linguagem comum faz a distinção entre a qualidade objetiva da cor e a sua aparência ao olho do observador. Isso talvez se explique pelo fato de as sensações subjetivas das cores dependerem muito das variadas condições físicas do ambiente (condições do ar, luminosidade etc.), de modo que o indivíduo, desde muito cedo, aprenda a distinguir aquelas sensações das “cores reais” dos objetos.

áreas, as sensações na mente são os sinais; as qualidades percebidas (atributos reais dos objetos) são as coisas significadas.

Outra que parece ser uma “lei geral da economia dos sinais naturais” é o fato de não se encontrar qualquer similitude entre os sinais e as coisas significadas (nesse aspecto, os sinais naturais e os artificiais são parecidos). Tampouco há qualquer relação necessária entre o sinal natural e a coisa indicada por ele.

Voltemos ao ilustrativo exemplo da dureza, a fim de entendermos a relação entre as leis da semiótica reidiana com a construção do seu sistema da mente. Como é possível conceber-se clara e distintamente a dureza nos corpos, se a única via de acesso a esta qualidade é uma sensação que em nada se lhe assemelha? A resposta {cf. Reid [1785] (1997, p. 58, 22-26)} é que, por um princípio original na constituição humana, “certa sensação de toque tanto sugere à mente a concepção de dureza, quanto gera a crença (...) de que essa sensação é um sinal natural de dureza” (grifos meus). Como a citação anterior deixa explícito, Reid [1785] (1997, p. 38, 3-10) utiliza o termo “sugestão” para designar “o poder da mente ao qual devemos muitas de nossas noções simples, que não são idéias nem impressões, assim como muitos princípios originais de crença”. Por exemplo, certo tipo de som sugere imediatamente à mente um carro passando na rua; o som não apenas produz a imaginação, mas também a crença de que há um carro passando. Outro exemplo de sugestão natural seria a sugestão proveniente das sensações e pensamentos que formam, no sujeito, a noção de mente, bem como a crença na existência da mente. Seria também por um tipo de sugestão natural que nós seríamos levados a conceber a noção de causa, a partir da constatação de qualquer movimento na natureza.

Logo, Reid assume a existência de uma capacidade inata no ser humano de tomar certas sensações como sinais indicativos da presença de certas qualidades corpóreas. Isso significa uma capacidade simultânea de o sujeito conceber as ditas qualidades – isto é, apreender, de modo intuitivo e simples, suas noções – e de formar ou gerar uma crença acerca do objeto a que se atribuem tais qualidades. “Leis naturais”, “leis da natureza humana”, “leis da constituição humana”, “primeiros princípios do senso comum” etc. – todas estas são expressões usadas por Reid para se referir à mencionada capacidade inata de formação de crenças sobre os objetos externos à percepção, a partir da sinalização promovida pelas sensações do sujeito. Contudo, a caracterização das sensações na categoria abrangente de

“sinais naturais” não deve esconder a variedade destes sinais. Há diferentes classes de sinais naturais, listadas por Reid [1785] (1997, p. 59-60) da seguinte forma.

- a) A primeira classe de sinais naturais é aquela cuja conexão natural entre o sinal e a coisa é descoberta pela experiência. Por exemplo, a fumaça é sinal de fogo; disso sabemos por experiência.
- b) À segunda classe de sinais naturais pertencem aqueles estabelecidos por natureza e descobertos em nós por um princípio natural, sem o concurso da experiência ou do raciocínio. A esta classe, pertencem os sinais da linguagem natural da humanidade, sinais que expressam pensamentos, propósitos e desejos humanos. Por exemplo, gestos e expressões corporais espontâneas de amor, alegria, tristeza, raiva etc.
- c) A terceira classe de sinais naturais é a dos que nos sugerem a concepção ou a noção da coisa significada, em virtude de certos princípios do senso comum. A esta classe, pertence a conexão entre nossas sensações e a noção de mente, ou seja, a consciência de nossas sensações gera em nós, direta e inevitavelmente, a concepção de uma mente (um “eu”, um *self*).

A classificação dos sinais naturais sugere diferentes formas de atualização da capacidade humana de significar. Ou seja, há diversas maneiras pelas quais o sujeito conecta certos sinais às coisas significadas. Em particular, há vários modos pelos quais as sensações são associadas aos objetos externos, sendo que, em pelo menos um desses modos, o papel da experiência é crucial.

O mencionado papel da experiência é importante para que se entenda a distinção entre a capacidade natural inata do ser humano em sinalizar qualidades corpóreas via sensações, e o ato subjetivo de interpretar os ditos sinais naturais. Somente no ato de interpretação, em que intervém a experiência, podem ocorrer erros. O estudo dos erros de interpretação dos sinais naturais é especialmente instrutivo sobre o modo como Reid concebe o processo de formação de crenças perceptuais.

A mesma aparência ao olho, em circunstâncias várias, indica coisas diferentes. Sendo tais circunstâncias desconhecidas ou nebulosas, a interpretação dos sinais não será unívoca. Quando nos enganamos em relação a tais circunstâncias, nós atribuímos uma significação equivocada aos sinais perceptuais. Além disso, às vezes, nós interpretamos mal os sinais constituídos por essas aparências devido ao desconhecimento das leis naturais

subjacentes a qualquer elemento do processo perceptivo. Quando ocorrem erros de interpretação desse tipo, formam-se crenças perceptuais falsas.

A diferença entre a capacidade inata de o sujeito sinalizar as qualidades corpóreas a partir de suas sensações, por um lado, e a interpretação que o sujeito faz de certos sinais sensoriais, por outro, pode ser adicionalmente esclarecida por meio da distinção entre as percepções originais e adquiridas. De acordo com Reid (1855, p. 191), fatores inatos (originais) e adquiridos concorrem para a formação de crenças perceptuais. Percepções ditas “originais” são aquelas que não necessitam de aprendizado ou experiência prévia, ao contrário das “adquiridas”, que constituem a maior parte de nossas percepções. A sensação correspondente ao cheiro de uma rosa, por exemplo, é original. Mas a percepção de que a rosa é que tem aquela qualidade sinalizada pela sensação, essa é adquirida. A percepção de que tenho nas mãos algo duro, esférico e liso é original; mas é adquirida a percepção de que o que tenho nas mãos é uma bola de bilhar.

Na percepção original, a formação da crença perceptual não se dá em virtude de raciocínio nem de experiência, mas como efeito imediato da constituição do sujeito. Nesse caso, a certa sensação na mente, se segue imediatamente uma concepção e uma crença acerca do objeto da percepção, ainda que os referidos objeto e sensação não guardem entre si qualquer relação de semelhança. Trata-se mais propriamente de uma relação de sinalização (simbolização ou significação), que se estabelece entre a sensação e o objeto. Na percepção adquirida, por sua vez, o sinal pode ser uma sensação ou algo percebido originalmente. O essencial, neste caso, é que a coisa significada tenha a conexão com seu signo correspondente dada por aprendizado ou experiência (não necessariamente por inferência).

A distinção entre percepções originais e adquiridas, no entanto, não indica que, na prática, sempre seja possível separar-se umas de outras. Por exemplo, pode-se aprender a reconhecer, com um sentido, uma qualidade que tenha sido originalmente percebida com outro(s), desde que se ache uma conexão entre os objetos dos diferentes sentidos envolvidos, de forma que as percepções originais de um sentido transformem-se em sinais para o(s) outro(s). Por exemplo, o hábito de associar certo padrão visual a objetos esféricos – para o que certamente contribui o tato – é o que me faz passar a tomar automaticamente tal padrão por um sinal de um objeto esférico. Se esse padrão for imitado – por exemplo, num holograma –, poderei concluir erradamente estar diante de uma esfera, não porque meus sentidos me dêem um falso testemunho disso, mas porque eu esteja acostumado a associar tal

padrão de aparência visual à presença real de um objeto esférico. Neste caso, um julgamento errado das circunstâncias particulares da percepção em pauta me levaria a concluir precipitadamente que eu estivesse diante de um objeto esférico. Portanto, tratar-se-ia de um erro de percepção adquirida, não propriamente de uma falácia dos sentidos.

4.7.3. O papel das crenças

A apresentação da teoria reidiana dos sinais, feita na seção anterior, serve como uma introdução para a exposição da teoria de Reid acerca da formação das crenças. Para este autor, as crenças, máxime na percepção sensorial, não são redutíveis a impressões e idéias, mas são respostas aos sinais produzidos por certos princípios inatos. O trabalho do autor consiste em articular esses primeiros princípios e em explicar como os seus sinais propiciam a formação de concepções e crenças do senso comum.

Anteriormente, vimos que Reid sustenta que nós temos uma crença natural e irresistível na existência de objetos externos. Tal crença é resultado de nossa percepção dos objetos externos, o que inclui um sinal que ocasiona o imediato surgimento de uma concepção e de uma convicção irresistível acerca das qualidades básicas do objeto externo. Mas o que significa dizer que uma concepção do objeto percebido é sinalizada por uma sensação? Para responder a isto, há que se abordar a noção reidiana acerca da *concepção*.

4.7.3.1. A concepção como poder intelectual

A noção de concepção em Reid é absolutamente fundamental para que se entenda como este autor interpreta os processos formadores de crenças no ser humano. Ao perceber um objeto, o sujeito tem, evocada (sugerida) à sua consciência, uma concepção do mesmo objeto e/ou de suas qualidades sensíveis. Mas, o que Reid quer dizer com “conceber algo”? Deixemos que ele mesmo responda {Reid [1785] (2002, p. 24-25 *passim*)}.

Conceber, imaginar e apreender são [termos] comumente usados em nossa linguagem como sinônimos e significa a mesma coisa que os lógicos chamam de apreensão simples. (...) *Conceber, imaginar e apreender*, quando tomados em sentido próprio, [são termos que] significam um ato da mente que não implica, absolutamente, crença ou juízo. É um ato mental pelo qual coisa alguma é afirmada ou negada e que, portanto, não pode ser verdadeira nem falsa. (Itálicos nossos).

Portanto, Reid entende a concepção como uma operação com que se apreende – isto é, se “pega”, “retém”, “segura” mentalmente – um objeto. A mente humana, portanto, tem

o poder de *trazer um objeto à sua presença*, sem necessariamente formar um conceito dele, tampouco uma crença ou juízo.¹⁴⁰ É importante ressaltar que, no contexto da filosofia de Reid, conceito [*concept*] e concepção [*conception*], apesar de terem a mesma raiz etimológica, têm conotações bem diferentes. Para este autor, conceber um objeto externo é apreender simplesmente esse objeto; nada tem a ver com “formar um conceito” desse objeto, tampouco – como se poderia pensar em termos kantianos – com “aplicar uma regra” de modo a “constituir o objeto” a partir da “organização” da experiência fenomênica multifacetada do sujeito. Logo, é por meio da faculdade da concepção que os objetos, por assim dizer, se fazem diretamente presentes à mente. Dito de outro modo, assumindo-se um linguajar realista e pré-kantiano, é possível dizer que, para Reid, “conceber *x*” equivale a “conscientizar-se (dar-se conta) diretamente (não-conceitualmente) de *x*”.¹⁴¹

Para o nosso autor, é impossível formar crenças sobre qualquer coisa sem uma concepção prévia dessa coisa. “Mesmo a menor crença não pode existir sem concepção. Quem acredita tem de ter alguma concepção do que acredita”, afirma Reid [1785] (2002, p. 295, 29-30). Por conseguinte, a concepção é uma operação mental básica para a formação de quaisquer crenças, sob quaisquer processos formadores de crenças. Assim, na percepção sensorial, não é possível formar crenças sobre um objeto sem uma concepção desse objeto. Na memória, não é possível lembrar-se de algo, se não se tiver uma concepção prévia da coisa a ser lembrada. Tampouco se poderia raciocinar sobre algo de que não se tem concepção alguma. E assim por diante.

Reid acredita que cada operação mental inata (percepção, memória, razão, consciência moral etc.) produza não apenas seus juízos característicos, mas também suas próprias concepções básicas (exemplo: premissas, conclusão, dever, justiça etc.). Por exemplo, concepções acerca dos objetos externos e de suas respectivas qualidades

¹⁴⁰ Na sequência da passagem citada, Reid (*idem, ibidem* p. 25) esclarece adicionalmente que, além de “apreensão simples”, há mais um significado autorizado pelo costume, na linguagem comum, para o termo “conceber”: trata-se de “expressar uma opinião de forma modesta e polida”, sobretudo num contexto em que um falante bem educado tenha de discordar de seu interlocutor. Assim, ao invés de se afirmar categoricamente que ‘isto é assim ou assado’ – o que poderia soar arrogante ou dogmático – é costume dizer-se “eu concebo (entendo, julgo etc.) isto desta forma”. Ainda que, numa análise abrangente das operações da mente, este sentido tenha de ser cuidadosamente distinguido do primeiro, no contexto da atual discussão, importa salientar apenas o sentido de “conceber” como “apreender simplesmente”.

¹⁴¹ Com este entendimento, concordam, por exemplo, William Alston (1989b, p. 43-44) e Wolterstorff (2001, p. 9-12). Este último inclusive nos alerta para os inconvenientes de uma leitura teleológica de Reid, na qual muitas vezes se cai ao interpretar os conceitos reidianos com base em Kant, autor posterior a Reid.

(percepção); de eventos passados (memória), do sujeito do pensamento (consciência); das nossas obrigações e deveres (consciência moral) etc. provêm de primeiros princípios inatos, segundo Reid [*apud* Lehrer (1989, p. 20)]. Um indicador confiável do caráter inato desses primeiros princípios seria o caráter irresistível e universal das concepções e crenças geradas pela operação das mencionadas faculdades (percepção, memória, consciência etc.).

4.7.3.2. A noção de crença

Para o autor em tela, nós, seres humanos, não podemos viver sem formar crenças. A fim de ressaltar a importância das crenças para nós, Reid (1855, p. 183) faz a seguinte comparação: “assim como a fé nas coisas divinas é considerada a principal fonte da vida de um cristão, a crença em geral é a principal fonte da vida de um homem”. Mas, o que é uma crença para Reid, e como sua concepção acerca das crenças humanas se diferencia daquilo que os adeptos da doutrina das idéias, notadamente Hume, entendiam por “crença”?

O primeiro aspecto a se destacar na concepção reidiana sobre as crenças é o caráter não-definível destas, sobretudo do ponto de vista lógico. A crença que acompanha uma operação mental original, por exemplo, não pode ser definida por homem algum. A palavra “crença”, assim como quaisquer palavras referentes a operações simples da mente, não é passível de definição lógica, sendo perfeitamente inteligível ao homem de senso comum. Portanto, em certo sentido, a crença se trata de uma noção primitiva, isto é, não-derivável de outras noções.

As crenças que acompanham a sensação, por exemplo, resultam de atos mentais simples e indefiníveis {cf. Reid [1785] (1997, p. 30, 9-10)}. Tais atos não poderiam se tornar inteligíveis – mediante análise, definição ou explicação – por quem jamais tivesse tido aquelas faculdades, tampouco uma definição pode torná-los mais claros para quem já as possui. A sensação nos leva inevitavelmente a crer na existência presente da coisa; a lembrança da sensação nos leva a crer na existência passada da coisa; e a imaginação, em princípio, não nos compele a qualquer crença. Isso é da natureza mesma dessas operações da mente e nenhuma explicação ulterior se lhes pode ser dada.

O que se disse sobre a crença se aplica também a palavras como “assentimento” e “convicção”, para as quais não é possível dar uma definição lógica, por significarem operações mentais perfeitamente simples e *sui generis* [cf. Reid (1855, p. 181)]. Neste caso, são operações mentais intimamente associadas às crenças. Além disso, são palavras

perfeitamente inteligíveis em linguagem comum. Todo homem de senso comum entende, por exemplo, que *a crença tem de ter um objeto*. Quem acredita, acredita em alguma coisa. Qualquer um é capaz de entender também que uma crença é sempre expressa por uma proposição que afirma ou nega algo.

Com a maneira como concebe as crenças, nosso autor se contrapõe à teoria moderna das idéias, entre cujas teses principais destaca-se a de que “a sensação, a memória, a crença e a imaginação, quando têm o mesmo objeto, são tão-somente distintos graus de força e de vivacidade da idéia” (*Idem, ibidem*, p. 30, 15-18). Reid reage a esta tese de três maneiras.

- a) Oferece um exemplo que pretende ilustrar a falta de clareza da concepção de crença como “grau de vivacidade de uma idéia”. Suponha que o conteúdo de uma crença seja a existência de vida depois da morte. De acordo com a tese mencionada, alguém que creia firmemente nisso terá uma idéia forte e viva disso; por sua vez, alguém que seja agnóstico quanto ao referido conteúdo terá uma idéia fraca e tênue. E quanto àquele que nega firmemente que não há vida após a morte? “Fico sem saber se sua idéia é débil ou viva (...)”, objeta Reid [1785] (1997, p. 30, 18-23).
- b) Ressalta a sua discordância em relação ao senso comum. Para Reid [1785] (1997, p. 30, 38-39), a tese de que a crença, a sensação, a memória etc. diferem entre si apenas em grau, e não em tipo, choca-se frontalmente contra o senso comum.
- c) Apela ao método da reflexão introspectiva. Assim, quando atento para minhas sensações, percebo que as crenças formadas a partir delas não são “idéias” de espécie alguma – muito menos idéias com certo “grau de vivacidade” –, tampouco são produto de acordo ou desacordo entre idéias {Reid [1785] (1997, p. 215, 14-24)}.

4.7.3.3. Crenças básicas

Parece ser impossível traçar a origem de muitas de nossas crenças, principalmente certas crenças que desempenham um papel fundamental no discurso. Como o ser humano chegou a crer irresistivelmente que não pode haver pensamento sem um ser que pensa? Como chegamos a crer que nós somos diferentes de nossas idéias e impressões? Essas crenças fundamentais estão inextricavelmente entretecidas na constituição original de todas as línguas, em qualquer tempo e lugar. Por isso, parece ser impossível traçar com precisão a sua origem. Por motivo semelhante, parece ser impossível a um indivíduo descobrir a origem da crença em sua própria existência, da crença na existência das coisas que o circundam, em seu

ambiente físico.¹⁴² Parece, portanto, que crenças assim precedem qualquer raciocínio, experiência e aprendizado. Todos nós, invariavelmente, desde que possamos nos lembrar, a partir de nosso pensamento e sensação, cremos em nossa própria existência, na existência dos outros e na existência do mundo.¹⁴³

Em especial, crenças ou juízos naturais da percepção [isto é, aquelas implicadas pelas sensações] são tanto elementos constitutivos básicos do entendimento humano quanto as concepções ou apreensões simples. Concepções e crenças naturais da percepção têm elevada importância prática em nossas vidas e todo o nosso raciocínio tem de se basear nessas noções simples e juízos. A esse respeito, Reid (1855, p. 169) defende que a existência da matéria, contra Berkeley e Hume, é uma crença originada pela constituição humana [assim como a crença na existência da mente, o sujeito necessário de toda sensação, sentimento, pensamento etc.], e que está presente na estrutura de todas as línguas. Trata-se, portanto, de um princípio constitutivo do entendimento comum da humanidade.

4.7.3.4. Crenças perceptuais básicas e o raciocínio

Já foi dito que, para Reid [1785] (1997, p. 177, 35-39), há três maneiras pelas quais a mente passa da aparência de um sinal natural para a concepção e a crença acerca da coisa significada: a) pelos princípios originais de nossa constituição; b) pelo costume (experiência); e c) por inferência. Nossas percepções originais obtêm-se pela primeira das três maneiras citadas; nossas percepções adquiridas, pela segunda; e tudo aquilo que a razão descobre acerca do curso da natureza, obtém-se por meio do raciocínio.

¹⁴² Reid [1785] (1997, p. 36, 36-39) adiciona ao rol dessas crenças fundamentais do senso comum as crenças derivadas de operações aritméticas simples, como “ $1 + 1 = 2$ ”. Não obstante, parece-me que o alto grau de “enraizamento” psicossocial, a originalidade e a pré-reflexividade de crenças acerca de minha própria existência e de crenças na existência do mundo exterior não se comparam aos motivos pelos quais tenho dificuldade de descobrir a origem de minhas crenças em sentenças aritméticas simples, tais como “ $1 + 1 = 2$ ”. Por mais evidente que uma sentença como esta me pareça hoje em dia, não é absurdo para eu imaginar uma situação (um tempo passado, em minha primeira infância, por exemplo) na qual eu ainda não a possuísse, quanto é absurdo para eu conceber uma situação em que não acreditasse em minha existência ou na existência do mundo.

¹⁴³ É claro que, do ponto de vista lógico, crenças tais como “há uma mente”, “minha mente existe” e “eu existo” têm conteúdos proposicionais diferentes, isto é, afirmam coisas diferentes. Mas, será que, dos pontos de vista etiológico, genético e histórico (a formação das crenças), faria sentido separá-las? Ou seja, será que essas crenças não seriam formadas “juntas” no processo de desenvolvimento psico-linguístico do indivíduo? Talvez estas sejam perguntas para as quais Reid também diria que não se têm respostas definitivas...

A constatação do caráter não-inferencial da formação de nossas crenças perceptuais originais não significa que muitas coisas sobre os objetos da percepção não possam ser inferidas. Por exemplo, ao olhar para a lua, às vezes a percebo como uma forma circular, às vezes como uma meia-lua. Entretanto, infiro que a sua figura é realmente esférica. Este conhecimento não é produto de percepção direta, mas de um tipo particular de inferência. Neste caso, trata-se de uma percepção adquirida, assim como é adquirida a percepção que forma a crença de que um bastão reto parcialmente mergulhado em água não se dobra, como parece à primeira vista, mas permanece reto. Estes exemplos de percepções inferidas distinguem-se claramente do caso em que, ao sentir o perfume de uma flor, eu a identifico, por experiência, como um jasmim (percepção adquirida). Finalmente, quando eu pressiono minha mão direita sobre a mesa que está diante de mim, eu tenho a sensação de um objeto plano, duro e liso; com isso, forma-se em mim, imediatamente, a crença na existência de um objeto com essas qualidades. Este último exemplo é um caso de percepção original.

Percepções simples são, em algum grau, análogas a axiomas matemáticos. Não se pode provar um axioma, assim como não se pode provar uma percepção simples; todavia, ambos se impõem irresistivelmente a nós, no sentido em que não podemos deixar de formar crenças, seja na verdade dos axiomas, seja na existência dos objetos de nossas percepções simples. Assim como os axiomas são os primeiros princípios do raciocínio matemático, os primeiros princípios de qualquer raciocínio sobre a existência são as percepções simples ¹⁴⁴. Tanto em um caso quanto em outro, os primeiros princípios são fornecidos pela natureza e as faculdades de raciocínio envolvidas são parte de nossa constituição natural. Entretanto, a analogia entre crenças perceptuais e axiomas ou premissas de um argumento não vai muito longe. A razão disso é que muitos filósofos tentaram [ainda que sem sucesso, é verdade] provar ou refutar crenças perceptuais, mas, ao que se sabe, nenhum deles tentou provar axiomas. Além disso, os axiomas, tal como entendidos pelos lógicos pré-Hilbert, são verdades auto-evidentes e necessárias, coisa que não se aplica às crenças derivadas dos sentidos, as quais são, por natureza, contingentes. ¹⁴⁵

¹⁴⁴ A única exceção a esta regra parece ser a crença na existência de Deus. Sobre isso, *vide* Seção 4.4.1.

¹⁴⁵ A analogia entre os papéis da percepção simples e dos axiomas é tratada em várias passagens de Reid. *Vide*, por exemplo, Reid [1785] (1997, p. 172, 11-36) e Reid (1855, p. 186). Com a mudança do estatuto dos axiomas após Hilbert (século XIX), em que estes passaram a ser encarados simplesmente como “pontos de partida” (postulados ou princípios) de um sistema lógico (e não mais como verdades

4.7.3.5. A evidência como fundamento das crenças básicas: por que devemos confiar em nossos sentidos?

Um dos conceitos mais importantes relacionados à concepção de crença, em Reid, é o de *evidência*.

Damos o nome de evidência [*evidence*] a qualquer coisa que seja um fundamento da crença. Crer sem evidência é uma fraqueza que todos se preocupam em evitar. (...) As ocasiões comuns da vida nos levam a distinguir as evidências em diferentes tipos, aos quais se dão nomes que são bem entendidos; nomes tais como a evidência dos sentidos, a evidência da memória, a evidência da consciência, a evidência do testemunho, a evidência dos axiomas, a evidência do raciocínio. Todos os homens de entendimento comum concordam que cada um desses tipos de evidência pode fornecer bons fundamentos para as crenças, e eles geralmente concordam quanto às circunstâncias que fortalecem ou enfraquecem tais fundamentos. [Reid (1855, p. 183-184), grifos meus].

Reid (*Idem, ibidem*, p. 184) confessa não ser capaz de encontrar qualquer natureza comum aos vários tipos de evidências listados acima. “Eles me parecem concordar entre si apenas nisto: todos estão dispostos por natureza a produzirem crenças na mente humana – alguns, [produzem evidências] no mais elevado grau, a que chamamos de certeza, outros [produzem evidências] em vários graus, de acordo com as circunstâncias”.

Nas circunstâncias adequadas, as evidências dos sentidos constituem bom fundamento para uma crença. Nesse sentido, é tão razoável para nós depositarmos nossa confiança nelas, quanto nas evidências do raciocínio demonstrativo ou na evidência do testemunho alheio. As evidências dos sentidos são, antes de tudo, fontes de informações tão importantes para nossas vidas, que nós dificilmente poderíamos sobreviver sem elas. Portanto, confiar na evidência dos sentidos, da memória, da consciência, do testemunho alheio, do raciocínio etc. é uma atitude que, dada a sua importância vital para as nossas vidas, estão como que em pé de igualdade no tocante à sua qualidade como fundamentos para nossas crenças.

Baseado no que foi dito acima, Reid [1785] (1997, p. 169-170) fornece as seguintes razões para jamais tentar descartar as crenças em objetos externos.

- a) Não está sob meu poder descartar crenças sobre a existência dos objetos de minhas percepções. Aquelas acompanham estas, de modo irresistível para mim, assim como meu corpo acompanha os movimentos da Terra.

autoevidentes, cujo estatuto epistemológico é, diga-se de passagem, bastante complicado), a analogia entre os axiomas e as crenças formadas a partir da percepção simples parece se fortalecer.

- b) Mesmo se eu, de algum modo, descobrisse a falsidade dessas crenças e pudesse descartá-las, não seria prudente fazê-lo. Deixar de agir como se minhas crenças perceptuais fossem verdadeiras tornaria minha vida praticamente inviável.
- c) Durante boa parte de minha vida, e desde muito antes de ser capaz de filosofar, acreditei implicitamente nas informações que a natureza me forneceu por intermédio dos sentidos. Agora, pensando criticamente sobre o meu passado, concluo que, ao menos na maioria das vezes, não fui iludido pela natureza. Concluo também que, se não tivesse confiado em meus sentidos, não só não seria mais sábio do que sou hoje, como provavelmente já teria perecido. Ademais, “eu não seria sequer capaz de adquirir a lógica que sugere essas dúvidas céticas com relação a meus sentidos”.

Enfim, para Reid, é de bom alvitre confiar no testemunho e na autoridade do Autor de nossa natureza, de modo semelhante ao que confiamos instintivamente em nossos pais, quando éramos crianças – antes, portanto, de sabermos o que é um engano ou uma mentira. Mais tarde, refletindo sobre esse fato, concluímos que fizemos bem em acreditarmos em nossos pais, pois eles agiram de forma honesta e justa conosco, sempre visando ao nosso bem.

4.8. Considerações Finais

A teoria dos poderes intelectuais do ser humano, em Thomas Reid, é bastante complexa. É construída no contexto de um projeto filosófico específico, que tem como pano de fundo uma cosmovisão teísta e é motivado por um profundo impulso anti-cético da parte do autor. Em certo sentido, pode-se dizer que Reid se move por impulsos epistemologicamente conservadores, na medida em que procura neutralizar qualquer argumento que ponha em dúvida a verdade das crenças básicas do senso comum da humanidade. Isso, não obstante o sentido reidiano de “senso comum” se diferencie bastante daquilo que, vulgarmente, se entende hoje em dia como “senso comum”.

Como defendi ao longo deste capítulo, Reid pode ser epistemologicamente conservador, mas não adota um posicionamento dogmático em relação ao senso comum. Isso porque o nosso autor reconhece que certas disposições naturais no ser humano podem levar a comportamentos que afastem o homem da verdade. Esse reconhecimento ocorre, por exemplo, quando Reid (1855, p. 203-205) afirma que a raiz da crença falsa de que a terra permanece fixa enquanto o sol gira em torno dela é a tendência natural do ser humano de

tomar a terra como ponto fixo para julgar o movimento de todos os corpos ao alcance dos sentidos. Portanto, Reid parece diferenciar “disposições naturais para formar crenças”, “opiniões do homem comum” e “princípios do senso comum” e não nega que aquelas disposições e opiniões possam levar ao falso, ainda que os princípios do senso comum devam ser tomados como verdadeiros em geral. Além disso, Reid deve se lembrar que o senso comum, assim como qualquer outra faculdade humana, não é absolutamente infalível. Prova disso é que o mero domínio dos princípios do senso comum não é suficiente para evitar que certos costumes adquiridos no convívio social – costumes como o de fazer analogias entre a mente (seus poderes e operações) e as coisas que conhecemos por intermédio de nossos sentidos –, como exercício concreto de certas disposições naturais originais, levem a crenças falsas. Tudo isso levanta o problema da relação entre os princípios do senso comum e os nossos hábitos doxásticos radicados em tendências inatas, no âmbito da filosofia de Thomas Reid. Este é um interessante tema de pesquisa que mereceria ser aprofundado.

Sem dúvida, os principais interlocutores de Reid são os filósofos que elaboraram o que o nosso autor chama de “sistema ideal”. Na verdade, trata-se de uma grande síntese interpretativa de vários sistemas filosóficos montados, *grosso modo*, desde Descartes. Apoiando-se na hipótese fundamental de que o ser humano não percebe diretamente objetos externos, mas o faz tão-somente mediante certas “imagens representativas” destes – as idéias –, o sistema ideal se desenvolve até a sua forma mais acabada, na obra de David Hume. Raciocinando sobre aquela hipótese filosófica, este chegou à conclusão que não há verdadeiramente objetos externos, ou seja, os objetos do senso comum (os astros, a terra e tudo o que ela contém, as pessoas etc.). O que há são apenas “impressões e idéias”.

É questionável a leitura que Reid faz dos filósofos a quem ele critica. No caso de Hume, essa leitura às vezes parece tão viesada que, ao escrever este capítulo, me perguntei se não seria mais honesto ler Hume no original, para fazer uma avaliação mais adequada da leitura reidiana do sistema ideal, inclusive no que concerne às alegadas consequências céticas, ao invés de aceitar acriticamente a interpretação de Reid. Mas optei por não fazer, eu próprio, uma leitura de Hume, em parte por acreditar que isso não me colocaria numa posição mais “neutra” em relação às verdadeiras idéias de Hume, e também por eu estar convencido que um dos objetivos de minha tese – entender a teoria reidiana dos poderes intelectuais e as suas relações com a abordagem das práticas doxásticas de Alston – seria atingido apenas se eu entendesse o viés interpretativo de Reid em relação a Hume. Para os objetivos desta tese, é mais importante

entender Reid, não Hume. E não há como entender Reid, sem ter em mente o contexto geral de sua obra, tampouco sem compreender a motivação básica de Reid contra o ceticismo, particularmente o ceticismo que ele viu como consequência inexorável do sistema ideal, tudo isso culminando na obra de Hume. Somente assim, entende-se o porquê de a elaboração da teoria dos poderes intelectuais do ser humano ter sido precedida de um grande esforço de avaliação crítica do sistema ideal, em que se busca quebrar a pedra angular desse sistema – a noção mesma de *idéia*, como imagem representativa, na mente, de um objeto externo. Da mesma forma, é apenas se dando conta de sua cosmovisão cristã, em uma Europa setecentista intelectualmente conturbada, que se pode entender corretamente o anti-ceticismo de Reid, a sua estratégia metodológica e sua ênfase quase obsessiva nos princípios do senso comum.

A partir do que foi visto neste capítulo, e correndo o risco de supersimplificar um tema tão complexo, proponho que, para Reid, um poder intelectual humano é uma capacidade, da e na mente, de produzir concepções e crenças, com o fim de se atingir a verdade sobre as realidades a que o ser humano tem acesso cognitivo. Isso não é uma definição lógica, pois, como lembra o próprio autor estudado, “poder intelectual” não é passível de tal definição, sendo uma expressão de significado intuitivo para qualquer pessoa de bom senso e com razoável domínio da linguagem. O que procuro fazer aqui, em linha com os objetivos de minha tese, é apenas uma elucidação de um conceito filosófico que tem similaridades estruturais com o conceito de prática doxástica, de William Alston. Nesse esforço elucidativo, destaco os seguintes pontos sobre o conceito reidiano de poder intelectual.

Um poder intelectual é uma capacidade, faculdade ou “potência” da mente, no sentido em que pertence à mente, embora não se confunda com ela. Quando eu digo, por exemplo, “eu vejo uma árvore”, a estrutura gramatical-sintática dessa sentença revela uma distinção entre o sujeito, o ego, a mente (“eu”), por um lado, e o poder intelectual em exercício – o ato mental de ver uma árvore – por outro. Ainda que uma mente possa ser concebida sem a atualização de um poder intelectual, o contrário não é possível. Trata-se aqui de uma distinção meramente conceitual entre “mente” e “poder intelectual”.

Um poder intelectual existe na mente. Isso quer dizer antes de tudo que um poder intelectual tem existência real, tem um estatuto ontológico equivalente às coisas do mundo físico, embora não pertença à ordem da matéria, mas do espírito. No vocabulário realista de Reid – comum, em geral aos filósofos do século XVIII – pode-se dizer que um poder intelectual é um atributo real presente à mente. Esta, por sua vez, é tida também por algo real,

cuja existência não pode ser reduzida, por exemplo, a um conjunto de expressões lingüísticas ou a um construto para ser usado instrumentalmente numa teoria científica. Consoante o realismo de Reid, há que se encarar tanto a mente quanto o poder intelectual como entidades cuja constituição ontológica independe da nossa cognição, linguagem (capacidade descritiva ou expressiva) e pensamento. Tais entidades não são constituídas ontologicamente por qualquer ato do sujeito, embora a existência objetiva da mente e de seus poderes nos seja revelada, em certo sentido, por nosso pensamento, a partir de certos princípios inerentes à nossa constituição como seres humanos.

Um poder intelectual é um modo de produção de concepções e crenças (*vide* seções 4.7.3.1 e 4.7.3.2). Este é o aspecto “intencional” do conceito de poder intelectual. Ou seja, este sempre se dirige a um “objeto intencional” (um objeto sensível, um evento passado, um estado de coisas intramental etc.). É sempre de objetos pertencentes a uma classe específica que um dado poder intelectual forma concepções e crenças. Mas este é apenas o lado do *output* do processo. Há também o lado dos *inputs*, que é representado pelas evidências ou fundamentos das crenças geradas no âmbito da operação de um determinado poder intelectual. Por exemplo, o poder da percepção sensorial baseia-se na evidência dos sentidos – as sensações – e produz, como resultado de sua operação, concepções de objetos sensíveis (ou de suas qualidades e relações) e crenças acerca destes objetos.

Um poder intelectual tem uma finalidade básica: prover o ser humano de crenças verdadeiras sobre as esferas da realidade a que se pode ter acesso, dadas as limitações inerentes à condição cognitiva humana e, em particular, aos aspectos da realidade mais importantes para nossas vidas do ponto de vista prático. Por um lado, esta parece ser uma consequência do naturalismo providencial de Reid (*vide* Seção 4.4.1). Por outro, é preciso esclarecer que a “crença verdadeira” deve ser entendida em um sentido realista clássico, que carregue consigo algum critério de correspondência do tipo: “verdadeiro é dizer que é aquilo que é, e que não é aquilo que não é”. Nós, seres humanos, estaríamos limitados a produzir crenças verdadeiras sobre duas ordens de seres: espiritual (noética, relativa ao mental) e material. Daí o caráter arqui-fundamental dos papéis desempenhados pelos poderes intelectuais da percepção sensorial (formar crenças sobre o mundo material, “externo” à mente) e da consciência (formar crenças sobre os estados mentais internos do sujeito).

É preciso ressaltar que Reid atribui explicitamente às evidências dos poderes intelectuais do homem um papel normativo, associado ao fornecimento de “bons”

fundamentos para as crenças, resultando em vários “graus de certeza”, destas, de acordo com as circunstâncias. Há também o aspecto da relação que *liga* as evidências às crenças. Reid evita qualificar esta relação como causal, porque isso seria tratar a mente em termos análogos aos corpos materiais, e esse tipo de analogia é condenado na obra do filósofo escocês. Na percepção sensorial, essa relação é concebida como uma relação de sinalização, o que, entretanto, pouco explica sobre a natureza real dessa relação. O que é, então, que explica, para Reid, a relação entre a mente e o objeto percebido? Se, por “explicação”, entendermos uma exibição clara de uma cadeia causal entre os fenômenos estudados, com todos os seus elos bem definidos e provados existentes, então esta explicação estará fora do nosso alcance. Sabemos apenas que há um processo mental, governado por leis naturais (leis primárias da constituição humana), que é “deflagrado” a partir das sensações (que, por sua vez, se seguem às impressões sensíveis em nossos corpos) e que culmina com a formação de concepções e crenças sobre os objetos externos. Essas leis primárias da mente humana expressam, em última instância, a vontade soberana de Deus. Portanto, o papel normativo das relações que se estabelecem entre as “evidências” de nossas crenças e as crenças mesmas parece estar fundado, em última análise, na cosmovisão teísta de Reid – o naturalismo providencial.

Como vimos na Seção 4.7, Reid fornece várias razões práticas para confiarmos em nossa percepção sensorial, como proposta alternativa para se evitar o ceticismo. Ora, essas razões podem ser relacionadas com vários pontos da epistemologia de Alston como, por exemplo, a circularidade epistêmica (se não tivesse confiado em meus sentidos, diz Reid, “eu não seria sequer capaz de adquirir a lógica que sugere essas dúvidas céticas com relação a meus sentidos”). Entretanto, o mais importante a destacar no final do presente capítulo, é a ligação visceral que existe entre a teoria reidiana dos poderes intelectuais do homem e a abordagem alstoniana das práticas doxásticas. Sobre isso, este autor [Alston (1991, p. 164, grifos meus) afirma explicitamente: “A concepção de práticas doxásticas que se acabou de delinear é, em sua essência, a visão de Reid, embora a terminologia seja diferente. Onde falo de várias práticas doxásticas, Reid fala de vários tipos de ‘evidência’, ‘a evidência dos sentidos, a evidência da memória, a evidência da consciência, a evidência do testemunho, a evidência dos axiomas, a evidência do raciocínio’”. O Capítulo 5 a seguir procurará desenvolver e explicar em quais sentidos as abordagens de Reid e de Alston estão tão entrelaçadas do ponto de vista conceitual.

5. Capítulo 5 – Poderes da Mente e Práticas Doxásticas: A Complexa Influência de Reid sobre Alston

5.1. Introdução

Neste capítulo, pretende-se não apenas explicitar certas relações estruturais nos conceitos constitutivos das abordagens dos poderes intelectuais e das práticas doxásticas, mas também comparar, num plano de análise mais geral, as motivações, os pressupostos e os contextos intelectuais subjacentes às construções teóricas de Reid e de Alston.

Os autores estudados têm certos pontos de partida comuns, o que condiciona suas escolhas metodológicas e seus respectivos posicionamentos no debate filosófico vigente. Um desses pontos de partida é o princípio antropológico segundo o qual o ser humano é um agente formador de crenças com uma tendência inata para agir no sentido de crer no verdadeiro e de evitar crer no falso. Além disso, tanto Alston quanto Reid concordam, em geral, em suas avaliações quanto ao ceticismo – ambos os autores compartilham um determinado “modelo estilizado” de cético –, notadamente em relação aos motivos gerais para se rejeitá-lo. Entre esses motivos, destaca-se a inconsistência pragmática do cético, no sentido de, por um lado, o cético argumentar contra a confiabilidade de suas faculdades cognitivas básicas e, por outro, ser forçado a confiar nelas para construir seus argumentos céticos. Os temas do ceticismo e da verdade são tratados na Seção 5.2 deste capítulo.

Não obstante Reid e Alston compartilhem certos pontos de partida gerais de seus respectivos percursos teóricos, há diferenças marcantes nos contextos intelectuais, nas motivações gerais dos projetos filosóficos, nos pressupostos de fundo e nos propósitos específicos das obras dos dois autores. Essas distinções condicionaram, em parte, diferenças nos estilos expositivos, nos métodos e enfoques dos assuntos tratados. Por exemplo, embora ambos possam ser chamados de “realistas metafísicos” em algum sentido importante, o realismo reidiano assume feições bem diversas do realismo alstoniano. A começar pelo fato de que apenas Alston procura especificar o tipo de realismo com o qual trabalha – em parte devido ao fato de que, no século XX, desenvolveram-se vários tipos de anti-realismo –, é possível colocar as teorias de ambos os autores sob perspectivas realistas bem diferentes. A Seção 5.3 faz uma avaliação dos modos particulares com que Reid e Alston encaram o

realismo, tanto sob uma óptica metafísica mais abstrata, quanto sob o aspecto das consequências que uma visão realista acarreta para as abordagens epistemológicas de cada autor.

Ainda no campo das diferenças entre a abordagem das práticas doxásticas e a teoria dos poderes intelectuais, a Seção 5.6.1 retoma o tema do realismo, desta vez sob a perspectiva dos diferentes papéis que certa cosmovisão teísta “de fundo” desempenha nas abordagens de cada autor. Sugere-se que, enquanto o teísmo de Reid – o naturalismo providencial – desempenha um papel chave na luta desse autor contra o ceticismo, o teísmo de Alston, mais discreto, funciona como uma influência motivadora de fundo para o estudo de temas ligados à filosofia da religião (por exemplo, a justificação epistêmica das crenças derivadas de experiências místicas).

Na Seção 5.4, a principal deste capítulo, apresentam-se vários elementos específicos da teoria reidiana dos poderes intelectuais que teriam servido de inspiração direta para Alston, na construção do seu conceito de prática doxástica. Temas como a autonomia dos poderes intelectuais, suas raízes psicossociais, sua equivalência em termos de *status* epistêmico, e o seu pluralismo são tratados nessa seção. Com isso, são oferecidas razões para se crer que, a despeito das diferenças assinaladas nos parágrafos acima, há uma significativa inspiração da teoria das práticas doxásticas sobre a dos poderes intelectuais.

Finalmente, uma peça-chave da abordagem das práticas doxásticas é a idéia de circularidade epistêmica, ou seja, a propriedade de todo argumento, feito para provar a confiabilidade de uma faculdade cognitiva básica, de se apoiar sobre ao menos uma premissa formada pela operação dessa mesma faculdade cognitiva. Essa idéia foi desenvolvida por Reid no contexto de sua crítica ao ceticismo e retomada por Alston em sua defesa pragmática do engajamento de um agente em certas práticas doxásticas fundamentais. As raízes reidianas desse importante conceito são vistas na Seção 5.5.

5.2. Ceticismo e Verdade

5.2.1. Afinal, quem é o cético que “discute” com Reid e Alston?

O debate com o ceticismo desempenha papel importante nas motivações básicas que levaram Alston e Reid a se lançarem em seus projetos epistemológicos. Ambos preocupam-se em afirmar a possibilidade de o ser humano formar, como regra geral, crenças verdadeiras sobre os assuntos de maior importância prática para nós. Nesse sentido, rejeitam a

atitude cética de desconfiar ou duvidar sistematicamente das faculdades cognitivas básicas. Rejeitam os argumentos filosóficos que procuram negar que os sentidos, por exemplo, sejam vias de acesso confiáveis entre nossas mentes e o mundo exterior. Isso significa que, para Reid e Alston, a percepção sensorial é uma faculdade intelectual que, conquanto não seja infalível, proporciona ao ser humano a produção de crenças geralmente verdadeiras. Portanto, contra uma visão cética, esses autores sustentam que a percepção sensorial e todas as outras faculdades cognitivas “originais” e psicossocialmente arraigadas (memória, concepção, introspecção, intuição racional e algumas formas de raciocínio) sejam fontes de conhecimento (conquanto Alston dê mais ênfase à crença justificada do que ao conhecimento).¹⁴⁶

Não é tarefa fácil descrever com precisão o cético contra quem Alston e Reid estão argumentando. O interlocutor cético não se encarna precisamente em qualquer filósofo que tenha existido concretamente, historicamente. É verdade que, muitas vezes, o cético de Reid se parece com Hume e o de Alston, com algum adepto do pirronismo¹⁴⁷; mas, nem em um caso nem no outro, poder-se-ia identificar um ou outro autor específico como “o cético” contra quem Alston e Reid argumentam em busca dos fundamentos epistêmicos de nossas crenças. “O cético” deve ser encarado como uma figura ideal, o porta-voz de um tipo de

¹⁴⁶ Esse posicionamento parece estar assentado sobre um conjunto de premissas antropológicas. De alguma forma, os poderes e práticas psicossocialmente mais bem estabelecidos são causa e consequência da própria constituição do ser humano. Por um lado, não se entende o homem, como animal racional, sem a fala e sem a linguagem. Um dos traços essenciais da atividade racional do ser humano é a capacidade de pensar logicamente, de fazer inferências, de argumentar. Obviamente, tudo isso só é possível com uma linguagem proposicional, ou seja, uma linguagem capaz de veicular informação com conteúdos de verdade, sob a forma de crenças, enunciados e proposições. Por outro lado, a capacidade de produzir crenças e de comunicá-las aos outros dá ao ser humano a capacidade de se constituir como animal social e político, além de lhe proporcionar a produção de conhecimentos nos mais diversos assuntos, possibilitando-lhe o conhecimento e o domínio da natureza. Em outras palavras, as crenças humanas tornam-se normas para a ação humana sobre o mundo e esta ação, por sua vez, provoca a formação de mais crenças. Nesse sentido, pode-se dizer que, se por um lado é verdade que o homem faz a crença, por outro, também é verdade que a crença faz o homem.

¹⁴⁷ O ceticismo humeano consiste em tomar como básicas a introspecção (consciência, ou prática de formação de crenças sobre os próprios estados mentais do sujeito) e a intuição racional, bem como em usá-las para avaliar, criticar ou lançar dúvidas sobre a confiabilidade das outras faculdades cognitivas humanas (poderes intelectuais ou práticas doxásticas). Em particular, o ceticismo humeano ataca a percepção sensorial. Por sua vez, na leitura de Alston (2005a, p. 215), o ceticismo pirrônico é o que ataca os pressupostos (princípios) epistêmicos de quaisquer de nossas afirmações. Geralmente, este tipo de ceticismo aponta para a circularidade epistêmica como razão da dita impossibilidade de fundamentação última do conhecimento ou da crença justificada. Ou seja, para o cético pirrônico, não se tem fundamentos para afirmar coisa alguma, pois, para justificar os fundamentos, há que se lançar mão dos mesmos fundamentos (circularidade) ou de outros fundamentos, num processo que se repete indefinidamente (*regresso ad infinitum*). É exatamente a relação com a circularidade epistêmica que conecta o ceticismo pirrônico à abordagem das práticas doxásticas em Alston.

ceticismo filosófico que procura não apenas minar as bases da confiança nos modos como normalmente se formam as crenças comuns, como também – e principalmente – minar as bases dos argumentos filosóficos que defendem a atitude natural e irrefletida das pessoas comuns em confiarem em suas faculdades cognitivas.

Em consequência do que se disse acima, o ceticismo visado pelos autores em pauta não ostenta facilmente o “rótulo” de “berkeleyano”, “humeano”, “pirrônico” ou qualquer outro. Entretanto, o cético de Alston-Reid compartilha com certas formas clássicas de ceticismo a crença argumentada de que não há razões sólidas para nós crermos na existência objetiva de um mundo físico externo a nossas mentes, mundo este constituído pelos objetos materiais do senso comum (mesas, cadeiras, casas, a terra, o sol, a lua, os mares, as outras pessoas, os animais, vegetais etc.).

5.2.2. Reação ao Ceticismo I: Inconsistência Pragmática com A Vida

Conquanto a força motivadora da luta contra o ceticismo seja diferente para o desenvolvimento de cada projeto epistemológico, sendo o projeto de Reid muito mais sensível às questões céticas do que o de Alston ¹⁴⁸, a estratégia de reação ao ceticismo é, em certo sentido, semelhante em ambos os autores. Ambos procuram mostrar que o cético, se pusesse em prática os resultados de suas reflexões teóricas, então sua vida prática seria inviabilizada. Em outras palavras, mesmo concluindo que não há boas razões para confiar em seus sentidos, o cético se vê obrigado a confiar neles em sua vida cotidiana, posto que os sentidos são os principais (senão únicos) meios pelos quais ele recebe informações sobre o mundo exterior, e isso é vital para a sua sobrevivência.

Nesse sentido, ambos os autores estudados vêem uma dependência estrutural entre o posicionamento teórico do cético e as consequências pragmáticas deste. Não que Reid e Alston confundam as esferas teórica e pragmática; eles simplesmente encaram a teoria como o

¹⁴⁸ Embora reconheça a importância do ceticismo, Alston não crê que este seja um item obrigatório em qualquer agenda de pesquisa em epistemologia. Por exemplo, ainda que se reconheça a importância do ceticismo no balizamento de discussões sobre a justificação, Alston (1989b, p. 6) sustenta que a importância deste conceito para o seu projeto epistemológico vai muito além do debate com os céticos. Algumas vezes, porém, ele reconstrói alguns argumentos céticos com o objetivo de desenvolver um tema em epistemologia ou esclarecer algum conceito. Por exemplo, no artigo *Level Confusions in Epistemology* (1980), Alston (1989a, p. 166-170) procura avaliar certos argumentos céticos, e conclui que estes pecam porque supõem equivocadamente que, para a crença *p* de *S* ser justificada, é necessário que a crença de nível epistêmico superior “*S* está justificado em crer que *p*” seja, ela própria, justificada. É isso o que, segundo Alston, supõe implicitamente o chamado “ceticismo de critério”, de Sexto Empírico (*Outlines of Pyrrhonism*, livro 2, capítulo 4).

produto de uma prática que consiste necessariamente no exercício de certas faculdades cognitivas humanas. Portanto, avaliar as conseqüências práticas de uma teoria epistemológica é apenas o reverso da moeda de se tomar essa teoria como conseqüência de uma prática epistêmica.

Sob uma perspectiva mais abrangente, se a conclusão do raciocínio cético servisse de base para uma norma de conduta geral, então a vida humana em geral seria inviabilizada, pois as ações de renunciar a crer no mundo exterior e de passar a agir como se este não existisse – isto é, deixar de tomar nossas crenças perceptuais como normas para a nossa ação no mundo – teriam efeitos obviamente desastrosos para a nossa interação vital com o mundo. Basta imaginar uma pessoa que despreze sistematicamente os alertas fornecidos por seus sentidos sobre os perigos do ambiente – por exemplo, ao atravessar uma rua, ao se aproximar do fogo etc. –, para perceber o quão arriscado seria viver assim.

5.2.3. Reação ao ceticismo II: solapamento das bases do discurso epistemológico – a busca da verdade

Com um exercício de imaginação sobre as conseqüências práticas do cumprimento das normas de conduta extraídas das conclusões céticas sobre a impossibilidade de conhecimento do mundo exterior, Reid e Alston desejam chamar a atenção para o caráter pragmaticamente auto-refutador das conclusões céticas.¹⁴⁹ Em especial, o ceticismo, levado às últimas conseqüências, se auto-refuta porque solapa as bases pragmáticas do discurso epistemológico. Ou seja, a radicalização da atitude cética resultaria na impossibilidade da discussão natural sobre a verdade de nossas crenças; resultaria na inviabilização do jogo comunitário de perguntar e responder; de dar, pedir e receber razões acerca da verdade de nossas crenças.

Todo argumento, discurso, pensamento, teoria etc. só se constrói com base na prática de um jogo de linguagem fundamental, cujo objetivo é atingir uma verdade, ainda que raramente este objetivo esteja explícito. Sendo inviabilizado esse “jogo da verdade”,

¹⁴⁹ Vide, por exemplo, a passagem em que Alston (2005a, p. 192) afirma que a atitude de questionar indefinidamente as suposições básicas de um discurso “levaria a um ceticismo total sobre qualquer pretensão de conhecimento ou de crença bem fundamentada sobre qualquer assunto.” Nesta passagem, o autor condena a atitude de colocar em questão, de forma indefinida e reiterada, a verdade e/ou o *status* epistêmico dos pressupostos do discurso sobre o conhecimento ou a justificação sobre qualquer assunto. Ele condena a atitude cética radical de se duvidar de tudo, inviabilizando o “toma-lá-dá-cá” de razões que constitui a base de qualquer discurso racional.

inviabiliza-se a construção dos próprios argumentos céticos. E isso não apenas porque o cético radical jamais chegaria a acordos estáveis com seus interlocutores – por exemplo, ao rejeitar as verdades do senso comum, que servem como uma espécie de “solo” a partir do qual o diálogo pode começar e para o qual pode tender –, mas, principalmente, porque a atitude cética radicalizada, levada às suas últimas conseqüências, acarretaria no longo prazo o fim da vida humana, tal como se a conhece.

Não obstante a ação autodestrutiva e virulenta do ceticismo radical, uma dose moderada de ceticismo pode contribuir para o avanço do conhecimento e para a busca da verdade. Neste aspecto da vida, como em muitos outros, a diferença entre o remédio e o veneno é a dosagem. A esse respeito, Reid nos lembra que os céticos desempenham a tarefa de “fazer buracos no tecido do conhecimento”¹⁵⁰, de modo que, uma vez devidamente reparado, tal tecido torne-se mais forte e resistente. Obviamente, a tarefa de reparação compete àqueles que, como Reid e Alston, crêem na possibilidade, na factibilidade e na importância de nós atingirmos a verdade acerca dos diferentes assuntos e, em particular, daqueles assuntos mais relevantes para a nossa vida prática.

5.2.4. O papel crucial da verdade na estruturação da vida social

Reid e Alston estão de acordo quanto ao princípio de que a verdade é o principal desiderato cognitivo da vida humana. Sob essa perspectiva, não seria exagero dizer que o ser humano foi criado com o objetivo de conhecer a verdade sobre si mesmo, sobre o mundo natural e sobre Deus – sendo Deus a Verdade por excelência e a fonte eterna de todas as verdades particulares.¹⁵¹ Deste ponto de vista, a famosa frase que abre a *Metafísica*, de Aristóteles – “Todo homem tem, por natureza, desejo de conhecer” – ganha o *status* de

¹⁵⁰ Reid [1785] (1997, p. 4). Neste contexto, o termo “conhecimento” é usado no sentido de um corpo ou sistema de crenças relativamente abrangente. Refere-se, portanto, aos grandes assuntos, áreas ou tópicos do conhecimento humano.

¹⁵¹ Obviamente, a inserção de Deus como a garantia última da verdade das crenças humanas só tem sentido num contexto de uma cosmovisão teísta, a qual é explicitamente desposada por Reid. No caso de Alston, este pertence à chamada filosofia analítica da religião, um conjunto de abordagens que floresceu principalmente no mundo anglo-saxão a partir da segunda metade do século XX. De acordo com Wolterstorff (2000, p. 154-155), a maioria dos filósofos analíticos da religião na atualidade faz filosofia a partir de uma perspectiva interna à religião – isto é, eles são, em sua maioria, cristãos. Desse modo, a preocupação desses filósofos com a epistemologia deve ser entendida a partir de uma perspectiva, até certo ponto, pessoal e interna ao Cristianismo. Isso significa que eles adotam certas atitudes, motivações e pressupostos de fundo (hauridos em suas práticas religiosas cristãs), sem os quais o princípio de que o ser humano está destinado a conhecer a verdade sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre Deus sequer faria sentido.

verdadeira premissa antropológica. Ou seja, faz parte da constituição dos seres humanos a tendência à formação de crenças verdadeiras e à comunicação da verdade entre si.

“Eu encontro sempre a verdade à porta de meus lábios, ela sai espontaneamente, se eu não a reter”, diz Thomas Reid [1785] (1997, p. 193, 36-37), referindo-se não a uma particular virtude moral sua, mas a um dos princípios naturais da constituição humana – o *princípio da veracidade*. Este significa uma propensão de todo homem e mulher de ser veraz em seu comportamento, especialmente no que se refere ao comportamento lingüístico (dizer e mostrar a verdade aos outros). A outra “face da moeda” do princípio da veracidade é o *princípio da credulidade* – também formulado por Reid (*Idem, ibidem*, p. 194, 4-14) – isto é, a tendência de cada um(a) a confiar implicitamente na veracidade do comportamento alheio.

Por isso, em geral, nos assuntos mais relevantes para nossas vidas e na maior parte das vezes, não só não se têm razões para descrever do testemunho alheio, mas, ao contrário, há razões (práticas) para se lhe anuir com segurança. Do contrário, se nenhuma proposição fosse acreditada até que o sujeito tivesse evidências positivas em favor dessa proposição, ou até que esta fosse examinada segundo rigorosos critérios racionais – como, diga-se de passagem, pretende determinado cético –, então não teríamos a maioria das crenças que temos atualmente. E mais: essa incredulidade com relação ao testemunho alheio nos colocaria numa situação de privação dos maiores benefícios da vida social. Portanto, nas obras de Reid e de Alston, a verdade desempenha um papel não apenas “teórico” – um princípio antropológico algo abstrato – mas também, e principalmente, um papel prático, posto que, sem a veracidade e/ou credulidade dos comportamentos lingüísticos humanos, a vida humana, tal como a conhecemos, seria provavelmente inviabilizada.

5.2.5. Confiar em nossos sentidos é como confiar nas outras pessoas

Assim como parece ser uma propensão original da constituição humana o confiar no testemunho alheio, também parece ser uma tendência inata a confiança instintiva que temos em nossos sentidos. Por exemplo, confiamos naturalmente na verdade daquilo que tocamos ou vemos, muito antes de sermos capazes de refletir sobre o tato ou sobre a visão, sobre suas condições de funcionamento, ou sobre as condições de justificação epistêmica das crenças perceptuais. Da mesma forma, tendemos a acreditar na verdade do que os outros nos dizem, muito antes de podermos avaliar racionalmente a confiabilidade de nossas fontes externas de informação, incluindo as outras pessoas. Basta analisar o comportamento das

crianças frente ao que os adultos lhes dizem e ensinam: elas aceitam naturalmente tudo aquilo que lhes é passado e que seja adequado ao seu nível de entendimento. E mesmo após a chegada da idade da razão – quando o indivíduo se dá conta de que ele pode ser vítima do engano, da ilusão e da mentira –, ele continua tendendo a acreditar naquilo que os outros lhe dizem, a menos que tenha fortes razões para não fazê-lo. Portanto, acompanhando Reid, pode-se fazer uma analogia entre o modo como se formam as crenças derivadas do testemunho alheio e a percepção sensorial.

Em Reid, aliás, essa analogia tem um fundamento real na natureza humana, porquanto os princípios que regem a nossa confiança naquilo que os nossos semelhantes nos comunicam são tão inatos e *estruturantes de nossa cognição* quanto os princípios que nos levam a confiar em nossos sentidos. Nos dizeres de Reid, ambos os comportamentos (confiar nos outros e nos próprios sentidos) “vieram da mesma matriz” – isto é, têm origem na obra de um único “artífice” (Deus). E, na condição de “obra (e dom) de Deus”, a dupla confiança que temos em nós próprios (nossos sentidos) e nos outros (testemunho) revela, em seu funcionamento e desenvolvimento, certas marcas e intenções do Criador. Por um lado, Deus quis que nós fôssemos seres sociais, capazes de estabelecer relações mútuas de amor e comunhão fraterna com nossos semelhantes. Nada mais lógico, portanto, supor que os princípios da credulidade e da veracidade governem nossos comportamentos lingüísticos. Por outro lado, Deus delegou ao ser humano a missão de ser guardião e senhor da natureza, ordenando que reinássemos sobre toda a terra (Gen 1, 26-30). Ora, essa missão não poderia ser cumprida, a menos que Deus nos tivesse dado faculdades cognitivas – a percepção sensorial, dentre outras – capazes de nos colocar em conexão verdadeira com o ambiente natural que nos circunda.

Quando se diz que a confiança básica no testemunho alheio desempenha um papel “estruturante” na cognição humana, isso quer dizer que nós não seríamos capazes de conhecer grande parte daquilo sabemos se não acreditássemos maciçamente no que os outros nos comunicam, principalmente por via verbal (escrita e oral). Por exemplo, a maioria dos conhecimentos de fatos geográficos e históricos sobre o mundo nós a obtemos por meio do testemunho alheio, compilados em meios escritos. Da mesma forma, não seríamos capazes de aprender ou de conhecer coisa alguma – sobretudo a respeito do ambiente físico e de nossos próprios corpos – sem confiarmos, logo de saída, em nossos sentidos.

Em Alston, a constatação do caráter cognitivamente estruturante da percepção sensorial, conjugada à constatação da impossibilidade de se provar a confiabilidade desta prática por meios epistemicamente não-circulares, parece ter levado esse autor a aceitar, como um dos pontos de partida de sua epistemologia da percepção, o seguinte princípio. Se o objeto x parecer ϕ (uma propriedade sensível) ao sujeito S , então será razoável supor que x seja ϕ , ao menos *prima facie* – isto é, o caráter razoável (credível, justificado etc.) dessa suposição será passível de cancelamento sob fortes razões para crer que x não seja ϕ . Este princípio pode ser formulado, alternativamente, da seguinte forma: se minha crença de que x é ϕ for baseada, ao menos em parte, na experiência de que x aparece como ϕ em minha experiência sensorial, então essa experiência, tida em condições normais, contribuirá positivamente para a justificação dessa crença. Este princípio – que apelidei de *princípio da justificação imediata das crenças perceptuais* (PJICP) – é profusamente empregado por Alston e desempenha um papel crucial em sua epistemologia da percepção sensorial e da percepção mística. Neste princípio, articulam-se a teoria da aparição e a concepção verocondutiva de justificação epistêmica de Alston.¹⁵²

Não foi por acaso que o mesmo princípio da justificação imediata das crenças perceptuais, usado por Alston, foi chamado de “princípio da credulidade” por Swinburne (1979), senão por uma referência indireta a Thomas Reid. É perfeitamente de acordo com o princípio da credulidade reidiano supor que tudo aquilo que minha experiência sensorial me apresente à consciência, ao menos em certas condições-padrão, eu possa aceitar como verdadeiro, a menos que tenha fortes motivos para duvidar dessa experiência. Por exemplo, ao me parecer agora estar diante de uma tela de computador, e não ter razões para achar que estou sonhando ou tendo alucinações, estou justificado em crer que me encontro realmente diante de uma tela de computador. Nesse caso, eu devo aceitar o testemunho de meus sentidos, assim como devo aceitar *prima facie* o testemunho de meus semelhantes, do jeito que venho fazendo desde que “me entendo por gente”. Isso porque este é um comportamento estruturante da (minha) cognição, e também porque a confiança em meus sentidos e nas outras pessoas já se demonstrou muito útil – na verdade, essencial – em minha vida prática. Neste tema, os ecos de Reid são claramente ouvidos em Alston.

¹⁵² Vide Seção 1.14 para mais esclarecimentos sobre o PJICP. Só para citar alguns exemplos de emprego deste princípio, vide Alston (1991, p. 79), Alston (1999, p. 198-199), Alston (2002a, p. 83) e Alston (2005c, p. 205). Nesta última obra esse princípio é chamado de “PF” (de “*prima facie*”), e aplicado em um contexto de defesa da chamada “percepção mística”.

5.3. Pluralismo e Realismo

5.3.1. Pluralidade e unidade da mente

Unidade na pluralidade e vice-versa: um dos tópicos mais antigos da filosofia reaparece na pneumatologia de Thomas Reid e na epistemologia de William Alston. No primeiro autor, a mente é concebida como uma substância autosubsistente, uma realidade autônoma de pleno direito, uma entidade com *status* ontológico próprio. Além disso, ao contrário dos corpos, a mente é indivisível, simples e una.

A diferença específica da mente em relação ao corpo (entidade física) é a *atividade*, sendo esta essencial à mente, mas não à matéria. Segundo Reid, a mente é ativa por natureza, sendo o conhecimento produto de uma contínua ação mental. No entanto, o conhecimento manifesta-se concretamente em corpos mais ou menos definidos de enunciados, formando sistemas de crenças mais ou menos discretos entre si. Assim, pode-se falar, por exemplo, de conhecimento científico, conhecimento jurídico, conhecimento tecnológico etc. e distingui-los entre si. No nível de nossas crenças comuns, são distintos o conhecimento perceptual, o conhecimento testemunhal, o conhecimento por inferência (raciocínio) etc.¹⁵³ Embora produto de uma ação da mente humana – que praticamente dá unidade ontológica a esta entidade, pois, como já dissemos, o traço essencial da mente é a sua atividade –, cada um desses grandes corpos de conhecimento tem uma identidade que os distingue dos demais, de modo que o conhecimento humano possa ser apreciado em sua multiplicidade, como se fosse uma selva exuberante e com elevado grau de biodiversidade.

Precisamente a esta altura de nossa reflexão surge o problema filosófico da tensão entre pluralismo e unidade da mente: como a mente, sendo uma unidade ontologicamente indivisível, pode agir de maneiras tão várias, tal como sugere a existência de uma grande diversidade de conhecimentos? Na tentativa de resolver este enigma, parece razoável começar por uma visão panorâmica da “selva do conhecimento” tal como ela se apresenta para nós; há que se submeterem os diversos corpos de conhecimento a uma análise crítica, a fim de lhes descobrir os traços comuns mais relevantes e, com isso, reconstruir, por assim dizer, a unidade da mente. Esse método não era estranho a Reid, que procurava proceder de maneira

¹⁵³ Aliás, a ambigüidade da palavra “conhecimento”, que ora significa uma ação mental, ora um sistema de crenças voltado para determinado assunto, é uma herança etimológica, pois a palavra grega *episteme* já tinha essa dupla significação, desde quando era usada pelos antigos gregos.

empírica e indutiva, partindo de uma análise da superfície da linguagem e da história das idéias (pensamentos dos “homens de gênio”), para chegar a um entendimento da natureza e do funcionamento da mente humana.

5.3.2. A intencionalidade da consciência e a estrutura da crença

A constatação mais óbvia de um exame panorâmico dos vários corpos do conhecimento é o fato destes aparecerem para nós como uma grande quantidade e variedade de crenças. Essa variedade é dada, sobretudo, pelos diferentes conteúdos proposicionais das crenças, que revelam o caráter *intencional* destas. Por exemplo, quando eu afirmo que a grama é verde, eu emito um juízo sobre um *constituente do mundo físico* externo a minha mente – a grama. Quando afirmo que estou me sentindo feliz, digo algo sobre um determinado *estado mental* meu, que se expressa pelo termo “felicidade”. Quando afirmo que viajei para a Nova Zelândia em 2005, faço uma declaração sobre um *fato do meu passado* – uma viagem àquele belo país da Oceania. E assim por diante.

Enfim, todas as vezes que se afirmar (asserir, declarar etc.) alguma coisa, se o estará fazendo em relação a alguma outra coisa, e neste ato consiste um traço básico da consciência – a *intencionalidade*, isto é, o “apontar” da consciência para um assunto (*subjectum*) qualquer do discurso. E nisto consiste também a estrutura da crença: um ato da mente que consiste em associar uma realidade a outra (afirmar uma coisa sobre outra coisa), dentro daquilo que poderíamos chamar de “segmentos de realidade” (mundo físico, sentimentos pessoais, fatos passados, outras pessoas etc.). Alguns destes segmentos, o senso comum os tem por independentes do sujeito que lhes predica algo. Portanto, de acordo com uma perspectiva realista de senso comum, uma função básica da mente se revela na estrutura do juízo proferido pelo sujeito e esta função consiste essencialmente nos atos mentais de *apreender* e de “*ligar intencionalmente*” certas realidades. A esta altura, há que se recordar o que se entende por “realismo” no contexto das obras de Reid e Alston.¹⁵⁴

5.3.3. O realismo cognitivo-perceptual em Reid (visto por Alston)

No quadro do pensamento de Reid, faria sentido perguntar por uma realidade pré-existente e independente à atividade cognitiva (intencional) do sujeito? Em caso afirmativo,

¹⁵⁴ Nesta tese, o realismo cognitivo-perceptual (teoria da aparição) foi analisado no Capítulo 1 (Seção 1.15); o realismo psicológico, no Capítulo 2 (Seção 2.7); o realismo alético, no Capítulo 3; e, finalmente, o realismo metafísico de Alston será analisado na Seção 5.3.4.

como essa realidade única se apresentaria para nós por meio de diferentes segmentos relativamente autônomos entre si, tais como o mundo físico e o mundo dos nossos estados mentais conscientes?

Em seus principais tratados sobre a mente (IHM, EIP e EAP), Reid não tece considerações muito complexas sobre a metafísica da realidade em si, mas apenas se detém nos “mundos” ou “reinos” passíveis de apreensão pela mente humana: o reino dos objetos externos à mente (o ambiente físico) e o reino intramental (os estados mentais conscientes do sujeito). A mente humana tem o poder ativo de se “dirigir” para a realidade e de “apreendê-la” de certos modos e sob certas restrições. Ela se constitui a fim a formar crenças por meio da percepção sensorial (ambiente físico), da memória (eventos passados), da consciência ou introspecção (estados mentais conscientes) e de outras faculdades cognitivas originais ao ser humano. Diz-se que a mente se constitui “a fim de” formar determinados tipos de crenças, porque, segundo o naturalismo providencial desposado por Reid, a mente humana foi criada por Deus de acordo com um projeto inteligente, visando à produção de crenças verdadeiras de cada tipo.

Na filosofia de Reid, não há explicação última, salvo apelando-se para a vontade de Deus, acerca do porquê de a realidade ser apreensível por nós do jeito que é – ou seja, não em sua unidade, mas de forma “condicionada e fragmentária”, por meio de diversas faculdades cognitivas relativamente autônomas entre si. Nos marcos do naturalismo providencial (para mais pormenores, *vide* Capítulo 4), Deus quis nos dotar de um tipo de acesso particular à realidade criada por Ele, a saber: por meio de diversas funções cognitivas, constitutivas da mente humana, da natureza humana.

No caso da realidade física, Reid não poderia deixar de reconhecer que o acesso da mente humana a essa realidade é indireto, no sentido de se dar por intermédio dos sentidos físicos. Entretanto, na medida em que tal acesso não seja mediado por “idéias na mente”, o autor também pode qualificar como *direto* o acesso da mente ao mundo exterior. O problema é que, quando se trata de especificar positivamente o sentido em que tal acesso (perceptual) pode ser dito “direto”, a matéria torna-se bastante controversa, em parte devido ao fato de as evidências textuais fornecidas por Reid serem imprecisas ¹⁵⁵. Respalado pela autoridade do senso comum, ele admite a possibilidade de a mente humana perceber diretamente objetos

¹⁵⁵ *Vide*, por exemplo, a polêmica entre Cummins (1974; 1990) e Pappas (1989; 1990) sobre o (altamente problemático) papel da sensação na percepção em Reid. O realismo de Reid tem sido amplamente explorado pela literatura. Uma amostra de trabalhos sobre esse assunto é a seguinte: Madden (1986), Buras (2002), Copenhaver (2004), Wolterstorff (2006), e Benbaji (2007).

externos – ou algumas de suas qualidades, como o cheiro de uma rosa ou a dureza de uma bola de bilhar. Mas, quando se trata de *explicar* como essa percepção direta se daria, Reid muitas vezes se evade da questão, apelando ao “caráter inexplicável da relação entre a mente e o mundo” {cf., por exemplo, Reid [1785] (1997, p. 91, 5-16)}. Pelo menos uma coisa é certa: ele rejeita a “explicação” do sistema ideal, segundo a qual os objetos externos não se fazem presentes à mente de maneira direta, mas apenas mediados por suas imagens representativas – as “idéias”.

Para Alston (1989c), a percepção em Reid pode ser dita “realista direta”, não porque inclua alguma “apresentação (fenomênica) não-conceptual” (ou “não-representacional”) do objeto à consciência humana, mas porque não seja necessária qualquer inferência para a geração ou “justificação” de uma crença perceptual. Assim, a formação e/ou justificação da crença perceptual seria um processo desencadeado diretamente pela experiência perceptual, sem a necessidade do concurso de outras crenças do sujeito, ao menos no caso típico das percepções originais.¹⁵⁶

Ademais, não obstante, para Reid, *perceber uma árvore* seja uma ocorrência que inclui uma *concepção* da árvore e uma *crença* na existência presente desta, Alston interpreta a percepção reidiana como uma atividade mental simples (não-composta), caracterizada apenas pela formação de crenças sobre objetos externos. Nesse sentido, o ato mental da concepção seria apenas um ingrediente necessário da formação da crença e, portanto, estaria em unidade estrutural com esta. Logo, uma concepção não poderia ser vista como separada de uma crença correspondente e, por isso, não poderia desempenhar o papel de “dado fenomênico não-conceptual” da percepção.

Por seu turno, pela forma como Reid caracteriza a sensação, esta nada mais seria do que um ato ou evento mental desprovido de objeto próprio; a sensação seria um simples “modo de se estar consciente”.¹⁵⁷ Assim, na interpretação de Alston sobre Reid, as cores, os

¹⁵⁶ A respeito da diferença entre percepções originais e adquiridas, na obra de Reid, sugerimos consultar o Capítulo 4. Percepções originais são aquelas que não necessitam de aprendizado ou experiência prévia para acontecer no sujeito, mas se dão pelos princípios originais da constituição humana. Constituem parte de uma linguagem natural do ser humano. Por exemplo, quando pressiono minhas mãos sobre a superfície da mesa que tenho diante de mim agora, tenho uma sensação de dureza – a dureza da superfície desta mesa –, sensação esta que me sinaliza a existência de uma qualidade primária desta mesa.

¹⁵⁷ Com esta opinião parece concordar George Pappas (1989, p. 162). Este autor apresenta algumas passagens em que Reid caracteriza a sensação como um estado, evento ou maneira de sentir. Segundo

cheiros, os sons, o calor, o frio etc. não teriam em si qualquer direcionamento a um objeto externo, faltando, portanto, o mencionado “componente de apresentação direta”.¹⁵⁸ Tampouco as sensações, na condição de eventos mentais, poderiam ser objetos da percepção, porquanto, para Reid, o objeto próprio da percepção é necessariamente um objeto externo, não um estado mental.¹⁵⁹

Em suma, para Alston (1989c, p. 38), Reid teria deixado de fornecer uma caracterização adequada da percepção, ao não admitir em sua teoria um componente fenomênico que se caracterize por uma “apresentação direta de um objeto” à mente do sujeito. Segundo Alston, a presença desse componente fenomênico direto é exatamente o que distingue a percepção de outros atos da mente (consciência, imaginação, lembrança etc.). Este autor acredita que, se a concepção reidiana acerca da *experiência perceptual* pudesse ser interpretada em termos de uma *conscientização direta de um objeto externo* e, além disso, se a dita experiência fosse concebida como uma *evidência* ou *fundamento* da crença perceptual – isto é, algo que dê origem à crença perceptual e que, ao mesmo tempo, lhe proveja algum apoio epistêmico –, então a solução do problema da justificação epistêmica das crenças perceptuais estaria bem encaminhada. Entretanto, no entender de Alston, Reid não teria ido tão longe assim, em sua teoria da percepção. Dentre outras coisas, faltam explicações satisfatórias sobre a estrutura ontológica da experiência perceptual, sobre o papel da sensação na percepção e sobre o que exatamente exerceria a função de *evidência* (fundamento epistêmico) da crença perceptual. Em sua teoria da percepção (*vide* Capítulo 1), Alston pretende ter preenchido ao menos parte dessas lacunas.

a interpretação de Pappas, portanto, Reid defende uma abordagem “adverbial” das sensações, similar às abordagens de Chisholm (1957).

¹⁵⁸ Ainda segundo Pappas (1989, p.160), a maneira natural de se conceber o papel da sensação na percepção, em Reid, é em termos causais. Desse modo, ao dizer que uma sensação é um “sinal natural” de um objeto externo (ou de algumas de suas qualidades), ou que ela “sugere” este ou aquele objeto, Reid não estaria querendo dizer nada mais do que a sensação ser uma causa da crença perceptual acerca do objeto em questão.

¹⁵⁹ Quem chama a atenção para isso é Cummins (1990, p. 760). Em seu debate com Pappas (1989; 1990), Cummins concorda com esse autor que é melhor interpretar Reid como um defensor de um realismo direto sob uma perspectiva em que a sensação seja um ingrediente essencial de um evento perceptual, ao invés de ser um mero acompanhamento deste, sem qualquer papel na constituição do evento perceptual.

5.3.4. O realismo metafísico em Alston

Na questão do realismo metafísico, o posicionamento de Alston parece situá-lo na “contramão” do mainstream filosófico norte-americano do final do século XX e princípios do século XXI. Dominado pelas idéias de autores como Wittgenstein, Sellars, Quine e Davidson, dentre outros, a epistemologia norte-americana contemporânea parece ser bastante refratária ao realismo defendido por Alston. Em particular, parece haver pouca margem para a aceitação de certas teses centrais ao sistema alstoniano, tais como a tese da possibilidade de epistemização direta, a qual, por sua vez, sustenta a tese do “fundacionismo mínimo” de Alston (sobre essas teses, *vide* o Capítulo 1).

O realismo metafísico de Alston consiste na afirmação de que grandes extensões da realidade – por exemplo, os objetos macroscópicos familiares percebidos no ambiente físico – não dependem de nossas escolhas conceituais e teóricas para existirem e para serem tais como são. Nesse sentido, ele se opõe a uma espécie de anti-realismo, segundo o qual tudo o que existe é constituído por nossas relações cognitivas, ou seja, pelo modo como nós conceptualizamos, interpretamos, pensamos, ou ainda pelo esquema teórico usado para descrever e explicar as coisas existentes. Segundo o anti-realismo combatido por Alston, qualquer coisa que exista é ontologicamente constituída, de um modo significativo, por uma escolha humana em termos de esquemas conceituais, interpretações ou teorias. Ainda conforme esta visão anti-realista, qualquer escolha desse tipo se defrontará com certas alternativas igualmente viáveis, de forma que não haverá propriamente uma maneira “correta” ou “neutra” de se conceber ou de se organizar teoricamente a realidade.

Alston parece propor que a realidade se estruture de tal modo que haja um *continuum* limitado por dois pólos extremos: em um deles, situam-se as entidades constitutivamente menos dependentes dos esquemas teórico-conceituais humanos (objetos físicos, por exemplo); no outro, situam-se as entidades mais dependentes de tais esquemas (entidades abstratas e teóricas como o bóson de Higgs, por exemplo). Portanto, o realismo metafísico alstoniano não prega que *o todo da realidade* seja totalmente independente do mental e/ou das nossas escolhas teórico-conceituais. Esse posicionamento baseado na supracitada tese do *continuum* metafísico é o coração daquilo que Alston (2001) chama de

“um realismo metafísico de bom senso” [*a sensible metaphysical realism*] e que constitui a maior contribuição deste autor a este tema.¹⁶⁰

A defesa positiva do *realismo metafísico de bom senso* segue duas linhas de argumentação. Em primeiro lugar, seguindo os passos de Reid, há um apelo ao *senso comum*, como sugere o uso do termo *sensible*, escolhido por Alston para qualificar o seu realismo. A atitude de senso comum, de se tomar certos estratos da realidade como independentes, é usada como ponto de partida metodológico; isto é, tais estratos (inclusive o ambiente dos objetos físicos macroscópicos) são tomados *prima facie* como relativamente independentes de nossas escolhas teórico-conceituais.

Essa atitude metodológica justificar-se-ia por corresponder a uma atitude natural dos seres humanos. Segundo Alston, antes de sermos capazes de refletir criticamente sobre a nossa vida epistêmica, nós tomamos certos estratos da realidade como independentes de nosso pensamento, como é o caso típico da realidade dos objetos físicos do mundo. Por isso, até que se prove, por exemplo, que o mundo dos objetos físicos é “cem por cento” relativo a esquemas conceituais humanos, isto é, que dependa constitutivamente desses variados esquemas (em algum grau), será válido tomá-lo como independente da cognição humana. Para ilustrar o que foi dito, considere-se a seguinte passagem de Alston (2001, p. 31-32).

Todos nós, antes de nos depararmos com os inteligentes argumentos anti-realistas, atribuímos, sem hesitar, uma existência independente a tudo o que pensamos encontrar no mundo. Essa é uma convicção profundamente arraigada como qualquer outra do senso comum. Deve ser abandonada tão-somente em face de fortes razões em contrário.

Em segundo lugar, a defesa positiva do realismo metafísico em Alston propõe que essa visão seja corroborada pela existência de certos “tipos naturais”. Ou seja, parece haver classes ou tipos que se nos imponham independentemente de nossos esquemas e preferências, porque seus membros compartilham certas propriedades relevantes para nossas tentativas de

¹⁶⁰ Ao delimitar sua posição, Alston esforça-se por desvincular o seu realismo de vários “compromissos” normalmente atribuídos ao realismo. Para ele [Alston (2001, p. 28-30)], a sua tese realista não se compromete necessariamente com: a) a epistemologia, especialmente quanto à acessibilidade ou não-acessibilidade do sujeito à realidade (por exemplo, o realismo de bom senso nada afirma em relação à possibilidade de o sujeito conhecer alguma coisa da realidade do mundo físico); b) a teoria da verdade, em particular com o correspondentismo; c) o fisicalismo, nem com qualquer teoria causal da referência; e, d) a tese realista de Alston tampouco implica que cada um de nossos conceitos denote algo existente (por exemplo, o termo “justificado” não precisa necessariamente apontar para um único status epistêmico objetivo).

se entender o mundo. Com esses tipos, construímos taxonomias, predicções e teorias explicativas úteis. Por exemplo, certas espécies de organismos, componentes e elementos químicos, estruturas físicas, partículas físicas fundamentais, tipos básicos de forças etc. Portanto, é plausível supor que os tipos naturais anteriormente mencionados tenham “um pé na realidade”, independentemente de nossas escolhas conceituais [cf. Alston (2001, p. 37-38)].

Alston também procura defender seu realismo metafísico por uma “via negativa”. Isso se dá na medida em que o autor busca argumentar contra o posicionamento anti-realista, procurando mostrar suas dificuldades e inconsistências. Estas decorreriam, sobretudo, do caráter irrestrito da tese anti-realista, segundo a qual *qualquer coisa que exista ou qualquer fato que ocorra* será tal como é, ao menos em parte, tão-somente em relação a certas escolhas teórico-conceituais de nossa parte. O caráter irrestrito dessa tese a lançaria em um “regresso ao infinito”. Senão, vejamos. Suponhamos ter encontrado alguns esquemas conceituais igualmente válidos, tais que qualquer elemento da realidade tenha certos traços constitutivos relativos a um ou outro desses esquemas. Mas, e quanto aos próprios esquemas conceituais? Caso se admita que esses esquemas não dependam constitutivamente de uma variedade de outros diferentes esquemas conceituais, o caráter irrestrito da generalização implícita na tese anti-realista terá de ser abandonado.¹⁶¹ Contudo, se se quisesse manter o caráter irrestritamente generalizado da tese anti-realista, então os esquemas conceituais de níveis superiores – os esquemas constitutivos dos esquemas dos esquemas ... – levariam o argumento a um regresso ao infinito. Isso seria inaceitável [cf. Alston (2001, p. 32-33)].

O realismo metafísico de bom senso é apenas uma das facetas de uma orientação genericamente realista presente em toda a obra epistemológica de William Alston. As suas outras facetas realistas foram estudadas em outros capítulos desta tese: o realismo alético (Capítulo 3), o realismo cognitivo-perceptual (a teoria da aparição, vista no Capítulo 1) e o realismo psicológico (Capítulo 2). Em nenhum desses casos, o realismo é defendido em

¹⁶¹ Nesse caso, a tese em questão seria convertida em algo equivalente a um realismo moderado, próximo ao de Alston, em que certos estratos da realidade independem das escolhas do sujeito quanto aos modos de conceituar, explicar, interpretar ou pensar o mundo. É claro que, dependendo de nossas escolhas sobre a estrutura merológica do mundo – isto é, sobre quais objetos ou partes de que o mundo se compõe –, teríamos diferentes caracterizações completas da realidade. “Mas as ‘matérias primas’ e ‘princípios de composição’ de tais somas merológicas estão todos ‘lá’, independentemente de nossas maquinações cognitivas, quer nós decidamos usar aquelas matérias e princípios ou não”, afirma Alston (2002b, p. 105), fornecendo-nos uma visão de seu realismo metafísico.

detrimento de um posicionamento pluralista na epistemologia de Alston. Pelo menos é isso que pretende este autor ¹⁶².

No contexto do atual capítulo, em que se desenvolve uma interpretação da influência de Reid sobre a obra epistemológica de Alston, os problemas relativos ao realismo e à sua tensão com o anti-realismo ocupam lugar de destaque. Nesse assunto, observam-se certas marcas de Reid no realismo de bom senso de Alston, sobretudo quanto ao método de se levar em conta a autoridade do senso comum na estruturação merológica do mundo e na adjudicação das “partes” do mundo que serão consideradas independentes em relação ao sujeito. Contudo, Alston desenvolveu muito mais do que Reid o tema do realismo, em suas múltiplas facetas. Isso se deve, em parte, ao fato de Alston pertencer a um contexto intelectual em que predominavam ontologias anti-realistas e relativistas e, portanto, de Alston ter sido forçado a se posicionar em relação a estas ontologias.

5.4. A Influência de Certos Elementos da Obra de Reid na Abordagem das Práticas Doxásticas

Nesta seção, defende-se a tese de que Alston constrói sua abordagem das práticas doxásticas à epistemologia apoiando-se fortemente em alguns elementos da doutrina reidiana dos poderes intelectuais do homem. A influência de Reid sobre a noção de prática doxástica, que Alston (1991, p. 151-153; 162-165; 169) deixa apenas indicada em seu principal livro (*Perceiving God*), será explicitada e desenvolvida nesta seção.

5.4.1. A autonomia básica dos primeiros princípios de cada poder intelectual

A teoria reidiana dos poderes intelectuais não avaliza uma justificação dos modos originais com que formamos nossas crenças (percepção sensorial, memória, consciência etc.) que não seja, de alguma forma, “interna” a esses mesmos modos. Em particular, a teoria não admite a possibilidade de se justificar a confiança nos sentidos, com base na aplicação de critérios totalmente alheios à percepção sensorial; por exemplo, critérios baseados apenas na intuição racional ou no raciocínio. Que se pense, diria Reid, como seria absurdo exigir que, para que eu estivesse justificado em crer estar agora diante de uma árvore, eu devesse mostrar

¹⁶² Sobre isso, *vide* especialmente a discussão feita no Capítulo 3 entre a compatibilidade do realismo alético com a abordagem (pluralista) dos desideratos epistêmicos.

uma dedução lógica para a proposição “estou diante de uma árvore”, a partir da premissa “vejo uma árvore diante de mim”.¹⁶³ Neste caso, minha condição cognitiva exige que, ao tentar argumentar a favor da confiabilidade dos sentidos, eu tenha de usá-los na construção do próprio argumento, em uma ou outra etapa dessa construção. O mesmo vale para qualquer processo de argumentação, seja a favor ou contra a confiabilidade de qualquer dos citados modos originais de formação de crenças.

Tampouco há justificação, no contexto da obra de Reid, para julgar um determinado poder intelectual inato ao ser humano, sendo esse julgamento apoiado em princípios de outro(s) poder(es) intelectual(is). Isso fica patente na citada passagem em que Reid [1785] (1997, p. 169; 1-9) pergunta “por que (...) eu deveria crer na faculdade da razão mais do que na da percepção? Ambas vieram da mesma oficina e foram feitas pelo mesmo artista; e se ele põe uma peça falsa em minhas mãos, o que o impediria de por outra?”. Esta passagem já denuncia aquilo que Alston (1991, p. 199) viria a chamar de “imperialismo epistêmico”. A razão não pode julgar a percepção, nem vice-versa. Ambos são poderes intelectuais inatos ao ser humano, produtos de uma mesma matriz natural e igualmente estruturantes de nossa cognição. Por isso, ambos devem ser considerados equivalentes quanto à sua capacidade de formar crenças verdadeiras e também quanto à sua falibilidade. Portanto, os princípios, leis e regras com base nos quais se formam as crenças perceptuais – e que, em parte, as tornam epistemicamente justificadas ao sujeito – nada devem às regras com base nas quais se passa de certas premissas a uma conclusão em um raciocínio válido. Afinal, a partir da operação de quais faculdades cognitivas poderíamos construir critérios “neutros”, com base nos quais pudéssemos julgar a percepção como mais ou menos confiável do que a razão? Na elaboração de tais critérios não seria necessário o uso, direto ou indireto, da percepção sensorial e da razão?

¹⁶³ Em uma eloqüente passagem, Reid [1785] (1997, p. 72; 7-16) associa a suas percepções originais (baseadas em primeiros princípios de sua natureza) um caráter explicitamente irresistível e não-inferencial: “Não conheço a origem de certos primeiros princípios, que a natureza me obriga a lhes assentir, porque eles já estavam comigo quando comecei a usar a razão. Tudo o que sei é que são parte de minha natureza, de sorte que não posso me livrar deles nem alterá-los, usando quaisquer de minhas faculdades, inclusive a razão. É com base em princípios assim que eu creio, de modo não-inferencial, que meus pensamentos e sensações têm de ter um sujeito [eu] e que minhas sensações tácteis me indicam a existência de vários corpos externos dotados de extensão, figura, dureza etc. (...)” (grifos meus). Em outra passagem, ao referir-se explicitamente à percepção sensorial, Reid [1785] (2002, p. 99; 23-24) acrescenta que a convicção produzida pelas sensações não é apenas irresistível, mas também imediata, ou seja, não mediada por quaisquer inferências.

5.4.2. Nossos poderes intelectuais e suas profundas raízes psicossociais

A única “razão” pela qual Reid admite que nós devamos acreditar em nossos sentidos, em nossa razão, memória, consciência etc. é que estes são modos de formação de crenças firmemente estabelecidos em nossas psiques e em nosso comportamento social. Dizer que a percepção, a consciência, a memória, a razão etc. são psicossocialmente arraigadas em nós equivale a dizer, em primeiro lugar, que todos os seres humanos, em todas as épocas, jamais deixaram de usar estes poderes intelectuais para formar concepções e crenças sobre o mundo exterior e sobre o seu mundo interior. Em segundo lugar, o profundo enraizamento psicossocial das práticas de se formarem crenças com base no exercício daquelas faculdades cognitivas deixa marcas profundas na estrutura da linguagem humana. Em suma, para Thomas Reid, tanto a universalidade da difusão do uso de certos poderes intelectuais – derivada, em parte, do fato de esse uso ser inevitável ou irresistível – quanto as marcas desse uso refletidas na estrutura de todas as línguas revelam, a um só tempo, o caráter psicossocialmente arraigado desses poderes e um forte motivo prático para nós confiarmos neles.

Em relação às marcas das operações mentais psicossocialmente enraizadas sobre a linguagem, Reid afirma que, em todas as línguas faladas por todos os povos, as diversas operações da mente são descritas por certos verbos pessoais e em forma ativa. Outra notável marca é que a estrutura sintática de uma oração cujo conteúdo proposicional coincida com o de uma crença gerada em virtude dessas operações separa claramente o *eu* (a mente, o *self*, o sujeito cognitivo etc.), a *atividade* (estado) mental propriamente dita e o seu “*objeto intencional*” – isto é, a “realidade” visada pela mente. *Grosso modo*, esses três componentes são o *sujeito* da oração, o *verbo* e o *objeto*.

Influenciado por Reid, Alston formula um argumento para apoiar a tese da racionalidade do engajamento de um agente nas práticas doxásticas mais estabelecidas em nossa vida psicossocial. É Reid quem fornece as bases para que Alston interprete aquelas práticas como “psicossocialmente estabelecidas” e considere o engajamento nestas como “praticamente racional”.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Em várias passagens de sua obra {por exemplo, em Reid [1785] (1997, p. 28; 1-5)}, o filósofo escocês afirma coisas como “a sensação nos leva inevitavelmente a crer na existência presente da coisa percebida; a lembrança da sensação nos leva a crer na existência passada dessa coisa” etc., sendo cada uma dessas tendências um produto da natureza mesma dessas operações da mente. Esses fatos da sensação e da memória, dentre outros, são tomados por Alston como razões em apoio à tese de que é

Tanto Reid quanto Alston vêem no caráter inevitável da formação de crenças perceptuais, a partir das sensações dadas à mente, um traço do caráter psicossocialmente enraizado da percepção sensorial em nós. Contudo, apenas Alston procura extrair disso um argumento para mostrar a racionalidade prática do nosso engajamento na percepção sensorial e, *mutatis mutandis*, em outras práticas doxásticas psicossocialmente estabelecidas.

5.4.3. A equivalência epistêmica mútua dos poderes intelectuais

Um traço comum às práticas doxásticas de Alston e o modo como Reid caracteriza os poderes intelectuais do homem é que, em ambos os casos, os modos mais básicos de formação de crenças – isto é, os poderes intelectuais originais do ser humano – são mutuamente equivalentes em termos de *status* epistêmicos (confiabilidade, justificação, racionalidade etc.). Ou seja, sendo a consciência, a memória, a percepção sensorial etc. maneiras básicas de se formarem crenças e, além disso, na ausência de critérios neutros para se as “hierarquizar” quanto à confiabilidade de cada uma, só nos resta tomá-las de início como *prima facie* confiáveis, e aproximadamente com o mesmo grau de confiabilidade.

Um dos modos pelos quais Reid expressa a equivalência de *status* epistêmico entre a percepção sensorial e a razão é dizendo que ambas têm evidências (fundamentos) igualmente razoáveis. Após reconhecer que a evidência dos sentidos é muito diferente daquela do raciocínio, Reid [1785] (2002, p. 230; 3-7) explica que “toda boa evidência é normalmente chamada de *evidência razoável*, e com muita justiça, pois ela deve governar nossas crenças, na condição de sermos criaturas racionais. E, nesse sentido, creio que a evidência dos sentidos não seja menos razoável do que a da demonstração.” (Grifos meus).

Uma razão para crer na equivalência em termos de *status* epistêmico dos poderes intelectuais básicos do ser humano é o caráter igualmente inato e natural destes poderes. Por exemplo, nos EIP, Reid [1785] (2002, p. 463; 26-32) afirma que “as faculdades da consciência, da memória, dos sentidos externos e da razão são igualmente dadas da natureza. Nenhuma boa razão pode ser dada para se aceitar o testemunho de uma delas, que não tenha força igual para se aceitar o testemunho de qualquer outra. Os maiores cétricos admitem o testemunho da consciência e aceitam que o que ela testifica deva ser considerado

racional, de um ponto de vista prático, o nosso engajamento na percepção sensorial e na memória. O chamado “argumento da racionalidade prática” é discutido extensamente no Capítulo 2.

um primeiro princípio. Se, portanto, eles rejeitarem o testemunho dos sentidos ou da memória, então eles estarão incorrendo em inconsistência”.

Em outra passagem, quando Reid [1785] (1997, p. 169) diz que a percepção sensorial e a razão “vieram da mesma matriz e foram feitas pelo mesmo artista”, ele dá uma razão para se considerarem estas faculdades cognitivas, em princípio, como equivalentes em termos epistêmicos, isto é, com o mesmo grau de confiabilidade e de falibilidade. Essa é também uma das razões pela qual Alston (1991, p. 153) assume “todas as nossas práticas doxásticas estabelecidas como [igualmente] aceitáveis em si, como inocentes até prova em contrário”.

5.4.4. O pluralismo irreduzível dos poderes intelectuais

Baseado em Thomas Reid, Alston (1991, p. 162) caracteriza as práticas doxásticas como “irreduzivelmente plurais”. Como se viu no Capítulo 4, na Conclusão do IHM {Reid [1785] (1997, p. 210, 16-32)}, Reid constata que o sistema cartesiano rejeitou certos princípios do senso comum, tendo conservado apenas o princípio de que “nossos pensamentos, sensações e todas as coisas das quais estamos conscientes têm existência real”. Tudo o mais precisaria ser provado à luz da razão, a quem caberia edificar todo o conhecimento a partir de um único primeiro princípio da consciência – o *cogito* cartesiano.

Ao apoiar seu sistema em um único princípio – o *cogito* –, Descartes teria, na prática, reduzido os princípios normativos básicos da percepção sensorial aos princípios da consciência ou da razão. Em um sistema como o de Descartes, onde não há lugar para outro fundamento (primeiro princípio) senão o *cogito*, não se pode assentar o “edifício do conhecimento” sobre os vários outros princípios do senso comum. Nesse sentido, pode-se dizer que a perspectiva epistemológica cartesiana é *unitarista*, ao invés de *pluralista*.

A perspectiva de Alston e Reid é diametralmente oposta à de Descartes, no aspecto assinalado anteriormente. Para os dois primeiros autores, crenças baseadas em fundamentos tão diferentes quanto uma experiência sensorial e uma premissa (em um argumento) terão seus *stata* epistêmicos dados por critérios, normas e princípios diferentes. Por exemplo, se a crença de que eu estou diante de um computador agora for formada com base em uma experiência visual minha, tida em condições normais, então a crença em questão será justificada para mim, ao menos *prima facie* (Alston). E isso, simplesmente porque me parece haver diante de mim, neste momento, um computador e não tenho razões para crer que a experiência em questão seja falsa, ilusória ou inautêntica. Ademais – Reid poderia acrescentar –, há uma lei natural de minha

constituição, tal que, combinada a certos hábitos adquiridos ao longo de minha vida, sempre que eu tiver presente à minha consciência determinada aparência visual, formarei inevitavelmente a crença de que estou diante de um computador.

Portanto, cada modo de formação de crenças baseado em faculdades cognitivas humanas fundamentais e originais, como a percepção sensorial e o raciocínio dedutivo, tem seus próprios critérios de formação e de avaliação de crenças. Ademais, não se pode apontar qual(is) desses modos tem os critérios mais fundamentais, aos quais se possam reduzir os critérios dos outros modos de formação de crenças. Ou seja, todos os modos originais são igualmente fundamentais e cognitivamente estruturantes. Daí resulta um quadro de pluralismo irredutível, no tocante aos poderes intelectuais do ser humano.

5.4.5. A “gênese pré-reflexiva” dos poderes intelectuais

Finalmente, um último aspecto a ser destacado na obra de Reid parece ter influenciado bastante a concepção alstoniana das práticas doxásticas. Trata-se da idéia de que o exercício dos poderes intelectuais originais do ser humano precede qualquer reflexão de nossa parte acerca desses poderes. Ou seja, quando o filósofo se engaja na reflexão introspectiva acerca dos modos como ele tipicamente forma crenças com base em suas sensações, por exemplo, ele o faz necessariamente após uma longa prática de formação de crenças por meio dos sentidos. Isso significa que inúmeras experiências sensoriais já terão sido vividas e que vários hábitos de associação de aparências sensoriais a certas crenças terão sido adquiridos, antes de o filósofo poder avaliá-los criticamente. Finalmente, uma profusão de crenças perceptuais já estará presente em seu repertório de crenças, antes que ele seja capaz de questionar o *status* epistêmico das mesmas.

Como nos lembra Reid [1785] (1997, p. 36; 25-35), crenças fundamentais como as das percepções originais estão inextricavelmente entretecidas na constituição original de todas as línguas, em qualquer tempo e lugar. Por isso, parece ser impossível traçar com precisão a sua origem. O que foi dito em relação à percepção sensorial vale, naturalmente, para o exercício de qualquer poder intelectual básico (memória, consciência, raciocínio etc.). Por exemplo, ao discutir a memória, Reid [1785] (2002, p. 256; 14-22) examina a situação daqueles que refletem sobre sua memória, tomando a experiência passada de casos bem sucedidos como uma razão para crer na fidelidade do testemunho da própria memória. Mas, na maioria das vezes, não refletimos sobre a confiabilidade de nossa memória, tampouco

buscamos razões para provar tal confiabilidade. Quando se chega a fazer reflexões desse tipo, “já se dava crédito ao testemunho da memória antes da experiência de sua fidelidade, e essa crença [que o testemunho da memória é fiel] não poderia ter sido causada pela experiência que veio depois dela”.

Seguindo os passos de Reid, Alston atribui às práticas doxásticas psicossocialmente estabelecidas a característica de operarem em nós muito antes de sermos capazes de refletirmos criticamente sobre elas. Para designar tal característica, ele utiliza a expressão “gênese pré-reflexiva” [Alston (1991, p. 163)]. Qual coruja de Minerva, que levanta vôo apenas ao anoitecer, a reflexão crítica sobre práticas tais como a percepção sensorial começa relativamente tarde na vida do indivíduo e tal reflexão somente se pode dar quando o sujeito já se encontra inelutavelmente envolvido nelas.

Uma das conseqüências importantes desse fato para a análise epistemológica é que, antes de sermos capazes de avaliar epistemologicamente a nossa percepção sensorial (por exemplo), esta prática já terá se enraizado a tal ponto em nossas psiques e em nosso comportamento social, que *será impossível fazer uma avaliação isenta ou neutra*. O motivo apontado por Reid, pelo qual somos incapazes de traçar uma linha que nos conduza precisamente à origem de nossas crenças perceptuais, de memória, introspectivas etc., é também um dos motivos pelos quais, ao avaliarmos epistemicamente os modos de produção dessas crenças, não temos saída senão iniciarmos nossa reflexão trabalhando com esses mesmos modos de produção, cuja gênese se perde *in illo tempore*.

5.5. As Raízes Reidianas do Conceito de Circularidade Epistêmica

5.5.1. A crise da racionalidade: como provar que a razão é confiável?

Lehrer (1989, p. 19) assinala que, ao analisar a suposição “cética” de que as faculdades cognitivas humanas devam ser submetidas ao “tribunal da razão”, Reid aponta um erro relacionado a esta suposição. Presumir que a percepção, a imaginação, a memória etc. possam ser justificadas pela razão implica assumir que a razão seja confiável, pois não se pode justificar epistemicamente coisa alguma sem *usar* a razão. Se, por um lado, se excluísse a razão de ser julgada como qualquer outra faculdade cognitiva, então se estaria adotando um procedimento arbitrário e injustificável (como explicar tal privilégio?). Por outro lado, se se

tentasse justificar o uso da razão por meio de argumentos, então se cairia num círculo vicioso, pois a atividade de justificar o uso da razão requer o uso da própria razão.

Uma das passagens em que Reid refere-se explicitamente ao mencionado círculo vicioso aparece nos EIP (VI, cap. 5), onde o autor, em seu ensaio sobre a faculdade do juízo, discute os primeiros princípios das verdades contingentes. Reid [1785] (2002, p. 480; 20-30) afirma que uma demonstração de que nossas faculdades cognitivas naturais não são falaciosas é impossível. Pois, continua o autor, “para julgar uma demonstração, um homem tem de confiar em suas faculdades, e tomar como dada a própria coisa em questão [a ser provada].” Assim como seria absurdo testar a honestidade de uma pessoa simplesmente apelando para a palavra dela, seria absurdo tentar provar, seja por raciocínio demonstrativo ou provável, que a razão não é falaciosa. Nessa tentativa teríamos de usar a razão e, com isso, assumir implicitamente aquilo que desejamos provar – a confiabilidade da razão.¹⁶⁵

Pelas razões apresentadas anteriormente, um cético que exija uma prova da confiabilidade da faculdade humana de ajuizar ou raciocinar jamais poderá ser satisfeito por meio de um argumento. E um cético, talvez mais ousado do que o primeiro, que pretenda provar, por meio de um raciocínio, que a razão não é confiável, incorrerá numa espécie de “delírio filosófico”, agindo de modo semelhante a “um homem que pretenda ver claramente que ele e todos os outros são cegos” {Reid [1785] (2002, p. 563; 10-12)}. Reid (*Idem, ibidem*, linhas 17-20) acrescenta que um delírio desses não poderá ser curado com o raciocínio, pois “o que pode ser mais absurdo do que tentar convencer, pelo raciocínio, um homem que não reconhece a autoridade da razão?” Quiçá tal delírio só pudesse ser curado se a natureza

¹⁶⁵ A idéia do círculo vicioso, presente em qualquer tentativa de se provar que as nossas faculdades cognitivas – e, em especial, a razão – são (ou não são) falaciosas, aparece abundantemente nos EIP. Por exemplo, nessa obra, Reid critica o argumento cartesiano de que, diante da possibilidade da atuação de um gênio maligno, não deveríamos confiar em nossa razão (dentre outras faculdades), a menos que tivéssemos alguma boa garantia da confiabilidade de nossas faculdades. E Descartes pretende ter encontrado essa garantia em um Deus não-enganador, cuja existência o filósofo francês pretende ter provado racionalmente. Mas, nesse contexto, a prova cartesiana da existência de Deus não passa de uma petição de princípio, porque “se nossas faculdades forem falaciosas, por que elas não poderão nos enganar nesse raciocínio [da prova da existência de Deus], assim como em outros?”, pergunta Reid [1785] (2002, p. 481; 8-9). Para Reid (*idem, ibidem*, p. 481; 14-16) o motivo mais provável pelo qual Descartes teria se contentado com um argumento tão fraco (o do papel das provas da existência de Deus no sistema cartesiano), seria o de que Descartes “jamais tenha duvidado seriamente delas [suas faculdades cognitivas]”. Nos EIP, ao discutir a faculdade do raciocínio, Reid [1785] (2002, p. 571, 20-24) praticamente resume o seu ponto de vista, ao declarar que “nenhum argumento pode provar a verdade e a fidelidade de nossas faculdades. Aqui ele [o cético] assenta-se sobre uma base firme, pois é evidente que qualquer argumento aduzido para provar a verdade e fidelidade de nossas faculdades toma por dado a coisa em questão, e é, portanto, aquele tipo de sofisma que os lógicos chamam de *petitio principii*.”

dotasse o cético de “outros meios” – isto é, de outras faculdades cognitivas com autoridade sobre a razão (*Idem, ibidem*, p. 571, 1-11).

Examinemos em pormenor o círculo vicioso da justificação racional, mencionado nos parágrafos anteriores. Se, por exemplo, eu tentasse argumentar que minha faculdade aritmética intuitiva é confiável – isto é, a faculdade que eu tenho de fazer “contas de cabeça” –, fornecendo como razão para essa crença o fato de que posso confirmar os resultados de meus cálculos aritméticos mentais ao fazer as contas no papel, então um interlocutor cético poderia me questionar perguntando: “e como você sabe que os seus cálculos no papel estão corretos?” Para respondê-lo, eu teria de admitir, em última instância, que os referidos cálculos me parecem intuitivamente corretos (apelar para calculadoras, planilhas de cálculo ou para o cálculo de outras pessoas nada adiantaria, porque, ao final da cadeia de interrogações céticas, eu teria de admitir que a correção dos cálculos se apóia na intuição aritmética de alguém). Neste caso, meu argumento seria claramente circular – “confio em minha *intuição* aritmética porque, em última instância, a *intuição* mo garante”. Em suma, não há como tentar saber se minha intuição racional é confiável, senão, no final das contas, usando-a.

No exemplo anterior, não parece haver escapatória a um raciocínio epistemicamente circular: para justificar minha intuição racional, eu não poderia compor qualquer argumento, se minha intuição racional não estivesse funcionando. Enfim, parece que se cai em um dilema: por um lado, se minha razão for confiável de fato, então não poderei mostrá-lo a não ser por um raciocínio circular, uma vez que, para provar algo, terei de usar a razão e partir do princípio de que ela seja confiável; por outro lado, se minha razão não for, de fato, confiável, será inútil tentar provar que ela seja ou não seja confiável, porque qualquer argumento que eu usar neste caso será, em princípio, não-confiável. Circularidade ou incorreção – eis os dois braços do dilema que parece apontar para uma “crise da racionalidade”, quando usamos a razão para avaliar epistemicamente a própria razão.

Baseando-se nas idéias de Reid, Alston pensa que a única maneira de não se cair no referido círculo vicioso – ao se teorizar sobre a confiabilidade da razão e as outras faculdades cognitivas humanas mais básicas e naturais (percepção sensorial, memória, introspecção etc.) – é assumir explicitamente, como ponto de partida de qualquer investigação racional, que a razão e as outras faculdades sejam confiáveis. Na prática, isso significa assumir a referida confiabilidade *ex-ante* a qualquer justificação. Isso porque, na prática, todas as faculdades cognitivas humanas desse tipo operam conjuntamente na formação de nossas crenças.

5.5.2. A inconsistência pragmática do cético revisitada

A raiz do conceito alstoniano de circularidade epistêmica aparece claramente em Reid quando, em várias passagens de sua obra, este discute certos argumentos céticos contra a confiabilidade de nossos sentidos e, conseqüentemente, contra a probabilidade de verdade das crenças acerca do mundo exterior. Recorde-se que um dos principais problemas a motivar o projeto filosófico-epistemológico de Reid era exatamente a questão de como evitar o ceticismo em relação ao conhecimento acerca do mundo exterior, ceticismo que este autor considerava inaceitável e que atribuía ao *sistema ideal* e, principalmente, às conclusões de Hume em seu THN (*vide* Capítulo 4).

Por um lado, pode-se questionar o velho argumento cético, usado por Descartes e outros, de que a confiabilidade da percepção sensorial deve ser rejeitada – ou, pelo menos suspensa temporariamente – pelo motivo de ter levado o sujeito a se enganar algumas vezes. O questionamento do argumento cético parte da constatação do exercício pré-reflexivo da percepção sensorial. Como se mostrou no Capítulo 4 (Seção 4.7.3.5), Reid [1785] (1997, p. 170; 15-25) contrapõe-se ao meditador cartesiano com a seguinte reflexão: “durante boa parte de minha vida, e desde muito antes de ser capaz de filosofar, acreditei implicitamente nas informações que a natureza me forneceu por intermédio dos sentidos. Agora, pensando criticamente sobre o meu passado, concluo que, ao menos na maioria das vezes, não fui iludido pela natureza. Concluo também que, se não tivesse confiado em meus sentidos, (...) provavelmente já teria perecido”. Nesta passagem, Reid acusa o cético de, ao procurar descartar suas crenças em objetos extramentais, esquecer-se que a natureza não nos ilude sistematicamente por meio de nossos sentidos; ao contrário, na maioria das vezes, pode-se constatar, por anos de experiência, que nossa percepção sensorial nos provê de crenças verdadeiras e sumamente necessárias a nossa sobrevivência no mundo.

Por outro lado – e este é o principal motivo da inconsistência da conduta do cético –, sem confiar implicitamente em seus sentidos, ao longo de toda a sua vida, o cético não teria sido capaz de adquirir os instrumentos lógicos que o possibilitam elaborar argumentos contra a confiabilidade da percepção sensorial. Se o cético fosse capaz de por em prática os resultados de suas reflexões teóricas, então a própria construção do argumento contra a racionalidade da crença no mundo exterior não seria possível. Em outras palavras, o cético é pragmaticamente inconsistente, pois há uma contradição entre *o que ele diz* (“não se deve confiar nos sentidos, pois não há boas razões para tal”) e *o que ele faz* (confiar implicitamente

em seus sentidos para viver, adquirir conhecimentos e, entre muitas outras coisas, *construir argumentos cétricos*).

Ao dizer que o exercício da percepção sensorial é necessário para se adquirir “os instrumentos lógicos que o possibilitam elaborar argumentos contra a confiabilidade da percepção sensorial”, não se quer defender o caráter *a posteriori* da lógica. Trata-se simplesmente de reconhecer o fato de que a lógica e o raciocínio não são possíveis sem o domínio de certas habilidades lingüísticas fundamentais (definir, distinguir, formar noções gerais, nomear, predicar, relacionar etc.), adquiridas no processo de desenvolvimento do indivíduo, para o que conta como crucial a interação deste com o mundo e com os outros seres humanos. Em suma, a aquisição da lógica pelo indivíduo não é possível sem o desenvolvimento da linguagem, e este, por sua vez, não é possível sem a prática da percepção sensorial.¹⁶⁶

5.6. Alguns Aspectos Divergentes entre a Teoria Reidiana dos Poderes Intelectuais e a Abordagem das Práticas Doxásticas

Nesta seção, busca-se destacar certas diferenças gerais nos contextos filosóficos que originaram as teorias de ambos os autores estudados, bem como levantar algumas hipóteses explicativas acerca do modo como esses diferentes contextos afetaram a construção da abordagem de cada autor.

5.6.1. Realismo e teísmo

Reid filosofa a partir de um realismo clássico, sem empenhar-se em justificar extensamente seus pressupostos de fundo. Para ele, se nossas faculdades cognitivas nos informam que há um mundo exterior a nossas mentes, composto de objetos materiais de muitos tipos diferentes, inter-relacionados de modos complexos etc., então nós devemos aceitar essas informações. Não devemos duvidar *a priori*, como fazem os cétricos, da existência objetiva e real das realidades com que nossas faculdades cognitivas nos põem em contato.

¹⁶⁶ Reid [1785] (2002, p. 414; 21-24) também associa a aquisição dos elementos fundamentais ao ato de raciocinar à faculdade do juízo [*judgement*]: “Sem o juízo em algum grau, um homem não pode distinguir, dividir, definir, nem formar qualquer noção geral, simples ou complexa, ele certamente (...) não pode ter em sua mente os materiais necessários ao raciocínio”.

Reid assume, portanto, a existência de uma realidade física independente da atividade mental do sujeito, mas que, apesar disso, é acessível à cognição do sujeito, de acordo com certas *leis naturais da constituição humana*, as quais, inclusive, impõem limites ao mencionado acesso cognitivo. Em última instância, essas leis não se explicam senão pela vontade soberana de Deus. Para se entender bem essa idéia, é preciso voltar ao naturalismo providencial de Reid.

A cosmovisão teísta-cristã de Reid, o “naturalismo providencial” (*vide* capítulo 4) se revela nas inúmeras referências que este autor faz à “vontade de Deus” como razão última do porquê de as coisas serem do jeito que são. Em particular, a vontade divina é a fonte de onde emanam os propósitos específicos de Deus em relação à Criação, os quais são, por sua vez, refletidos nas leis naturais. Podemos descobrir certas leis da natureza e subsumi-las em leis cada vez mais gerais, que se prestem à explicação de fatos e fenômenos crescentemente mais abrangentes e complexos. Entretanto, deve haver um limite para a nossa capacidade de fornecer explicações sobre a realidade, porquanto é evidente que nós somos seres falíveis e limitados em nossa capacidade cognitiva, ou seja, não somos oniscientes, como o Criador.

Logo, há coisas que não sabemos e não podemos explicar. Por exemplo, podemos explicar a queda dos corpos, os movimentos dos corpos celestes e o movimento das marés por meio da lei da gravidade, mas não podemos explicar a lei da gravidade em si. De modo semelhante, pode-se explicar a cadeia de impressões sensoriais a partir dos objetos externos até o cérebro – incluindo os papéis desempenhados pelo meio externo, pelos órgãos dos sentidos, pelo sistema nervoso e pelo próprio cérebro –, mas não é possível explicar o processo da percepção sensorial como um todo. Este consiste necessariamente, segundo Reid, em um complexo evento mental que inclui as sensações e que culmina com a formação de concepções e crenças sobre os objetos externos. Por que a lei da gravidade rege a queda dos corpos? Por que as nossas impressões sensoriais corporais são sempre seguidas por um obscuro processo psicológico que resulta sempre na formação de crenças perceptuais? Não podemos explicar quaisquer fatos como estes, diria Reid. Só podemos dizer que a vontade divina determinou que tais fatos existissem e os submeteu a certas leis naturais.

Tudo isso sugere uma ontologia bastante “exuberante”, repleta de compromissos existenciais nucleados pela crença na existência do Deus do Cristianismo. Deixemos de lado, por um momento, o gosto contemporâneo pelas “paisagens ontologicamente desérticas” e apreciemos a exuberância da ontologia que subjaz à teoria de Reid. Deus é um ser pessoal,

criador do universo, mas transcendente ao próprio universo. É um ser moralmente perfeito, sumamente bom, todo-poderoso e todo-sapiente. Além disso, teria sido movido por puro amor ao criar o ser humano, pois os homens teriam sido criados unicamente para que participassem da glória eterna de Deus. E, mesmo após o pecado original, que poderia ter “manchado” para sempre o espírito de todo o gênero humano – e, por conseguinte, poderia nos ter lançado em um estado permanente de corrupção, danação, destruição e morte –, Deus teria se apiedado de nós e nos oferecido a Sua salvação, por meio do sacrifício redentor de Seu Filho, Jesus Cristo.

Uma vez que se aceite o sistema de Reid como apoiado sobre a visão de mundo teísta-cristã, sobre uma ontologia coerente com essa visão e, em particular, quando se atenta para as premissas antropológicas que emergem desse quadro, nota-se claramente uma consequência epistemológica. Trata-se do fato de as faculdades cognitivas inatas ao ser humano (percepção sensorial, memória, consciência, intuição racional, raciocínio) serem confiáveis, ou seja, o fato de as crenças produzidas pelo exercício de tais faculdades – desde que estas operem sob as condições típicas para as quais foram criadas – serem provavelmente verdadeiras. Isso não significa, é claro, que as crenças em questão sejam sempre verdadeiras. Significa tão-somente que Deus – figura central à cosmovisão de fundo do sistema reidiano –, dados os Seus atributos e propósitos benevolentes, teria querido criar o ser humano com uma capacidade natural de atingir a verdade, ao menos em certos assuntos ou esferas da realidade. Ao mesmo tempo, verifica-se o motivo pelo qual, nos marcos da *Weltanschauung* cristã que sustenta o sistema reidiano dos poderes intelectuais do homem, não há lugar para um ceticismo radical acerca da confiabilidade das nossas faculdades cognitivas. O fato é que Deus jamais as teria criado para que fossem sistematicamente enganadoras, nem teria permitido que algum demônio as danificasse tão seriamente a ponto de as tornar não-confiáveis em termos definitivos.

Ao contrário de Reid, que não tem problemas em partir de uma metafísica concorde com o seu sistema de crenças teístas-cristãs, Alston prefere tomar por base de sua epistemologia uma metafísica realista “mínima”, mais ao gosto do século XX. Com isso, Alston tenta não “inflacionar” sua epistemologia com compromissos ontológicos mais fortes. Quanto ao teísmo, este nunca aparece explícito na obra epistemológica de Alston. No entanto, é possível inferir uma cosmovisão teísta implícita em vários trabalhos deste autor, sobretudo em *Perceiving God*, sua principal obra. Em minha opinião, o argumento central desta obra, que procura sustentar a tese de que certo tipo de experiência mística cristã pode ser uma fonte

confiável de crenças sobre Deus, é tão complexo, tão sujeito a diferentes mediações, tão sujeito a dúvidas vindas de vários lados, que apenas alguém que já partilhasse uma cosmovisão teísta-cristã aceitaria o dito argumento como suficientemente convincente.

O caráter “mínimo” do realismo metafísico alstoniano consiste em afirmar a plausibilidade da suposição de que existam grandes estratos da realidade – por exemplo, o mundo dos objetos físicos – que sejam independentes de nossas escolhas teórico-conceituais e/ou de nossa capacidade cognitiva. Dito de outro modo, até que se apresentem fortes razões em contrário, é plausível supor, com o senso comum, que há um universo físico macroscópico ao qual o sujeito humano tenha certo acesso cognitivo. Pouco ou nenhum compromisso é assumido por Alston quanto à constituição ontológica da cognição; do pensamento e da expressão de seu conteúdo em proposições; dos objetos que compõem o mundo externo ao sujeito etc. Além disso, o realismo metafísico de Alston se pretende fraco o suficiente para não acarretar implicações significativas para as suas teorias em outros campos, tais como: a teoria da justificação epistêmica, a teoria da percepção, a teoria da referência e do significado das expressões lingüísticas e a teoria da verdade. Isso, não obstante as teorias de Alston nesses campos possam ser ditas “realistas” em algum sentido relevante, como a sua teoria da verdade, que é explicitamente chamada de “realismo alético”.

Diferentemente de Reid – que apóia explicitamente sua metafísica e sua epistemologia numa rica visão de mundo teísta-cristã –, o realismo metafísico de Alston é relativamente pobre em conseqüências epistemológicas. Em especial, tão-somente a partir do realismo alstoniano, pouco se pode afirmar sobre a confiabilidade das faculdades cognitivas ou das práticas doxásticas humanas. Em conseqüência, Alston se vê obrigado a construir um formidável complexo argumentativo para substanciar sua abordagem das práticas doxásticas. Isso inclui todos os procedimentos estudados no Capítulo 2: um esforço para mostrar a universalidade da circularidade epistêmica; o argumento da racionalidade prática; o desenvolvimento da “metáfora da balança” – auto-apoio significativo *versus* canceladores (*vide* figura 2, Capítulo 2) etc. O tamanho desse complexo argumentativo, que talvez fosse considerado grande demais para os padrões de Reid, acaba por tornar a teoria epistemológica de Alston vulnerável em muitas frentes.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Haja vista a crítica de Plantinga (2000, cap. 4, II) ao argumento da racionalidade prática, também vista no Capítulo 2. Essa crítica teria levado Alston a rever uma parte substancial de seu argumento.

Não desejando assumir muitos compromissos ontológicos ao começar sua enorme empreitada intelectual, Alston age como um empresário que se lança a um grande projeto de investimento e – dispondo de poucos recursos próprios e sem querer se endividar no início – se vê forçado a assumir muitas obrigações junto a terceiros durante a execução do projeto.¹⁶⁸ A estratégia de Reid parece ter sido diferente: ele assume compromissos mais pesados no início de sua empreitada, e confia que estes serão, no futuro, pagos com os resultados de seu projeto. Qual das duas estratégias terá sido mais bem sucedida? Esta é uma pergunta sobre a qual teremos algo a dizer na conclusão desta tese.

5.6.2. Propósitos específicos: combate ao ceticismo ou justificação das crenças religiosas?

Embora as obras analisadas dos dois autores visem o tratamento de questões que, hoje em dia, classificaríamos de “epistemológicas” – ainda que, estritamente falando, a aplicação deste termo a Reid seja um anacronismo –, algumas de suas motivações específicas são bastante diferentes. Reid busca combater o que ele considera ser o “sistema cético” sobre a mente humana (o sistema ideal) e construir uma alternativa que reconcilie a filosofia com o senso comum. Esse propósito é por demais manifesto na obra de Reid para continuarmos insistindo nele. Cabe apenas ressaltar o fato de este autor ter explicitado em seus trabalhos uma forte motivação de crítica ao ceticismo, o que, de certa forma, facilita o trabalho de interpretação da obra de Reid. Em particular, a construção de sua teoria dos poderes intelectuais do homem pode ser vista sob a perspectiva de alguém preocupado em assegurar-se da possibilidade real de se atingir a verdade, nos vários assuntos que a mente humana é capaz de investigar. Em outras palavras, uma vez caracterizado o tipo de ceticismo contra o qual Reid mobiliza seus recursos intelectuais, tem-se imediatamente uma “chave” para a leitura desse autor.

Por sua vez, com a abordagem das práticas doxásticas, Alston parece menos interessado em “dar uma resposta ao ceticismo geral” – diferentemente da preocupação central do projeto reidiano dos poderes intelectuais – do que em fornecer razões para se

¹⁶⁸ Eu considero a maior “dívida” de Alston em sua abordagem das práticas doxásticas a tese da conexão entre a racionalidade do engajamento em uma prática doxástica e a racionalidade da atitude de considerá-la confiável. Há, porém, outros postulados, hipóteses, teorias e princípios bastante polêmicos: a teoria da aparição (percepção), o realismo psicológico, a noção de função doxástica etc. *Vide* o Capítulo 2 a respeito desses elementos associados à abordagem das práticas doxásticas.

sustentarem certos tipos de crenças religiosas. O próprio autor, reiteradas vezes [por exemplo, em Alston (1989b, p. 6)], relativiza a importância do ceticismo em sua agenda de pesquisa em epistemologia. Não obstante essa relativização não refutar a hipótese de que este autor atribua certa importância ao ceticismo como motivador do avanço do conhecimento em epistemologia – conforme se argumentou nas seções 5.2.1 e 5.2.2 –, o fato é que a abordagem das práticas doxásticas conta com outro poderoso motivador: a defesa do *status* epistêmico positivo das crenças religiosas. No que se refere a este aspecto, particularmente na obra *Perceiving God*, a abordagem das práticas doxásticas desempenha claramente o papel de esclarecer como certas experiências místicas podem desempenhar o papel de fundamentos adequados de certas crenças sobre Deus.

Não se afirma que Alston tenha sido motivado unicamente por questões de filosofia da religião, ao desenvolver a abordagem das práticas doxásticas. Entretanto, há fortes indícios de que o autor já havia associado uma noção de experiência religiosa a um conceito embrionário de prática doxástica, desde princípios dos anos 1980. O desenvolvimento desses temas se deu ao longo de toda a década, nos seguintes trabalhos de Alston: “Religious Experience and Religious Belief” (1982), “Christian Experience and Christian Belief” (1983a), “Religious Experience as a Ground of Religious Belief” (1986a), “Is Religious Belief Rational?” (1986b), “Perceiving God” (1986c), “Religious Diversity and the Perceptual Knowledge of God” (1988a) e “The Perception of God” (1988b). O problema central destes artigos é investigar as condições sob as quais a experiência religiosa cristã pode conferir *status* epistêmico positivo (justificação e racionalidade) à crença religiosa. Em particular, esta série de artigos examina a problemática da experiência mística de Deus – a “percepção de Deus” –, a analogia desse tipo de experiência com a percepção sensorial, e o problema lingüístico-filosófico da referência a Deus. Já no artigo de 1982, Alston compara a experiência religiosa à experiência sensorial e as associa a um conceito de “prática epistêmica”, antecipando o conceito de prática doxástica.

Por seu turno, a abordagem das práticas doxásticas experimenta um avanço decisivo na segunda metade da década de 1980, a julgar pelo aparecimento de três importantes artigos: *Thomas Reid on Epistemic Principles* (1985a), *Concepts of Epistemic Justification* (1985b) e *Epistemic Circularity* (1986d). Estes estabelecem os fundamentos de *A Doxastic Practice Approach to Epistemology* (1989a), artigo onde aparece pela primeira vez a

expressão “prática doxástica” e que contém, em essência, todos os elementos do que viria a ser a versão definitiva da abordagem das práticas doxásticas, publicada em 1991.

Portanto, um exame do conteúdo da produção de Alston revela que o conceito de prática doxástica desenvolveu-se principalmente a partir dos anos oitenta do século XX, em associação com os estudos deste autor sobre as relações entre a percepção sensorial, a experiência mística e o problema da linguagem religiosa sobre Deus ¹⁶⁹. Apesar de essas linhas de pesquisa terem evoluído de modo aparentemente independente umas das outras, elas podem ser encaradas como fazendo parte de um único processo de construção teórica, nucleado por algumas perguntas-chave: Como seria possível que os seres humanos “percebessem” Deus nas experiências místicas e se referissem a Ele na descrição dessas experiências? Como elucidar a natureza e o papel dessas experiências na formação das crenças religiosas? Como os sujeitos dessas experiências poderiam estar epistemicamente justificados em suas alegações de que estiveram conscientes da presença e de certas ações de Deus? No transcorrer dos anos 1980, estes problemas parecem ter levado Alston a articular suas reflexões (muitas delas bem anteriores a 1980) a uma epistemologia de base reidiana acerca das faculdades cognitivas humanas. A consolidação dos princípios fundamentais da epistemologia de Reid na obra de Alston se articula estruturalmente com o tratamento dos problemas da epistemologia da crença e da experiência religiosas. Este processo culmina na abordagem das práticas doxásticas.

5.7. Considerações Finais

Este capítulo procurou mostrar a influência significativa das idéias de Thomas Reid sobre a abordagem das práticas doxásticas à epistemologia de William Alston, apresentando várias semelhanças estruturais entre os conceitos de poder intelectual e prática doxástica. O capítulo também procurou deixar claro que, a despeito das semelhanças, há diferenças marcantes entre os dois autores, cujas obras separam-se por cerca de dois séculos na história da filosofia, o que explica em parte as feições específicas assumidas pelas teorias de

¹⁶⁹ As conclusões de Alston sobre o problema da linguagem religiosa foram compiladas em *Divine Nature and Human Language: essays in philosophical theology* (1989d). Não é mera coincidência o fato de uma compilação dos ensaios de Alston sobre teologia filosófica ter sido publicada no mesmo ano (1989) em que se publicou a sua coletânea *Epistemic Justification*. Suas reflexões em uma e em outra área caminharam de mãos dadas nos anos 1980, constituindo a fase final de um processo de reflexão que teria durado cinquenta anos, como o próprio autor revela no prefácio de *Perceiving God*.

cada autor. Apresentou-se, portanto, um quadro balanceado das relações entre os contextos, motivações, pressupostos e propósitos específicos por detrás das abordagens dos poderes intelectuais e das práticas doxásticas. Por fim, procurou-se mostrar que, em certos temas-chaves como o ceticismo e o realismo, a influência de Reid sobre Alston não segue um caminho bem definido. As motivações gerais e o posicionamento teórico de cada autor guardam relações complexas entre si, de modo a tornar inadequada uma mera análise comparativa, preocupada exclusivamente em explicitar as semelhanças e diferenças entre Reid e Alston.

Outra maneira de se colocar a conclusão principal deste capítulo é afirmando que a estrutura e a gênese da abordagem das práticas doxásticas não podem ser adequadamente esclarecidas sem um exame da influência da teoria reidiana dos poderes intelectuais do ser humano. De fato, todos os elementos essenciais do conceito de prática doxástica acham-se presentes na doutrina dos poderes intelectuais de Reid. Em primeiro lugar, o caráter pré-reflexivo e psicossocialmente arraigado das práticas do pacote padrão (percepção sensorial, introspecção, memória e outras) já aparece de algum modo na obra de Reid – por exemplo, quando este autor {Reid [1785] (1997, p. 36)} afirma existirem certas crenças tão entranhadas na constituição de nossa linguagem, que parece ser impossível traçar-lhes uma linha que remonte às suas origens. Em segundo lugar, as práticas doxásticas básicas possuem uma série de interessantes propriedades: a) são relativamente autônomas entre si quanto aos princípios básicos de formação e avaliação de suas crenças-resultado; b) são mutuamente equivalentes em termos de *status* epistêmico (por exemplo, se eu tiver bons motivos para considerar confiável a minha razão, então os terei igualmente em relação aos meus sentidos); e c) são irredutíveis umas às outras, configurando-se um quadro que eu chamaria de “pluralidade epistêmica” – isto é, práticas diferentes atuando em conjunto para formar e avaliar as crenças humanas. Ora, como se buscou mostrar na Seção 5.4, essas propriedades são endossadas por Reid, em várias passagens de sua obra.

A teoria de Reid surge como o ponto culminante de um longo processo de maturação intelectual, que inclui: a) uma leitura crítica dos principais filósofos europeus, de Descartes a Hume; b) a formação de uma visão consolidada dos sistemas filosóficos destes autores em um único sistema – o sistema ideal –, nucleado na noção de *idéia* (representação imagética, na mente, de um objeto externo); c) uma crítica ao sistema ideal focada na noção de *idéia* e orientada contra as supostas conseqüências cétricas desse sistema, principalmente na

versão de Hume; e d) a construção de uma proposta teórica alternativa ao sistema ideal – a teoria dos poderes intelectuais –, para elucidar a natureza e o funcionamento da mente humana. Ao longo desse percurso intelectual, Reid exercitou pressupostos, levantou problemas, criou metodologias de análise e explorou novos tópicos que se fariam sentir com vigor, cerca de duzentos anos depois, na obra epistemológica de Alston e influenciariam a abordagem das práticas doxásticas.

Um dos tópicos em que os nossos autores concordam em muitas coisas é o modo como encaram o ceticismo. A julgar por declarações explícitas e/ou pelo que se pode depreender das idéias defendidas pelos autores em suas obras, não há dúvida que, tanto para Reid quanto para Alston, uma atitude cética radicalizada (*vide* Seção 5.2) é inaceitável, assim como é perfeitamente aceitável uma atitude de confiança na veracidade de nossas faculdades cognitivas básicas. Pode-se dizer que a atitude cética é rejeitada em bases pragmáticas, seja porque uma hipotética rejeição das crenças perceptuais (e outras) como normas para a ação no mundo ameaçaria a nossa sobrevivência, seja porque duvidar sistematicamente da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas básicas inviabilizaria qualquer discurso racional. Portanto, o ceticismo levado às últimas conseqüências práticas não é uma alternativa real para nós, segundo Reid e Alston. Para estes autores, a única coisa sensata e viável a fazer é seguir a seguinte regra: “proceda de modo a formar crenças e a confiar nelas (tome-as como críveis, tome-as ao menos como provavelmente verdadeiras), usando os vários modos de formação de crenças que já possuímos e em cuja confiabilidade nós estamos fortemente inclinados a aceitar” [Alston (2005a, p. 218)].

No entanto, há certas diferenças entre os autores no papel desempenhado pelo ceticismo na construção de suas respectivas teorias. Para Reid, uma reação crítica ao ceticismo humeano foi o principal *leitmotiv* de toda a sua epistemologia e, em especial, de sua teoria dos poderes intelectuais. Como vimos no Capítulo 4 e no presente capítulo, Reid contrapõe-se a Hume afirmando o caráter básico e natural – ou, se quisermos, “feito por Deus” – de todas as nossas faculdades cognitivas originais, e denunciando como injustificável o procedimento de se eleger algumas faculdades como “juízes epistêmicos” das outras. Quanto a Alston, ele diminui a importância do ceticismo (sem deixar de reconhecê-la) para as suas reflexões epistemológicas, declarando haver muitos assuntos relevantes em epistemologia que independem do debate com o cético. Apesar disso, como exporei nos parágrafos seguintes, creio haver fortes motivações veladas na obra de Alston, cruciais para

entendermos bem a abordagem das práticas doxásticas, e que, de certa forma, dizem respeito ao ceticismo.

Já vimos neste capítulo que uma parcela significativa do incentivo para Alston ter se lançado no projeto das práticas doxásticas se deve ao problema do *status* epistêmico das crenças religiosas (místicas). Este problema está ausente nos três principais tratados de Reid. Uma possível razão para isso é que o problema em pauta tenha se tornado relevante apenas no contexto da cultura ocidental contemporânea, em que as crenças e experiências religiosas são desacreditadas, desafiadas e postas em severa dúvida. Em outras palavras, um dos principais problemas que teria levado Alston a se lançar ao projeto das práticas doxásticas – a epistemologia da “percepção mística” – pode ser caracterizado como uma contribuição de um “cético pós-kantiano”. Pelo menos, a questão do *status* epistêmico das crenças místicas pode ser vista como tendo sido levantada por um cético que duvide do caráter verídico das experiências místicas, ou seja, que duvide da possibilidade da existência real de um “objeto místico” dado à consciência de um sujeito e/ou da capacidade deste sujeito de apreender cognitivamente tal objeto. Assim, um modo de expressar o posicionamento do cético contra quem Alston argumenta em *Perceiving God* pode ser o seguinte: “Duvido que haja boas razões para supor que as ditas experiências místicas (supostos contatos pessoais com Deus) sejam algo mais do que eventos mentais (possivelmente influenciados pelas crenças religiosas prévias do sujeito) sem relação (causal ou de outra ordem) com um objeto externo à consciência do sujeito e individuado pelos atributos, propriedades e relações normalmente atribuídos a Deus”.

Portanto – embora Alston não reconheça isso explicitamente –, a abordagem das práticas doxásticas pode ser encarada como uma tentativa de responder a um desafio. Em primeiro lugar, trata-se de um desafio cético de um tipo mais clássico; um desafio à confiabilidade de nossas maneiras mais básicas de formar crenças em geral. Seguindo os passos de Reid, Alston engaja-se num esforço intelectual para mostrar que os modos pelos quais nós tipicamente formamos crenças acerca do mundo exterior, de nossos estados mentais, de nosso passado, etc. podem racionalmente ser tomados como *prima facie* confiáveis. Em segundo lugar, diferentemente de Reid, Alston tem por alvo final estabelecer credenciais epistêmicas favoráveis à prática de algumas comunidades formarem crenças sobre Deus, a partir de certo tipo de experiências místicas. Trata-se de um novo desafio, ainda não posto como um problema epistemológico relevante na época de Reid.

Portanto, a abordagem das práticas doxásticas não pode ser adequadamente esclarecida sem que se levem em conta alguns fatores típicos da problemática filosófica do século XX. Nesse sentido, vejo Alston – um cristão que se dedicou à filosofia –, enfrentando um ceticismo típico de um ambiente intelectual contemporâneo, marcado por uma cultura laica, secularizada e profundamente influenciada por uma cosmovisão darwinista-evolucionista, materialista e naturalista (quando não abertamente agnóstica, atéia e anti-religiosa)¹⁷⁰. A influência deste tipo de ceticismo, por conseguinte, é um componente novo na obra de Alston, em relação a todo o “patrimônio intelectual” herdado diretamente de Thomas Reid. E não é, de forma alguma, um componente insignificante. Pelo contrário, como mostramos neste capítulo, a evidência textual de Alston a partir dos anos 1980 sugere claramente que o conceito de prática doxástica foi construído *pari passu* ao enfrentamento de questões ligadas, entre outras coisas, à epistemologia das crenças e experiências místicas.

¹⁷⁰ É bom lembrar que o ambiente intelectual contemporâneo é também marcado pelas contribuições, surgidas no século XIX e princípios do século XX, dos chamados “mestres da suspeita” em relação à religião: Feuerbach, Nietzsche, Marx e Freud.

CONCLUSÃO

Esta tese oferece a oportunidade de aprofundamento do debate, em território nacional, acerca do pensamento de dois importantes filósofos, ainda relativamente pouco conhecidos no Brasil. Propõe-se examinar a contribuição do pensamento do escocês Thomas Reid (1710-1796) à construção da teoria das práticas doxásticas, do norte-americano William Payne Alston (1920-2009). Buscou-se elucidar o conceito de *prática doxástica* – suas estruturas, limitações e potencialidades –, com base em uma leitura da teoria reidiana dos *poderes intelectuais do ser humano*. O problema geral desta tese nos remete imediatamente para questões mais específicas como, por exemplo, a da caracterização da natureza e do funcionamento dos mecanismos de formação de crenças nas obras dos dois autores, bem como a questão das condições sob as quais esses mecanismos podem ser ditos confiáveis – isto é, produtores de crenças provavelmente verdadeiras.

Em termos bem gerais, poderes intelectuais e práticas doxásticas são simplesmente conjuntos de disposições, hábitos, mecanismos e processos psicossociais por meio dos quais os seres humanos formam e avaliam crenças, a partir de suas experiências ou de outras crenças. No que se refere aos processos mais arraigados em nossas vidas, tais como a percepção sensorial, a consciência (introspecção), a memória, a intuição racional e algumas formas básicas de raciocínio, o problema central de ambos os autores estudados é saber as condições sob as quais aqueles processos podem ser considerados confiáveis. Os autores estão de acordo quanto à necessidade de nós tomarmos como confiáveis, de um ponto de vista “pragmático”, os nossos modos básicos de formar e de avaliar crenças, antes de nos lançarmos a uma investigação racional sobre qualquer assunto. Para chegar a essas conclusões, esta tese teve de confrontar os sistemas conceituais envolvidos, em perspectiva histórica. Isso não significa apenas “contar a história dos conceitos” ou descrever as idéias dos autores, mas procurar entendê-las na dimensão específica da obra de cada autor, tratando cada sistema conceitual como uma unidade relativamente autônoma.

Como se afirmou na Introdução Geral, *a teoria dos poderes intelectuais de Reid e a teoria das práticas doxásticas de Alston guardam entre si uma unidade estrutural*, a despeito de divergências significativas. Isso se explica pela existência de certas semelhanças estruturais entre os distintos sistemas teóricos – dialética que se revela quando tais sistemas

são analisados em sua estrutura íntima, e depois confrontados sob uma perspectiva histórica. Portanto, uma etapa metodológica prévia ao confronto entre as teorias de Reid e de Alston consiste em situar os conceitos de poder intelectual e de prática doxástica no contexto de cada autor, onde se mostra a articulação daqueles conceitos com motivações de fundo, linguagem, pressupostos e problemas bastante específicos. Isso foi feito nos quatro primeiros capítulos da tese. Dando um passo adiante, verificou-se que os conjuntos de articulações específicas a cada autor, quando vistos sob uma perspectiva mais abrangente, revelam certas conexões estruturais entre si. Reservou-se o último capítulo da tese para o exame dessas conexões “de fundo”, sob a forma de semelhanças e diferenças entre a teoria dos poderes intelectuais e a teoria das práticas doxásticas.

Ao final, qualifica-se a afirmação, admitida pelo próprio Alston (1991, p. 164), de que a abordagem das práticas doxásticas é fundamentalmente baseada na obra de Thomas Reid. Segundo Alston, a diferença entre a sua abordagem e a de Reid é apenas de natureza terminológica. Não concordo com esta opinião, porquanto as “condições de contorno históricas”, específicas para cada um dos autores, introduzem diferenças que vão muito além de meras questões de palavras. Essa qualificação – que, a meu ver, é a principal contribuição desta tese – consiste, em essência, no estabelecimento dos vínculos conceituais entre as práticas doxásticas e os poderes intelectuais, sem perder de vista a relação disso tudo com as formas específicas com que Alston e Reid se posicionam frente a certas “estruturas de fundo”, tais como o ceticismo, o realismo e o teísmo.

A seguir, apresentam-se os principais resultados deste estudo.

O primeiro resultado importante é a constatação de que o conceito de prática doxástica ajusta-se coerentemente a um sistema de proposições sobre a epistemologia, que Alston dedicou-se a construir desde os anos 1970 – sistema que, ao que tudo indica, não foi concluído até a morte de Alston. O conceito de prática doxástica apresenta conexões com várias idéias trabalhadas na primeira fase da epistemologia alstoniana e, ao mesmo tempo, antecipa certos traços de uma nova abordagem epistemológica – a dos desideratos epistêmicos – que viria a ser desenvolvida a partir dos anos 1990. Nesse quadro, a abordagem das práticas doxásticas pode ser considerada um elemento de transição entre a fase primitiva – marcada pela concentração dos esforços do autor no conceito de justificação epistêmica – e a fase madura dos desideratos epistêmicos.

Há várias evidências de continuidade entre alguns conceitos, pressupostos e temas tratados na fase da justificação epistêmica e aqueles da abordagem das práticas doxásticas. Em primeiro lugar, constata-se uma dependência entre as noções de *fundamentação direta* e de *prática doxástica geradora*. Ambas se apóiam na noção de uma *experiência* funcionando, ao mesmo tempo, como fundamento para crenças e como *input* para processos formadores de crenças. Uma vez que, como defende Alston, uma experiência direta do sujeito – por exemplo, uma aparência visual ou uma sensação de dor – pode ser um fundamento que indique razoavelmente a verdade da crença-alvo, uma crença que se apoie sobre uma experiência desse tipo pode ser dita diretamente (imediatamente) justificada. Pela mesma razão, uma prática doxástica geradora – isto é, uma prática que funcione a partir de uma experiência direta do sujeito e que gere novas crenças a partir desta experiência – pode ser uma fonte de crenças justificadas *prima facie* e, por isso, pode ser uma prática confiável.

Um segundo aspecto de continuidade conceitual-temática entre o sistema epistemológico mais antigo de Alston – nucleado pelo conceito de justificação epistêmica, na primeira fase da epistemologia deste autor – e o sistema das práticas doxásticas diz respeito ao *externismo*. Para que um sujeito esteja justificado em aceitar determinada crença, é necessário e suficiente “que o mundo seja tal que o fundamento seja ‘suficientemente indicativo da verdade’ da crença, (...) e não é necessário nem suficiente que o sujeito tenha qualquer apreensão cognitiva desse fato” [Alston (1989a, p. 244), grifos meus]. Este aspecto externista do conceito de justificação epistêmica, que é um dos pilares da primeira fase da epistemologia de Alston, também está presente, sob uma roupagem distinta, na abordagem das práticas doxásticas. A confiabilidade de uma prática doxástica depende de certos fatores externos ao sujeito – por exemplo, fatores ambientais e sociais, tais como a estrutura da realidade física e certos hábitos inconscientes de formação de crenças. Tais fatores não precisam estar acessíveis à reflexão do sujeito, para que este: a) se engaje racionalmente em uma prática doxástica; b) esteja epistemicamente autorizado em considerar esta prática como uma fonte de crenças justificadas *prima facie*; e c) para que seja racional a atitude de o sujeito considerar esta prática doxástica como confiável. Em particular, o fato de uma prática doxástica ser confiável independe de o sujeito nela engajado ter consciência desse fato. Logo, o externismo epistemológico de Alston, desenvolvido na primeira fase de suas reflexões sobre a justificação epistêmica, mantém um papel importante na posterior abordagem das práticas doxásticas.

O terceiro aspecto da continuidade de que estamos tratando refere-se ao *fundacionismo*. Recordemos que Alston, já na fase madura de suas meditações epistemológicas, reconheceu uma relação profunda entre a *adequação dos fundamentos epistêmicos* – desiderato epistêmico tipicamente fundacionista, como o nome já diz – e a confiabilidade das práticas formadoras de crenças. Trata-se da “virtual equivalência entre a formação de uma crença por um processo formador de crenças confiável e o embasamento da crença sobre um fundamento adequado” [Alston (2005a, p. 244)]. Como se mostrou neste estudo, a equivalência de que fala o autor baseia-se na possibilidade de se interpretar um fundamento de uma crença como um *input* de um processo formador de crenças, bem como na possibilidade de interpretar ambas as relações – de fundamentação e de produção de crenças – como uma única relação funcional que se instancia no psiquismo do sujeito (princípio do realismo psicológico). Este é um bom exemplo de que, ao buscar uma visão panorâmica dos diversos desideratos epistêmicos, Alston encontrou certas relações conceituais entre elementos à primeira vista muito distantes e separados, em seu sistema epistemológico. Tais relações “permaneciam ocultas quando procurávamos cegamente encontrar as condições de justificação” (*idem, ibidem*, p. 244).

Outro aspecto a ser destacado na relação sistemática entre a abordagem das práticas doxásticas e o sistema da primeira fase da epistemologia de Alston é o *realismo*. Em particular, há um princípio ontológico realista que perpassa todo o sistema de Alston, nas diversas fases de sua constituição, e que aparece *inter alia* na teoria alstoniana da percepção. Segundo o realismo perceptual de Alston, a estrutura do ato perceptivo contém um objeto *x* que é independente do sujeito *S*, e tal que *x* constitua ontologicamente parte da própria experiência perceptual de *S*. De acordo com esse modelo, portanto, uma experiência perceptual tem uma estrutura tripartite: sujeito – ato (estado) de consciência – objeto. Trata-se de uma relação em que o objeto se apresenta ao sujeito mediado por um estado de consciência. Como Alston não impõe qualquer restrição *a priori* sobre qual tipo de objeto pode aparecer ao sujeito, tampouco sobre qual tipo de estado de consciência pode intermediar essa relação de aparição, decorre daí a possibilidade de a experiência perceptual aplicar-se a vários tipos de objetos e ser mediada por vários tipos de estados conscientes do sujeito. Em outras palavras, um princípio realista “ontologicamente mínimo” subjaz à teoria da percepção de Alston, ou seja, um princípio que se compromete apenas em sustentar um estatuto ontológico próprio para o sujeito, o seu estado de consciência e o objeto, sem

qualquer qualificação ou restrição adicional. Essa plasticidade do modelo perceptual de Alston lhe permitiria, mais tarde, conceber uma pluralidade de práticas doxásticas perceptuais, dentre as quais se destacam a prática da percepção sensorial, da percepção mística e da percepção interpessoal. Entretanto, o modelo é suficientemente aberto para comportar um sem-número de outros possíveis tipos de percepção.

Princípios ontológicos realistas “mínimos”, no sentido antes explicitado, parecem ter atuado na epistemologia de Alston desde longa data, e ter fomentado, de alguma forma, um pluralismo epistemológico que viria a desabrochar em uma miríade de formas, no livro *Beyond Justification* [Alston (2005a)]. Por exemplo, seja o *fundacionismo mínimo*, conceito típico da primeira fase de Alston. Vimos que praticamente não há restrições para uma crença fazer parte das fundações de um sistema, a não ser a restrição de ser esta crença epistemizada (justificada) diretamente. Isso leva a uma grande variedade de tipos de fundações possíveis para um sistema de crenças, incluindo um sem-número de experiências introspectivas e perceptuais. Se lembrarmos que, tanto a formação de crenças sobre os estados mentais correntes do sujeito quanto a produção de crenças perceptuais resultam da operação de práticas doxásticas bem definidas, e que as práticas doxásticas definem-se em grande parte por seus *inputs* (dados de entrada), então nos depararemos com a possibilidade de existência de um sem-número dessas práticas, uma vez que, de acordo com o fundacionismo mínimo, múltiplos podem ser os dados de entrada experienciais dessas práticas.

A epistemologia de Alston articula-se também com a sua teoria da verdade. Isso pode ser visto quando se analisam as condições gerais de confiabilidade de uma prática doxástica gerativa. Sabemos que, de acordo com um princípio realista subjacente à concepção das práticas doxásticas, uma prática gerativa coloca o sujeito diretamente em contato com certo segmento da realidade (o segmento dos objetos físicos macroscópicos, por exemplo). Sabemos também que os critérios específicos de confiabilidade de uma prática gerativa dependem da natureza específica do segmento da realidade em questão. Por exemplo, não faz sentido exigirmos que uma prática introspectiva – que põe o sujeito em contato com certos estratos de sua realidade interior – tenha os mesmos critérios que a percepção sensorial, a fim de considerarmos a prática introspectiva como confiável. Não faz sentido exigir, por exemplo, que o acordo entre diferentes “observadores” seja uma evidência em favor da verdade da crença de que eu estou pensando agora em minhas próximas férias de verão. Assim, critérios para se aferir especificamente a confiabilidade de uma prática gerativa são referenciados ao

tipo de realidade sobre a qual a mesma prática forma crenças. É nesse sentido que se diz que os critérios específicos de confiabilidade de uma prática são *internos* a esta.

Em termos gerais, porém, uma prática doxástica confiável é aquela que produz crenças verdadeiras. E aqui começa uma articulação possível com a teoria da verdade de Alston: a verdade é concebida como uma propriedade de certas proposições cujo conteúdo “corresponde” a um estado de coisas. Essa caracterização “correspondentista” e de senso comum da verdade em Alston é perfeitamente compatível com a teoria deste autor acerca da verdade – o realismo alético –, pois, nesta teoria, a relação de verdade é expressa em termos “ontologicamente mínimos”. Ou seja, o realismo alético nada afirma sobre a constituição ontológica da proposição nem do estado de coisas que a verifica. A única coisa que se afirma é que este estado de coisas seja, de alguma forma, externo à proposição. Por isso, é perfeitamente possível caracterizar esse estado de coisas como um fato real, sendo este entendido em um sentido comum. Nesse quadro, uma prática doxástica gerativa confiável seria aquela cujas crenças-resultado tenham conteúdos proposicionais que correspondam, sob certas condições, a fatos do segmento da realidade correspondente a esta prática. Por exemplo, uma prática perceptual sensorial será confiável se produzir crenças perceptuais cujo conteúdo corresponda, com elevada probabilidade e em situações típicas, a certos fatos constituídos por relações entre objetos físicos macroscópicos, do tipo a que nos referimos em nossa linguagem comum; objetos tais como mesas, casas, pedras etc. Esses fatos do mundo físico guardam uma relação causal com as experiências perceptuais do sujeito e isso não significa outra coisa senão colocar em operação a prática doxástica da percepção sensorial, cujos *inputs* são aquelas experiências perceptuais e cujos *outputs* são as crenças perceptuais do sujeito.

O que fizemos nos parágrafos anteriores foi demonstrar a articulação entre os conceitos subjacentes às teorias alstonianas da verdade, das práticas doxásticas e da percepção, por meio de uma reinterpretação do vocabulário próprio a cada teoria. Isso é possível porque há, na obra de Alston, um conjunto de pressupostos de fundo que lhe dão certa unidade. Nos parágrafos anteriores, identificamos certos pressupostos ontológicos realistas “mínimos”, que cumpriram o papel de possibilitar um diálogo entre diferentes corpos teóricos e considerá-los como um sistema único.

Não me parece, contudo, que o sistema de Alston tenha sido dado por acabado, concluído ou fechado. O próprio autor o reconhece, quando, ao final de *Beyond Justification*

[Alston (2005a , p. 246)], ele afirma que o seu livro tem um caráter introdutório ao uso da abordagem dos desideratos epistêmicos e que alguns tópicos foram tratados com mais pormenores e profundidade do que outros. Entre os tópicos que mereceriam um estudo mais aprofundado, eu incluiria o da compatibilização entre a abordagem dos desideratos epistêmicos e o realismo alético. Nesta tese, procurei fornecer alguma evidência de que essa compatibilização é, no mínimo, problemática. O argumento alstoniano de que o realismo alético, por ser ontologicamente mínimo, é compatível em princípio com qualquer concepção particular acerca da verdade leva a certas conseqüências indesejadas. Em primeiro lugar, o argumento da compatibilidade pode acarretar uma indistinção conceitual entre concepções epistêmicas de verdade e realismo alético. O caráter extremamente vago, abstrato e geral (ontologicamente mínimo) das formulações da relação de verdade (baseadas no esquema-T) acaba por dificultar, senão impossibilitar, a distinção do realismo alético em relação a outras concepções alternativas da verdade. Em segundo lugar, como o realismo alético não estabelece limite para qualificações a serem feitas ao conteúdo de p (membro direito do esquema T, em “a sentença p é verdadeira se e somente se p ”), é possível que p assuma “valores” que produzam uma instância-T sem significado, absurda, ininteligível, até contraditória. Com isso, o realismo alético é incapaz de prover barreiras a concepções bizarras ou triviais de verdade, bem como a desideratos epistêmicos bizarros.

Vejamos agora os principais resultados relativos a Thomas Reid. Procurou-se mostrar que a sua teoria dos poderes intelectuais foi construída no contexto de um projeto filosófico específico, que tem como pano de fundo uma cosmovisão teísta e é motivado por um profundo impulso anti-cético da parte do autor. Procurou-se mostrar também que a obra de Reid é compreensível tão-somente no contexto do combate ao que ele chamou de sistema ideal – um sistema filosófico nucleado pela tese de que os objetos imediatos do conhecimento humano são as “impressões e idéias” de Hume. A teoria dos poderes intelectuais do ser humano se desenvolveu a partir da tentativa de Reid quebrar a “pedra angular” do sistema ideal – a noção mesma de *idéia*, concebida como uma imagem representativa, na mente, de um objeto externo ao sujeito.

Um poder intelectual é uma capacidade, faculdade ou “potência” da mente humana, sendo considerado um atributo real da mente, assim como o cheiro de uma rosa é um atributo real da rosa. No arcabouço realista de Reid, a mente humana e os seus poderes intelectuais não são constituídos ontologicamente por qualquer ato do sujeito – não são, por

exemplo, meras construções lingüísticas –, embora a existência objetiva da mente e de seus poderes nos seja revelada, em certo sentido, por nosso pensamento, a partir de certos princípios inerentes à nossa constituição como seres humanos. Além disso, um poder intelectual tem a função de produzir concepções e crenças verdadeiras sobre determinados tipos de “objetos intencionais” (objetos físicos, eventos passados, estados mentais subjetivos etc.), a partir de certas evidências ou fundamentos. Por exemplo, o poder da percepção sensorial baseia-se na evidência dos sentidos – as sensações – e produz, como resultado de sua operação, concepções de objetos sensíveis (ou de suas qualidades e relações) e crenças acerca destes objetos.

O que explica, para Reid, a relação entre a mente e o objeto percebido? Se, por “explicação”, entendermos uma exibição clara de uma cadeia causal entre os fenômenos estudados, com todos os seus elos bem definidos e provados existentes, então esta explicação estará fora do nosso alcance. Sabemos apenas que há um processo mental, governado por leis naturais (leis primárias da constituição humana), que é “deflagrado” a partir das sensações (que, por sua vez, se seguem às impressões sensíveis em nossos corpos) e que culmina com a formação de concepções e crenças sobre os objetos externos. Essas leis primárias da mente humana expressam, em última instância, a vontade soberana de Deus. Portanto, o papel normativo das relações que se estabelecem entre as “evidências” de nossas crenças e as crenças mesmas parece estar fundado, em última análise, na cosmovisão teísta de Reid – o naturalismo providencial.

Esta tese conclui por uma influência significativa das idéias de Thomas Reid sobre a epistemologia de William Alston, e isso a tal ponto, que a estrutura e a gênese da abordagem das práticas doxásticas não podem ser adequadamente esclarecidas sem um exame da influência da teoria reidiana dos poderes intelectuais do ser humano. Nesse sentido, o texto ofereceu várias evidências de que os elementos essenciais das práticas doxásticas básicas – seu caráter pré-reflexivo e psicossocialmente arraigado; sua autonomia relativa quanto aos princípios básicos de formação e avaliação de suas crenças-resultado; sua equivalência mútua em termos de *status* epistêmico; sua pluralidade irreduzível etc. – acham-se presentes na doutrina dos poderes intelectuais de Reid. Além disso, diante do desafio cético à confiabilidade dos poderes intelectuais (práticas doxásticas) originais do ser humano, a única coisa sensata e viável a fazer é seguir a seguinte regra: “proceda de modo a formar crenças e a confiar nelas (tome-as como críveis, tome-as ao menos como provavelmente verdadeiras),

usando os vários modos de formação de crenças que já possuímos e em cuja confiabilidade nós estamos fortemente inclinados a aceitar” [Alston (2005a, p. 218)]. Este ponto de vista é compartilhado perfeitamente por ambos os autores estudados.

Não obstante, o papel que o ceticismo desempenha como motivador geral do projeto filosófico de Reid é significativamente distinto do modo como o ceticismo influencia o projeto de Alston. Para Reid, uma reação crítica ao ceticismo humeano foi o principal *leitmotiv* de toda a sua epistemologia e, em especial, de sua teoria dos poderes intelectuais. Reid teria passado por uma “crise filosófico-existencial” ao ler Hume e perceber uma ameaça representada pelo Tratado da Natureza Humana à religião e à moralidade. A crítica ao sistema ideal e a construção da teoria dos poderes intelectuais do ser humano são uma consequência dessa crise pessoal.

Quanto a Alston, concluímos que a abordagem das práticas doxásticas foi também uma reação contra o ceticismo, mas de um modo e em um contexto de discussão bem diferentes daqueles que motivaram o trabalho de Reid. Para Alston, a questão da defesa do *status* epistêmico das crenças religiosas derivadas das experiências místicas cristãs parece ter estado sempre em seu horizonte, enquanto este autor desenvolvia sua abordagem das práticas doxásticas à epistemologia. Uma análise histórica cuidadosa do desenvolvimento temático da obra de Alston a partir dos anos 1980 corrobora essa tese. Observa-se que o desenvolvimento do conceito de *prática doxástica* se deu *pari passu* ao de *percepção mística*, num contexto em que Alston procurava reagir àqueles que, usando os instrumentos da ciência e da filosofia atuais, visavam desacreditar a religião em geral e as experiências místicas em particular. Em outras palavras, um dos principais problemas que teria levado Alston a se lançar ao projeto das práticas doxásticas – a epistemologia da “percepção mística” – pode ser caracterizado como uma contribuição de um “cético pós-kantiano”. Pelo menos, a questão do *status* epistêmico das crenças místicas pode ser vista como tendo sido levantada por um cético que duvide do caráter verídico das experiências místicas, ou seja, que duvide da possibilidade da existência real de um “objeto místico” dado à consciência de um sujeito e/ou da capacidade deste sujeito de apreender cognitivamente tal objeto.

Portanto – embora Alston não reconheça isso explicitamente –, a abordagem das práticas doxásticas pode ser encarada como uma tentativa de responder a um desafio. Em primeiro lugar, trata-se de um desafio cético de um tipo mais clássico; um desafio à confiabilidade de nossas maneiras mais básicas de formar crenças em geral. Seguindo os

passos de Reid, Alston engaja-se num esforço intelectual para mostrar que os modos pelos quais nós tipicamente formamos crenças acerca do mundo exterior, de nossos estados mentais, de nosso passado, etc. podem racionalmente ser tomados como *prima facie* confiáveis. Em segundo lugar, diferentemente de Reid, Alston tem por alvo final estabelecer credenciais epistêmicas favoráveis à prática de algumas comunidades formarem crenças sobre Deus, a partir de certo tipo de experiências místicas. Trata-se de um novo desafio, ainda não posto como um problema epistemológico relevante na época de Reid.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Mortimer J. The Great Conversation Revisited. In ADLER, M. J. (ed.) *Great Books of the Western World – The Great Conversation*. Chicago: Encyclopædia Britannica Inc., 1990.

ALSTON, William P. Are Positivists Metaphysicians? *The Philosophical Review*, vol. 63, n. 1, p. 43-57, Jan 1954a.

_____.Particulars – Bare and Qualified. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 15, n. 2, p. 253-258, Dec 1954b.

_____.Pragmatism and the Theory of Signs in Peirce. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 17, n. 1, p. 79-88, Sep 1956a.

_____.Ineffability. *The Philosophical Review*, vol. 65, n. 4, p. 506-522, Oct 1956b.

_____.Is a Sense-Datum Language Necessary? *Philosophy of Science*, vol. 24, No. 1, Jan. 1957, pp.41-45.

_____.The Quest for Meanings. *Mind*, New Series, vol. 72, n. 285, p. 79-87, Jan 1963.

_____.*Philosophy of Language*. Englewood Cliffs (NJ/USA): Prentice Hall, 1964.

_____.Emotion and Feeling. In Edwards, Paul (org.). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, p. 479-486. New York: Macmillan, 1967a.

_____.Language. In Edwards, Paul (org.). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 348-386. New York: Macmillan, 1967b.

_____. Language, Philosophy of. In Edwards, Paul (org.). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 386-390. New York: Macmillan, 1967c.

_____.Meaning. In Edwards, Paul (org.). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, p. 233-241. New York: Macmillan, 1967d.

_____.Religious Language. In Edwards, Paul (org.). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, p. 168-174. New York: Macmillan, 1967e.

_____.Religious Experience and Religious Belief. *Noûs* 16, p. 3-12, 1982.

_____.Christian Experience and Christian Belief. In Plantinga, A. & Wolterstorff, N. (eds.). *Faith and Rationality*. Notre Dame (USA): University of Notre Dame Press, 103-34, 1983a.

_____.Thomas Reid on Epistemic Principles. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n. 4, 435-452, 1985a.

_____. Religious Experience as a Ground of Religious Belief. In Runzo, J. & Ihara, C. (eds.). *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham (USA): University Press of America, 1986a.

_____. Is Religious Belief Rational? In Harrison, S. & Taylor, R (eds.). *The Life of Religion*. Lanham (USA): University Press of America, 1986b.

_____. Perceiving God. *Journal of Philosophy* 86, p. 655-665, 1986c.

_____. Religious Diversity and the Perceptual Knowledge of God. *Faith and Philosophy* 5, p. 433-488, 1988a.

_____. The Perception of God. *Philosophical Topics* 16, p. 23-52, 1988b.

_____. *Epistemic Justification – Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989a.

_____. [1971] Varieties of Privileged Access. *American Philosophical Quarterly*, 8, n° 3, 223-241. In Alston (1989a), p. 249-285.

_____. [1976] Has Foundationalism Been Refuted? *Philosophical Studies*, 29, n° 05, 287-305. In Alston (1989a), p. 39-56.

_____. [1976] Self-Warrant: A Neglected Form of Privileged Access. *American Philosophical Quarterly*, 13, n° 4, 257-272. In Alston (1989a), p. 286-315.

_____. [1976] Two Types of Foundationalism. *The Journal of Philosophy*, 73, n° 07, 165-185. In Alston (1989a), p. 19-38.

_____. [1980] Level Confusions in Epistemology. *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 135-150. In Alston (1989a), p. 153-171.

_____. [1983] What's Wrong with Immediate Knowledge? *Synthese*, 55, p. 73-96. In Alston (1989a), p. 57-78.

_____. [1985] Concepts of Epistemic Justification. *The Monist*, 68, n° 01. In Alston (1989a), p. 81-114.

_____. [1986] Epistemic Circularity. *Philosophical and Phenomenological Research*, 47, n° 1. In Alston (1989a), p. 319-349.

_____. [1986] Internalism and Externalism in Epistemology. *Philosophical Topics*, 14, n° 1. In Alston (1989a), p. 185-226.

_____. [1988] An Internalist Externalism. *Synthese*, 74, 265-283. In Alston (1989a), p. 227-245.

_____. [1988] The Deontological Conception of Epistemic Justification. In Tomberlin, J. E. (ed.). *Philosophical Perspectives*, 2, Epistemology. In Alston (1989a), p. 115-152.

_____. [1988] Justification and Knowledge. *Proceedings of the XVIIth World Congress of Philosophy*, 5. Montreal: Editions Montmorency. In Alston (1989a), p. 172-182.

_____. Reid on Perception and Conception. In DALGARNO, M. & MATHEWS, E. (eds.) *The Philosophy of Thomas Reid*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 35-47, 1989b.

_____. A Doxastic Practice Approach to Epistemology. In Clay, M. & Lehrer, K (eds.). *Knowledge and Skepticism*. Boulder (USA): Westview Press, 1989c.

_____. *Divine Nature and Human Language: essays in philosophical theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989d.

_____. Externalist Theories of Perception. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. L, pp. 73-97, Supplement, Fall 1990.

_____. *Perceiving God – The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1991.

_____. *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1993a.

_____. Epistemic Desiderata. In *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 53, n° 3, 524-551, 1993b.

_____. Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research* 54, n° 4, p. 891-899, (Alston's Symposium on Perceiving God), dez/1994.

_____. Taking the Curse Off Language-Games: a realistic account of doxastic practices. In Tessin, Timothy & Von der Ruhr, Mario (eds). *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. New York: St. Martin's Press, 1995. (Cap. 2, p. 16-47).

_____. *A Realist Conception of Truth*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1996a.

_____. Belief, Acceptance and Religious Faith. In Jordan, J. & Howard-Snyder, D (eds). *Faith, Freedom and Rationality*, p. 10-27, Lanham (MD/USA): Rowman & Littlefield, 1996b.

_____. Back to the Theory of Appearing. *Noûs*, Vol. 33, Supplement: Philosophical Perspectives, 13, Epistemology. 1999, pp. 181-203.

_____. How to Think About Reliability. In Sosa, E. & Kim, J. (eds.). *Epistemology – an anthology*. (Blackwell Philosophy Anthologies, 11). Oxford: Blackwell Publishing, 2000, p. 354-371.

_____. *A Sensible Metaphysical Realism*. (The Aquinas Lecture, 2001). Milwaukee (USA): Marquette University Press, 2001.

_____. Sellars and the Myth of the Given. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXV, n° 1, 69-86, 2002a.

_____.What Realism Is Not. In Alston, W. P. (Ed.). *Realism & Antirealism*. Ithaca-London: Cornell University Press, 2002b.

_____.*Beyond Justification – Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca-London: Cornell University Press, 2005a.

_____.Perception and Representation. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXX, nº 2, March 2005b.

_____.Mysticism and Perceptual Awareness of God. In MANN, William E. (Ed.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, cap. 09, p. 198-219. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005c.

_____.Epistemology and Metaphysics. In CRISP, T. ET alii (eds). *Knowledge and Reality*, p. 81-109. Dordrecht: Springer, 2006.

_____.Audi on Nondoxastic Faith. In Timmons, Mark; Greco, John; & Mele, Alfred (eds.). *Rationality and the Good – Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ARISTÓTELES. *Metaphysics* Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc. [in Adler, M. J. (ed.) “Great Books of the Western World”, vol. 7, 499-626], second edition, 1990.

_____.*On Interpretation*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc. [in Adler, M. J. (ed.) “Great Books of the Western World”, vol. 7, 23-36], second edition, 1990.

ARMSTRONG, D. M. *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

_____.*Belief, Truth and Knowledge*. London: Cambridge University Press, 1973.

AUNE, Bruce. *Knowledge, Mind and Nature*. New York: Random House, 1967.

AUSTIN, John Langshaw [1946]. *Outras Mentes*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AYER, A. J. *Language, Truth and Logic* [1936]. London: Penguin Books, 1971.

_____.*The Problem of Knowledge*. London: Mcmillan & Co. Ltd., 1956.

BARNES, W. F. H. The Myth of Sense-Data. *Proc. Arist. Soc.*, 45 (1944-45).

BENBAJI, Hagit. Is Thomas Reid a Direct Realist about Perception? *European Journal of Philosophy* 17 (1), 1-29, 2007.

BLANSHARD, Brand. *The Nature of Thought*. 2 vols. London: George Allen & Unwin, 1939.

BONJOUR, Lawrence. Can Empirical Knowledge Have a Foundation? *American Philosophical Quarterly*, 15, p. 1-13, 1978.

_____. Externalist Theories of Empirical Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 1980.

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

BRADLEY, F. H. *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press, 1914.

BUFFIER, Claude. *Cours de Sciences sur des Principes Nouveaux et Simples*. Paris, 1732.

BURAS, J. Todd. The Problem with Reid's Direct Realism. *The Philosophical Quarterly*, vol 52, n. 209, Oct. 2002.

BUTLER, Joseph. *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and the Course of Nature*. London, 1736.

CHISHOLM, Roderick. *Perceiving: a Philosophical Study*. Ithaca (USA): Cornell University Press, 1957.

_____. Theory of Knowledge. In Chisholm, R. (ed.) *Philosophy*. Englewood Cliffs (USA): Prentice-Hall, 1964.

_____. On the Nature of Empirical Evidence. In Chisholm, R. & Swartz, R. (eds.). *Empirical Knowledge*. Englewood Cliffs (USA): Prentice-Hall, 1973.

_____. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs (USA): Prentice-Hall, 3rd edition, 1989.

COPENHAVER, Rebecca. A Realism for Reid: mediated but direct. *British Journal for History of Philosophy* 12 (1), 61-74, 2004.

CUMMINS, P. D. Reid's Realism. *Journal of the History of Philosophy* 12, p. 317-40, 1974.

_____. Pappas on the Role of Sensation in Reid's Theory of Perception. *Philosophy and Phenomenological Research* 1, p. 755-62, 1990.

DESCARTES, René [1641]. *Meditações*. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DRETSKE, Fred. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge: MIT Press, 1981.

EDWARDS, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York-London: Macmillan, 1967.

FIRTH, Roderick. Coherence, Certainty and Epistemic Priority. *Journal of Philosophy*, 41, p. 545-557, out. 1964.

_____. Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts? In GOLDMAN, A. & KIM, J. (eds.). *Values and Morals*. Dordrecht: D. Reidel, 1978.

FOLEY, Richard. Epistemic Luck and the Purely Epistemic. *American Philosophical Quarterly*, 1984.

_____. What is Wrong with Reliabilism? *The Monist*, 68, abr. 1985.

_____. *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23, p. 121-23, 1963.

GINET, Carl. *Knowledge, Perception and Memory*. Dordrecht: D. Reidel, 1975.

_____. Contra Reliabilism. *The Monist*, 68, nº 2, 1985.

_____. Alston on Epistemic Justification. In BATTALY, H. & LYNCH, M. (eds.). *Perspectives on the Philosophy of William Alston*. New York: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2005.

GOLDMAN, Alvin. A Causal Theory of Knowing. *The Journal of Philosophy*, 64, p. 357-372, 1967.

_____. Discrimination and Perceptual Knowledge. *Journal of Philosophy* 73, p. 771-791, 1976.

_____. What is Justified Belief? In PAPPAS, G. (ed.). *Justification and Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

_____. The Internalist Conception of Justification. *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 1980.

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

GROVER, Dorothy. *A Prosential Theory of Truth*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

HARMAN, Gilbert. *Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

HARTLEY, David. *Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations*, in Two Parts. 2 vols. London, 1749.

HOWARD-SNYDER, Daniel. William P. Alston. In SHOOK, J. (Ed.). *The Dictionary of Modern American Philosophers*. Bristol: Thoemmes Press, vol. 1, 2005.

HUME, David [1739]. *A Treatise of Human Nature*. (THN). Selby-Bigge, L. (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1967. [2ª Ed. Oxford: Clarendon Press, 1978].

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* [1787]. São Paulo: Nova Cultural-Círculo do Livro LTDA., 1996.

KORNBLITH, Hilary. Roderick Chisholm and the Shape of American Epistemology. *Metaphilosophy*, vol. 34, nº 5, 582-600, 2003.

LEHRER, Keith. *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

_____. The Gettier Problems and the Analysis of Knowledge. In PAPPAS, G. (ed.). *Justification and Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

_____. The Coherence Theory of Knowledge. *Philosophical Topics*, 14, nº 01, 1986.

_____. *Thomas Reid*. (The Arguments of the Philosophers). London-New York: Routledge, 1989.

LOCKE, John. *An Essay Concerning the Human Understanding*. Nidditch, P. (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.

MCLEOD, M. *Rationality and Theistic Belief*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

MADDEN, E. H. Was Reid a Natural Realist? *Philosophy and Phenomenological Research* 47, p. 255-76, 1986.

MALCOLM, Norman. Direct Perception. In *Knowledge and Certainty*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.

_____. The Privacy of Experience. In STOLL, A. (ed.). *Epistemology: New Essays in the Theory of Knowledge*. New York: Harper & Row, 1967.

MOORE, G. E. *Some Judgements of Perception, in Philosophical Studies*. London: Routledge Kegan Paul, 1922.

_____. *Principia Ethica* [1903]. New York: Prometheus Books, 1988.

MOSER, Paul. *Empirical Justification*. Dordrecht: D. Reidel, 1985.

NAYLOR, Margery. Epistemic Justification. *American Philosophical Quarterly*, 25, jan. 1988.

NEWTON, Isaac. *Optics: Or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. 4th edition. London: 1730.

_____. [1687] *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trad. de Cohen & Whitman. Berkeley: University of California Press, 1999.

PAPPAS, G. S. Sensation and Perception in Reid. *Noûs* 23, p. 155-67, 1989.

_____. Causation and Perception in Reid. *Philosophy and Phenomenological Research* vol. 50, n° 4, p. 763-66, 1990.

PLANTINGA, Alvin. Reason and Belief in God. In PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (eds.). *Faith and Rationality*. Notre Dame (USA): University of Notre Dame Press, 1983.

_____. Justification in the 20th Century. *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. 1, supplement, p. 45-71, 1990.

_____. *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. *Warranted Christian Belief*. New York – Oxford: Oxford University Press, 2000.

PLATÃO. *Teeteto*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc. [in Adler, M. J. (ed.) "Great Books of the Western World", vol. 6, 512-550], second edition, 1990.

- POLLOCK, John. *Knowledge and Justification*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- _____. A Plethora of Epistemological Theories. In PAPPAS, G. (ed.). *Justification and Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.
- _____. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa (USA): Rowman & Littlefield, 1986.
- POULAIN, R. P. A. *Des Grâces d'Oraison – Traité de Théologie Mystique*. Paris: Gabriel Beauchesne Ed., 1931.
- PRICHARD, H. A. *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- QUINE, W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York-London: Columbia University Press, 1969.
- REID, Thomas [1788]. *Essay on the Active Powers of Human Mind*. [EAP] Cambridge (USA)-London: The MIT Press, 1969.
- _____. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. (A Critical Edition edited by Derek Brookes) [IHM]. Pennsylvania (USA): The Pennsylvania State University Press, 1997.
- _____. *Essay on the Intellectual Powers of Man*. (A Critical Edition – Derek Brookes, Ed.) [EIP]. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002.
- _____. *Essay on the Intellectual Powers of Man*. Boston: Phillips, Sampson & Co., Sixth Edition, 1855. Edição de James Walker. Cópia digital disponível em Google Book Search <http://google.books.com>.
- _____. *Manuscripts*. AUL MS K. 160, 8; MS 2131/2/III/1,1 (Sinopse do Inquiry of Human Mind); MS 2131/6/III/8, 2r (On Perception and the Principles of Belief).
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: William Brendam & Sons Ltd - The Mayflower Press, 1949.
- SELLARS, Wilfrid. [1956]. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge(USA)-London: Harvard University Press, 1997.
- _____. Epistemic Principles. In CASTAÑEDA, H. (ed.). *Action, Knowledge and Reality*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975a.
- _____. More on Givenness and Explanatory Coherence. In CASTAÑEDA, H. (ed.). *Action, Knowledge and Reality*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975b.
- _____. The Structure of Knowledge. In CASTAÑEDA, H. (ed.). *Action, Knowledge and Reality*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975c.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge (USA) – London: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2000.

SHOEMAKER, Sydney. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 1963.

SHOOK, John R. (ed.). *The Dictionary of Modern American Philosophers*. Bristol: Thoemmes Press, 2005.

STRAWSON, Peter F. Truth. *Aristotelian Society* – supplementary volume 24 (Analysis, 1949).

SWAIN, Marshall. *Reasons and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

_____. *Epistemic Justification*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

TARSKI, Alfred [1933]. O Conceito de Verdade em Linguagens Formalizadas. In Mortari, C. & Dutra, L. (orgs.) *A Concepção Semântica de Verdade – textos clássicos de Tarski*. São Paulo: Editora da UNESP, pp. 19-148, 2007.

WAKOFF, Michael B. Alston's Practical Rationality Argument. *Journal of Philosophical Research*, vol. 24, Issue 0, 247-284, 1999.

WILL, Fredrick. *Induction and Justification*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

WILLIAMS, C. F. J. *What is Truth?* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

WILLARD, Julian. Alston's Epistemology of Religious Belief and the Problem of Religious Diversity. *Religious Studies* 37, 59-74, 2001.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations? In PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (eds.). *Faith and Rationality*. Notre Dame (USA): University of Notre Dame Press, 1983.

_____. Analytic Philosophy of Religion: retrospect and prospect. In *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*. Helsinki: Luther-Agricola Society, 2000.

_____. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. New York: Cambridge University Press, 2001.

_____. What Sort of Epistemological Realist Was Thomas Reid? *The Journal of Scottish Philosophy* 4 (2), 111-124, 2006.

ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of the Mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ANEXOS

Anexo 1 – Estrutura do Livro Epistemic Justification, de William P. Alston

Parte	Título	Breve Resumo	Autores Citados*
Prefácio	-	-	Bonjour; Brandt; Chisholm; Firth; Foley; Gettier; Goldman; Lewis; Reid; Russell; Sellars
Introdução	I	A epistemologia é o estudo do conhecimento humano; metaepistemologia versus epistemologia substantiva; relação com o ceticismo.	
	II	A concepção tradicional (ora sujeita a dúvidas) do conhecimento como crença verdadeira e justificada leva ao estudo da justificção. A importância do debate com o ceticismo é relativizada (há várias questões em epistemologia cuja importância não depende do debate com o ceticismo).	Ginet (1975); Rorty (1979); Gettier (1963); Goldman (1979); Plantinga (1988)
	III	Cinco distinções básicas: a) justificção estado/atividade; b) concepção avaliativa (vericondutiva) versus concepção deontológica da justificção epistêmica; c) justificção prima facie versus incondicional; d) distinção de níveis epistêmicos (acesso de primeiro nível X acesso de segundo nível); e) ter fundamentos para crer em p versus apoiar p nesses fundamentos (requisito causal). Objetivo: construir um conceito de justificção epistêmica que elucide as relações entre conhecimento, verdade e justificção, e que não tenha os defeitos de outras concepções de justificção (ex.: justificção deontológica). Exemplos de tais defeitos: irrealismo dos pressupostos; implausibilidade das conclusões; inviabilidade da aplicação dos conceitos à condição cognitiva humana; raciocínios circulares (regresso ao infinito); confusões conceituais etc.	Goldman (1979); Foley (1987)
	IV	Distinção justificção direta/indireta: mais relevante para a avaliação do fundacionismo em face do coerentismo. O problema do fundacionismo associa-se à possibilidade de justificção/conhecimento direto (vide AR). Tomada de posição de Alston: efesa do FM e ataque ao coerentismo.	
	V	A circularidade epistêmica é um tema metaepistemológico, porque tem a ver com a avaliação de um status (propriedade, princípio etc.) epistemológico - no caso, a confiabilidade. A principal questão aqui é estabelecer as condições de confiabilidade das fontes básicas de formação das crenças humanas (práticas do "pacote padrão"). Projeto reidiano.	Alston (1989 - Knowledge and Skepticism); Alston (1991)
Fundacionismo	Ensaio 1: "Dois Tipos de Fundacionismo" (1976)	Motivado pelo trabalho de Aune, Alston discute o fundacionismo, do qual distingue dois tipos: simples e iterativo. Defende-se o primeiro tipo citado por meio do chamado argumento do regresso (AR).	Chisholm (1973); Firth (1964); Lehrer (1974); Will (1974); Russell (1948); Quinton (1973); Chisholm (1964); Danto (1968); Lewis (1946); Van Cleave (1979)
	Ensaio 2: "O Fundacionismo Foi Refutado?" (1976)	Alston expõe e defende a sua versão do fundacionismo, chamando-o de "fundacionismo mínimo" (FM). Analisa as críticas de Lehrer e Will ao fundacionismo e conclui que nenhuma delas atinge o FM. Além de fazer uso do AR, Alston lança mão também de suas distinções conceituais para defender o seu ponto de vista.	Lehrer (1974); Will (1974); Quinton (1973); Shoemaker (1963); Chisholm (1966); Russell (1912); Moore (1922); Danto (1968)
	Ensaio 3: "O Que Há de Errado com o Conhecimento Imediato?" (1983)	Neste ensaio, Alston defende o conhecimento imediato (CI), criticando os argumentos que advogam a impossibilidade daquela. Historicamente, o conhecimento imediato foi atacado em bases idealistas (Bosanquet, Bradley, Blanshard) e pragmatistas (Pierce, Dewey). Alston analisa três tipos de argumentos contra o CI: a) o CI acarreta a infalibilidade, incorrigibilidade e indubitabilidade das crenças e tal não é o caso para as crenças humanas em geral, nem para as CEMCPP em particular; b) o CI acarreta independência em relação a qualquer outro conhecimento, o que também não é o caso; e c) CI não pode existir porque qualquer crença só pode ser avaliada com base em outras crenças (argumentos, razões etc.).	Bosanquet (1911); Bradley (1914); (1922); Blanshard (1939); Pierce (1934); Dewey (1938); Armstrong (1973); Goldman (1979); Swain (1981); Firth (1964); Pollock (1974); Chisholm (1977); Sellars (1973); Aune (1967); Lehrer (1974); Dicker (1980); Will; Sosa (1980); Meyers (1981); Firth (1979); Bonjour (1978); Williams (1977)
A Natureza da Justificção Epistêmica	Ensaio 4: "Conceitos de Justificção Epistêmica" (1985)	Objetivos de Alston neste ensaio: 1) oferecer uma visão panorâmica do "território conceitual" da justificção epistêmica, no ambiente da filosofia analítica norte-americana do final do século XX, expondo os diferentes conceitos e mostrando suas inter-relações; 2) fazer as distinções conceituais básicas que permitirão "limpar o terreno" para fazer uma análise adequada da justificção epistêmica; 3) criticar o conceito de justificção deontológica; e 4) oferecer um conceito de justificção epistêmica que seja plausível, viável e não-viciado por confusões conceituais. [IMPORTANTE: VIDE OBSERVAÇÕES MANUSCRITAS NA PÁGINA 35 DO FICHAMENTO IMPRESSO DE EPISTEMIC JUSTIFICATION]	Kripke (1972); Chisholm (1977); Ginet (1975); Goldman (1979); Naylor (1988); Wolterstorff (1983); Ayer (1956); Swain (1981); Pappas (1979); Quinton (1973); Harman (1973); Lehrer (1974); Firth (1978); Foley (1984); Bonjour (1978); Bach (1985); Kornblith (1985); Goldman (1980); Armstrong (1973); Skyrms (1967); Sellars (1963)
	Ensaio 5: "A Concepção Deontológica de Justificção Epistêmica" (1986)	Alston critica a concepção deontológica de justificção epistêmica, argumentando em favor das seguintes teses: a) não se tem controle voluntário direto sobre as próprias crenças; b) tem-se baixo grau de controle voluntário "de longo alcance" sobre elas; c) mesmo que algumas crenças em algumas situações estivessem sob "influência voluntária indireta" do sujeito, o conceito deontológico do justificção aplicável a esses casos "não cumpria o que se espera de um conceito de justificção epistêmica", a saber, a conexão com a verdade.	Chisholm (1968), (1977) (1982); Ginet (1975); Bonjour (1985); Moser (1985); Naylor (1988); Plantinga (1983); Wolterstorff (1983); Pollock (1986); Goldman (1986); Stocker (1977); Pajman, Louis Religious Belief and the Will London: Routledge & Kegan Paul, 1986; Ginet (1985); Meiland (1980); Lehrer (1979); Williams (1979); Grover (1976); Winters (1979); Swinburne (1981); Goldman (1980); Steup (1988); Foley (1987); Lehrer (1986)
	Ensaio 6: "Confusões de Nível em Epistemologia" (1980)	Alston chama a atenção para a distinção conceitual dos níveis epistêmicos (ex.: p - nível 0, S está justificado em crer em p - nível 1; S está justificado em crer que S esteja justificado em crer em p - nível 2, etc.). Alerta para as confusões e equívocos que podem decorrer da falta dessa distinção conceitual para a análise epistemológica, dando exemplos de alguns argumentos "infectados" por confusões de níveis epistêmicos.	Butchvarov (1970); Chisholm (1977); Lehrer (1974); Goldman (1976); Aune (1967); Armstrong (1973); Skyrms (1967); Lewis (1946)
	Ensaio 7: "Justificção e Conhecimento" (1988)	Tomando como pano de fundo a concepção tradicional de conhecimento como crença verdadeira e justificada, Alston defende a possibilidade de haver conhecimento sem justificção. Isto é, contrariamente ao que reza aquela concepção tradicional, a justificção não é necessária, tampouco suficiente para o conhecimento. Para defender sua tese, Alston faz algumas distinções conceituais, raramente atentadas pelos defensores da concepção tradicional, e critica a concepção deontológica de justificção epistêmica.	Gettier (1963); Dretske (1981); Nozick (1981); Chisholm (1977); Ginet (1975); Goldman (1979); Pappas (1981); Swain (1981); Klein (1981); Armstrong (1973); Skyrms (1967)
	Ensaio 8: "Internismo e Externismo em Epistemologia" (1986)	Alston distingue os tipos de internismo (IP) e (IA), critica suas formas mais radicais - ele vê, por exemplo, uma relação estreita entre o IP e a concepção deontológica de justificção epistêmica - e defende uma versão moderada do IA. Sua tese é a de um internismo com relação aos fundamentos doxásticos, mas não com relação à adequação desses fundamentos. Trata-se portanto de uma restrição internista apenas no primeiro nível epistêmico. Enfim, Alston procura combinar uma versão moderada do IA com uma concepção vericondutiva de justificção epistêmica.	Bonjour (1980); Bach (1985); Goldman (1980); Chisholm (1977); Pollock (1979); Lehrer (1974); Bonjour (1978); Foley (1985); Ginet (1975) Wolterstorff (1983); Naylor (1988); Chisholm (1980); Ginet (1985)
Autoconcehecimento	Ensaio 9: "Um Externismo Internista" (1988)	Trata-se de uma espécie de continuação do ensaio anterior, onde Alston defende a sua cmbinação internismo/externismo. Ele evita posições extremadas de uma e de outra parte. Reconhece a influência das idéias de Swain (1981).	Swain (1988) (1981); Audi (1986); Goldman (1976); Moser (1985); Ginet (1975); Bonjour (1985); Foley (1985)
	Ensaio 10: "Variedades de Acesso Privilegiado" (1971)	Alston procura neste ensaio apresentar e inter-relacionar os diferentes modos de "acesso privilegiado". Com isso, ele não apenas busca elucidar as diversas formas de autoconhecimento, como também apoiar o fundacionismo, ao mostrar que as fundações doxásticas - desde que as CEMCPP sirvam como tais fundações - não precisam gozar de "imunidades epistêmicas" fortes, como a infalibilidade, incorrigibilidade e indubitabilidade. Como possíveis tipos de "imunidades" mais fracas, Alston propõe a suficiência veritativa e a autogarantia.	Moore (1909-1910); Vesey (1964); Shaffer (1966); Malcolm (1963) (1967); Ayer (1963); Descartes; Locke; Hume; Hamilton; Brentano (referências clássicas à idéia de acesso privilegiado); Lewis (1946); Ayer (1966); Ewing (1961); Shoemaker (1963); Nagel (1965); Gettier (1963); Armstrong (1968); Aune (1967); Mill
	Ensaio 11: "Autogarantia: Uma Forma Negligenciada de Acesso Privilegiado" (1976)	Este ensaio é "continuação" do anterior. Neste, Alston amplia sua defesa da autogarantia como uma forma "mínima" de acesso privilegiado, mais viável do que as formas tradicionais (infalibilidade, incorrigibilidade, indubitabilidade etc.). Distingue-se a autogarantia das outras "imunidades epistêmicas" e se sustenta que a autogarantia aplica-se propriamente às CEMCPP.	Chisholm (1966); Russell (1912); Moore (1922), (1953); Broad (1929); Alston (1967)"; Russell (1918); Lewis (1946); Price (1932); Moore (1909-1910); Broad (1940); Goldman (1967); Armstrong (1973); Chisholm (1957); Carroll, Lewis What the Tortoise Said to Achilles. Mind 4, 278-280, 1895; Goldman (1986)
Os Fundamentos da Epistemologia	Ensaio 12: "Circularidade Epistêmica" (1986)	Ensaio metaepistemológico, com preocupação em mostrar a confiabilidade dos modos comuns de formação de crenças humanas (projeto reidiano). Conclui Alston pela universalidade da circularidade epistêmica. Não obstante, esta não impede de mostrar a confiabilidade dos modos de formação de crenças aludidos, desde que eles sejam de fato confiáveis e desde que não se precise de argumentos epistêmicos de níveis superiores para essa empreitada. Apesar disso, a circularidade epistêmica acarreta dois inconvenientes, não resolvidos no âmbito deste ensaio: a) não demonstra apodicticamente a confiabilidade; b) não se discriminam os diferentes modos confiáveis dos não-confiáveis. Para avançar na solução de pelo menos o segundo desses problemas, Alston remete ao seu projeto epistemológico que então estava em curso - a APD.	Wolterstorff (1983); Armstrong (1973); Dretske (1981); Nozick (1981); Swain (1981); Goldman (1979); Pollock (1974); Van Cleave (1979); Chisholm (1977); Ginet (1975); Bonjour (1978); Sexto Empírico (a circularidade epistêmica não acarreta necessariamente apoio ao ceticismo pirrônico; daí a referência a Sexto Empírico).

Fonte: Alston, William P. Epistemic Justification. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Obs.: * Com exceção do Prefácio, onde os autores foram disposto por ordem alfabética, em todo o quadro os autores aparecem na ordem em que foram citados por Alston no texto.

** Trata-se do artigo-verbete "Emotion and Feeling", na Encyclopedia of Philosophy, organizada por Paul Edwards. Outros artigos de Alston nessa Enciclopédia ou de interesse para o estudo de Alston: "Religious Language"; Philosophy of Language; "Meaning"; e Whitehead, A. N. (autor sobre o qual Alston defendeu sua tese doutoral).

Anexo 2 – Observações aos Autores Citados em Alston (1989a)

Autor	Observações
Goldman	<p>Ao reconhecer a confiabilidade e a justificação como distintos desideratos epistêmicos, Goldman defende a confiabilidade como critério para a justificação ou para a análise desta. Um pormenor interessante sobre Goldman é que esse autor, mesmo confiabilista, sustenta uma versão deontológica de justificação epistêmica (Epistemology and Cognition, cap. 4). No tocante aos níveis epistêmicos, o confiabilismo tende a separá-los e os tornar mutuamente independentes, apoiando, de</p> <p>Dois indícios textuais que apontam fortemente para um significativo diálogo entre Alston e Goldman: 1) ao negar que a justificação com respeito aos fundamentos da crença seja necessária para o conhecimento, Alston (1989, p. 178) fornece um caso ilustrativo crucial para o seu argumento (um sujeito convencido por outras pessoas de que a sua percepção sensorial não é confiável). A julgar pela similaridade, esse caso foi provavelmente inspirado em Goldman (1979, p. 18) [apud Alston (1989, p. 110)]; 2) Goldman estabelece uma relação entre os fundamentos de uma crença e as características de seu processo formador. Isso é reconhecido por Alston (1989, p. 244, nota 17) e essa idéia exerceria posteriormente um papel fundamental no argumento da equivalência entre a adequação dos fundamentos doxásticos e a confiabilidade. Essa tese da</p>
Lehrer	Alston acusa Lehrer de confundir diferentes níveis epistêmicos ao dar as suas condições de justificação, bem como de confundir a atividade de justificação com o estado de se estar justificado. Lehrer critica o fundacionismo.
Ginet	A versão de Ginet (1975, p. 28) acerca da concepção deontológica de justificação epistêmica é tomada por Alston (1989, p. 117) como modelo dessa concepção. Nosso autor [Alston (1989, p. 173)] também a chama de "concepção normativa". Após conversas com Alvin Plantinga, esta última expressão é abandonada. Alston (1989, p. 213) também toma Ginet como
Bonjour	Bonjour é defensor de um internismo forte: ele postula a necessidade de um acesso cognitivo total do sujeito, tanto aos fundamentos de sua crença, quanto à condição de adequação desses fundamentos.
Chisholm	Alston (1989, p. x) credita a Chisholm o incentivo a ler Thomas Reid, autor que se tornaria, a partir de começos dos anos 1970, a mais importante influência na epistemologia alstoniana. Sem dúvida, a obra de Chisholm mais lida e debatida por Alston foi Theory of Knowledge [1966] (1977), onde nosso autor inspirou-se para discutir o fundacionismo, o papel da justificação direta e indireta, a concepção deontológica de justificação, a diferenciação de níveis epistêmicos, o internismo e
Firth	A obra firthiana motivou Alston a refletir sobre a justificação "mista" - isto é, a que se aplica a crenças parcialmente baseadas em outras crenças e parcialmente baseadas em elementos não-doxásticos. Aparentemente, da possibilidade da justificação mista deriva a possibilidade de conciliação do coerentismo com o fundacionismo. No prefácio de Epistemic Justification, Alston (1989, p. x) credita a Firth uma oportunidade de discutir extensamente os "problemas da epistemologia", durante o período 1955/56, quando Alston teria passado por Harvard.
Will	Uma parte importante da crítica de Will ao fundacionismo repousa sobre o argumento de que as fundações não podem ser incorrigíveis, inter alia porque baseadas em práticas sociais mutáveis (ex.: discriminações sensoriais). Alston (1989, p. 44) reconhece não ser nomologicamente possível que as fundações "ocorram sem um contexto de apoio de práticas sociais". Isso, porém, não refutaria o "fundacionismo mínimo" de Alston. Outro ponto marcante da crítica williana ao fundacionismo é a condição de independência lógica das fundações, igualmente rejeitada por Alston como ineficaz contra a sua versão minimalista de fundacionismo. O fundacionismo mínimo de Alston tem parentesco com as versões de Chisholm (Theory of Knowledge); Danto, A. (Analytical Philosophy of Knowledge. Cambridge: CUP, 1968) e Quinton, A. (The Nature of Things.
Wolterstorff	Wolterstorff, um deontologista, acompanha Locke ao defender que a principal obrigação intelectual do ser humano é "dirigir nosso assentimento tendo em mente conseguir um contato mais amplo com a realidade". Isso, Alston (1989, p. 201) considera compatível com a "regra de ouro" do ponto de vista epistêmico defendido por ele: buscar o verdadeiro e evitar o falso. Esse é o princípio no qual se apoia a concepção verocondutiva de justificação epistêmica.
Shoemaker	Shoemaker pretende derivar a infalibilidade dos "enunciados experienciais de primeira pessoa" do próprio significado das expressões linguísticas usadas em tais enunciados. Nesse sentido, sua posição é similar à de Malcolm (vide comentários a este autor).
Swain	Swain identifica a justificação com a confiabilidade, diferentemente de autores como Goldman (1979), que tomam a confiabilidade como critério adequado para a justificação. Ademais, a importância de Swain para Alston repousa na relação entre confiabilidade e probabilidade condicional. Este tópico viria a ganhar muito destaque na abordagem dos desideratos epistêmicos [Alston (2005), cap. 5], quando da discussão da adequação dos fundamentos doxásticos. Inspirado em Goldman (1979), em Swain (1981) e em outros, Alston faz a seguinte conexão conceitual: "adequação - verocondutividade - probabilidade condicional epistêmica - confiabilidade". Esta será fundamental na defesa da tese da equivalência entre a adequação dos fundamentos doxásticos e a confiabilidade. Além disso, Swain interagiu com Alston na formulação de uma
Malcolm	Malcolm, na linha de Wittgenstein, defende que a indubitabilidade dos juízos de dor atribuídos ao sujeito em 1ª pessoa deriva logicamente da própria gramática do termo "dor", isto é, do modo como essa palavra é usada (significado). Alston acha esse argumento insuficiente para dar conta do fato de que nós normalmente atribuímos um status epistêmico "bom" (favorável, privilegiado etc.) às proposições concernentes aos estados mentais correntes em primeira pessoa. Se tudo fosse uma questão de "lógica gramatical" dos termos envolvidos, então por que essas crenças seriam assim tão valorizadas quanto ao seu status cognitivo? Por que as teríamos como fontes privilegiadas de informação nova? [Alston (1989), p. 256]. Para ilustrar o argumento de Alston, comparem-se os distintos status epistêmicos atribuídos normalmente às seguintes
Dretske	Com Dretske, Alston discute a crítica à concepção tradicional de conhecimento como crença verdadeira e justificada. A concepção defendida por Alston (1989, p. 181) e por Dretske (1981), diferente da tradicional, pode ser expressa nos seguintes termos: "[conhecimento é] crença verdadeira que é formada e sustentada sob o controle efetivo do fato no qual se
Moser	Moser propõe um terceiro tipo de internismo (além dos tradicionais IP e IA): o internismo de consciência (IC). O IC estabelece a condição de que apenas aqueles estados de coisas dos quais o sujeito está realmente consciente podem servir para justificar uma crença. Assim, o IC talvez possa ser entendido como uma versão mais forte do IP. Vide Moser (1985, p. 174) [apud Alston (1989, p. 233)].

Anexo 3 Lista das Formulações do Realismo Alético

Número	Formulação*	Página da Primeira Citação	Observações
I	Um enunciado é verdadeiro se e somente se <u>aquilo que o enunciado diz ser o caso realmente é o caso.</u>	22	Ênfase posta no objeto do enunciado.
II	Uma crença é verdadeira se e somente se <u>o que a crença considera ser o caso é realmente o caso.</u>	23	Ênfase posta no objeto da crença.
III	Um enunciado é verdadeiro se e somente se <u>o que o autor do enunciado diz ser o caso, ao fazer o enunciado, é realmente o caso.</u>	23	Ênfase posta na atividade assertiva do sujeito do enunciado.
IV	Uma crença é verdadeira se e somente se <u>o que o portador da crença considera ser o caso, ao sustentar a crença, é realmente o caso.</u>	23	Ênfase posta na atividade assertiva do sujeito da crença.
V	Uma proposição é verdadeira se e somente se <u>o que o autor de um enunciado, que tenha esta proposição como conteúdo, diz ser o caso, ao proferir este enunciado, é realmente o caso.</u>	23	Ênfase na atividade assertiva do sujeito da crença ou enunciado, mas aplicando-se o predicado de verdade à proposição cujo conteúdo caracteriza a referida crença ou enunciado. Estas formulações destacam, portanto, o caráter de portador do valor de verdade em última instância das proposições.
VI	Uma proposição é verdadeira se e somente se <u>o que alguém sustente como uma crença, que tenha esta proposição como conteúdo, diz ser o caso, ao sustentar esta crença, é realmente o caso.</u>	23	
VII	Um enunciado é verdadeiro se e somente se <u>o que o seu autor está atribuindo àquilo sobre o que o enunciado diz, ao fazer tal enunciado, realmente qualifica [i.e., concorda com os reais atributos de] aquilo sobre o que o enunciado diz.</u>	26	Ênfase conjunta na atividade assertiva (atributiva, qualificativa) do sujeito do enunciado e no objeto do enunciado.
VIII	Uma proposição é verdadeira se e somente se <u>o que o autor do enunciado, que tenha esta proposição como conteúdo, está atribuindo àquilo sobre o que o enunciado diz, ao fazer tal enunciado, realmente qualifica [i.e., concorda com os reais atributos de] aquilo sobre o que o enunciado diz.</u>	26	Ênfase conjunta na atividade assertiva (atributiva, qualificativa) do sujeito do enunciado e no objeto do enunciado, mas aplicando-se o predicado de verdade à proposição cujo conteúdo caracteriza o referido enunciado.
IX	Uma crença é verdadeira se e somente se <u>o que o portador da crença supõe caracterizar aquilo sobre o que ela é, ao sustentar esta crença, realmente caracteriza aquilo sobre o que a crença é.</u>	26	Ênfase conjunta na atividade assertiva (atributiva, qualificativa) do sujeito da crença e no objeto da crença.
X	A proposição p é verdadeira se e somente se p .	27	Esquema-T
XI	A proposição de que a grama é verde será verdadeira se e somente se <u>a grama for verde.</u>	27	Instância-T
XII	A proposição de que Joe está com fome será verdadeira se e somente se <u>Joe estiver com fome.</u>	27	
XIII	(p) (a proposição p é verdadeira se e somente se p)**.	28	A quantificação se dá sobre enunciados, não sobre objetos, como no caso padrão.