

CDD: 121

RASTREAMENTO, COMPETÊNCIA E CONHECIMENTO*

ERNEST SOSA¹

*Department of Philosophy
Brown University
Box 1918
PROVIDENCE RI 02912
USA*

ernsosa@rci.rutgers.edu

Resumo: Formas diferentes de externalismo epistemológico são discutidas. O conceito de rastreamento é analisado, e o papel do conceito de virtude epistêmica é investigado.

Palavras-chave: Conhecimento. Externalismo. Rastreamento. Nozick. Contextualismo.

TRACKING, COMPETENCE AND KNOWLEDGE

Abstract: In this paper different forms of epistemological externalism are discussed. The concept of tracking is analyzed, and the role of the concept of epistemic virtue is investigated.

Key-words: Knowledge. Externalism. Tracking. Nozick. Contextualism.

Dado um fato $\langle f \rangle$, o que será necessário para que se possa conhecê-lo? O que será necessário além de acreditar no mesmo, $A(f)$, ou mesmo acreditar nele com justificativa, $A(f) \& J(f)$?² Os epistemólogos têm adotado diversas posturas externalistas sobre esta questão, e todas

* Originally published in *Manuscrito*, v. 25, n. 2, p. 573-612, 2002. Tradução de João Azevedo Abreu. (© 2002 João Azevedo Abreu).

¹ É uma alegria especial fazer parte deste volume em homenagem a Marcelo Dascal, um amigo de longa data e um colega que tanto admiro.

² Aqui e no que se segue, as designações do sujeito e do tempo serão suprimidas, de modo que, por exemplo, " $B(p)$ " representa a crença de que p por um sujeito S num tempo t ; o mesmo vale para " $K(p)$ ", " $J(p)$ ", e, posteriormente, " $I(p)$ ".

consideram insuficiente a justificativa que tradicionalmente se deriva da experiência e da razão. Os externalistas vêm suplementando ou substituindo tal justificativa com exigências “externas” para além do conteúdo da mente do sujeito e para além das relações meramente lógicas ou evidenciais entre as proposições. Pretendemos a seguir esboçar e examinar algumas variedades dessa abordagem e defenderemos uma delas em especial.

A. O MAIS SIMPLES DOS EXTERNALISMOS

Duas versões iniciais desse externalismo são³:

- (1) $K(f)$ se e somente se $A(f)$ estiver causalmente ligado ao fato $\langle f \rangle$.⁴
- (2) $K(f)$ se e somente se $f \ \& \ A(f) \ \&$ o sujeito “rastrea” a verdade $re \ \langle f \rangle$: ou seja, tanto $\sim f \rightarrow \sim A(f)$ quanto $f \rightarrow A(f)$.⁵

Mas cada uma tem seus problemas. Quanto a (1), existe o contra-exemplo do celeiro⁶: mesmo que você seja levado a acreditar que há aqui

³ A abordagem (1) foi de Alvin Goldman, e a (2), de Nozick.

⁴ Onde o vínculo pode ser um entre dois tipos: fato-causando-crença ou fato-e-crença-ambos-compartilhando-uma causa.

⁵ Esta é uma primeira aproximação; uma abordagem mais completa faz uso também do “método” usado para adquirir ou sustentar uma crença. Mas nossa crítica parecerá aplicar-se também à abordagem mais elaborada. (Aqui, “ $p \rightarrow q$ ” será uma abreviação de “não ocorreria de ser que p sem que também fosse que q ”; ou podemos estipular que, em nosso uso, resulta em “que p subjuntivamente implica q ”; a idéia é a de que o fato de acontecer de ser que p oferece alguma garantia, ainda que uma garantia não absoluta, de que também é o caso de que q . A garantia é tão fraca quanto aquela oferecida pela verdade de “Se eu vier, em seguida, a soltar este lápis (suspensão no ar e sem sustentação etc., num efetivo contexto de discurso), então ele cairá” Um comentário feito por Carl Ginet simulou a melhoria na formulação em inglês para a condicional $p \rightarrow q$.)

⁶ Citado pelo próprio Goldman.

um celeiro pelo fato de haver dado uma boa olhada, sob luz clara, no celeiro de verdade que está diante de você, não haverá conhecimento se você não estiver sabendo que esse é o único celeiro de verdade de um território de celeiros de mentira. Quanto a (2), esta versão implica que mesmo quando alguém não sabe que p , esse sujeito ainda assim não pode nunca saber que não se está errado em acreditar que p .⁷

A versão (2) usa a noção “nozickiana” de rastreamento. Uma alteração sutil desse rastrear abre um caminho substancialmente diferente de se explicarem as intuições externalistas. O rastreamento cartesiano e o nozickiano são ambos binários: cada um deles exige que sejam satisfeitos dois condicionais. E Ambos têm em comum a exigência de que $p \rightarrow A(p)$. Mas o rastreamento N , de Nozick, também exige que $\sim p \rightarrow \sim A(p)$, ao passo que o rastreamento C , o cartesiano, exige em vez disso que $A(p) \rightarrow p$. (Não há equivalência aí, uma vez que os condicionais subjuntivos não se contrapõem.) O rastreamento C apresenta vantagens interessantes: quando se forma uma condição para o conhecimento, não se implica, por exemplo, como implica o rastreamento N , o seguinte: que, apesar do fato de que alguém nunca tivesse como saber *que não está errado em pensar que p* (simplesmente tente rastrear isso), pode-se todavia ainda concomitantemente saber *que p* (uma vez que se pode rastrear este, apesar de nunca rastrear aquele).

B. DÚVIDAS SOBRE O RASTREAMENTO

Nossa alternativa ao rastreamento nozickiano é “cartesiana” porque condiz com a combinação de auto-intimação e infalibilidade que distingue o acesso privilegiado cartesiano.⁸ Embora o rastreamento carte-

⁷ Tente conectar a forma proposicional *que uma pessoa não está equivocada em acreditar que p* ao lado direito de (b).

⁸ Este ponto foi explicado e desenvolvido com lucidez por Sydney Shoemaker em sua obra recente. Veja-se a Parte I de seu *The First-Person Perspective and Other Essays*, especialmente o capítulo 3, “The First Person Access”.

siano possa assim servir para explicar o acesso privilegiado aos próprios estados mentais presentes, ainda fica a ser visto se ele pode cumprir razoavelmente a ambição que o rastreamento nozickiano tem de servir como explicação geral do conhecimento. E de fato o rastreamento *C* não escapa de todas as dúvidas que podem ser dirigidas ao rastreamento *N*, como as duas que se exemplificam abaixo.

Problema. Uma pessoa não tem como fazer um rastreamento *C* de que um passarinho voa do lado de fora de sua janela, uma vez que isto pode facilmente haver ocorrido sem a pessoa acreditar nisso (se, por simples exemplo, a pessoa estivesse olhando na direção errada). Mas quando a pessoa vê o pássaro voando lá fora, ela sabe que isso está ocorrendo, ainda que não faça um rastreamento *C* desse fato.

Questão. Os confiabilistas concebem o conhecimento como crença verdadeira adquirida ou sustentada através de um processo confiável. Será que o rastreamento *C* possui alguma vantagem sobre tal confiabilidade como requisito para que se conheça algo?

Ao considerar esses assuntos, será de ajuda que tenhamos alguns exemplos adicionais.

1. Você acredita que são três horas da tarde por dar uma olhada no relógio. Embora seu relógio (eletrônico) seja normalmente confiável, no presente momento alguém conseguiu estabelecer um controle a distância sobre ele, mantendo-se decidido a deixar que o relógio marque o que quer que seja o resultado de seu lance de dados. Uma vez que os dados marquem 3, ele permite que se leia 3 no relógio (o que, totalmente por coincidência, é a hora certa), embora, se os dados não tivessem virado no 3, o controlador teria feito uma intervenção de modo que o relógio mostrasse um número coerente com o dos dados. Aqui a exigência de rastreamento explicará por que você não tem conhecimento, mas a

“crença verdadeira, adquirida ou sustentada através de um processo confiável” pode ter problemas. No fim das contas, o processo epistemologicamente saliente através do qual eu obtenho minha crença (conferir as horas em um relógio eletrônico etc.) é eminentemente confiável (embora não infalível), de modo que minha crença parece, em tal exemplo, ser obtida através de um processo confiável, apesar de ela não chegar a ser um conhecimento.

2. Um controlador (diferente) permite que um relógio funcione confiavelmente por três segundos todo ano, e acontece de você conferir o relógio bem no intervalo favorecido, mas é de supor que não chega, dessa forma, a conhecer.

3. Uma tela ligada a um aparelho de videocassete se torna momentaneamente uma janela, permitindo uma boa vista da cena que se passa ao longe. Se você ficar o tempo todo com a impressão de que é mesmo uma janela que lhe dá acesso à cena adiante, você estará tendo conhecimento quando ela tornar-se essa janela? Suponha, inversamente, que o videocassete fosse ligado por um instante e uma cena fosse colocada aleatoriamente na tela-janela pelo videocassete exatamente naquele instante aleatoriamente selecionado, em que a cena na tela simplesmente correspondesse à cena em mudança contínua que estaria se passando além da tela (digamos que você esteja em um trem cruzando um terreno que sofra rapidamente diversas mudanças). Aqui novamente, “aceitar, tal como aparece aquilo que você vê através da janela” parece um método em geral confiável (sendo o instante presente aleatoriamente selecionado como o único instante em que o videocassete é posto para funcionar). Intuitivamente, você não tem conhecimento sobre a cena ao longe, apesar de suas crenças estarem totalmente corretas.

Se você concorda com essas intuições, eis algumas maneiras de explicá-las: (i) com Goldman, em sua obra inicial, através da exigência de

que a crença relevante tenha de derivar causalmente da verdade em seu conteúdo (da cena ao longe, no exemplo que acabamos de usar), (ii) através da exigência nozickiana de que a crença tenha de rastrear de modo *N* a verdade de seu conteúdo⁹, ou (iii) através do requisito de que a crença deva rastrear de modo *C* a verdade de seu conteúdo. Mesmo se no caso de, entre esses três, o rastreamento *C* tiver o melhor desempenho, terá sido um desempenho suficiente?

C. CONHECIMENTO ANIMAL E RASTREAMENTO DEPENDENTE

O conhecimento animal exige uma crença que seja “apta” de modo que ela seja obtida não por acaso mas por rastreamento da verdade, no seguinte sentido:

Rastreamento: Um indivíduo está rastreando a verdade, por completo, ao acreditar que *p* SE E SOMENTE SE um indivíduo vem a acreditar que *p* se e somente se ocorre que *p*, ou seja, acredita que *p* se acontece de ser *p*, e somente se acontece isso.¹⁰

Se você estiver adequadamente constituído e situado, também poderá ter a capacidade de rastrear uma certa variedade quando relacionado adequadamente aos fatos pertencentes a essa variedade. Uma boa olhadela pode relacionar você à cor e ao formato de uma superfície visível (quando não estiver longe demais, com suficiente iluminação, não vedado etc.) de um modo tal que, para qualquer proposição relevante $\langle p \rangle$ sobre

⁹ Todavia, essas não são as idéias que, respectivamente, Goldman e Nozick adotam no final.

¹⁰ Este é o rastreamento cartesiano, não o nozickiano, que exige não que se acredite em *p* somente se acontecer de ser *p*, mas antes que, se não ocorre de ser *p*, então não se acredita em *p*. A defesa desta idéia está em meu texto “Postscript to ‘Proper Functionalism and Virtue Epistemology’”.

a cor ou o formato da superfície, você acreditaria que $\langle p \rangle$ se e somente se acontecesse que p .¹¹ Existe amiúde mais do que um jeito de rastrear a verdade: você pode ouvir os sinos tocarem, por exemplo, sem vê-los, ou pode ver que eles tocam sem que possa ouvi-los.

Se eu vejo que um passarinho passa voando, mas somente por acontecer de eu olhar para fora da janela, o que eu poderia perfeitamente não haver feito, será que estou numa situação em que o passarinho estaria voando agora se e somente se eu acreditasse nisso? É claro que não. Eu poderia estar muito bem apenas olhando na direção errada. Mesmo quando eu estou olhando na direção certa, ainda fica, por eu ter podido olhar em outra direção, bem possível que o passarinho tenha passado voando sem que eu o visse; neste caso eu sei *sim* quando eu vejo pela janela algo que eu *não* rastreio: que o passarinho nessa ocasião passa voando. Portanto, não há como o rastreamento por completo ser uma condição necessária para o conhecer.

Pode-se achar que estamos nos esquivando do problema por meio de uma relativização estratégica. Assim, o conhecedor *acreditaria* que p se $\langle p \rangle$ fosse um fato ao qual ele estivesse adequadamente relacionado. A relação relevante para o observador do passarinho, por exemplo, poderia ser a de estar olhando numa certa direção com uma perspectiva desobstruída etc.¹² Esse tipo de exigência aparentemente elimina o problema do exemplo dado por Russell de um relógio que ficou parado por exatamente vinte quatro horas. *Com relação a sua condição de estar parado*, é falso que alguém *adquiriria* crenças verdadeiras se olhasse a hora nesse relógio, mas, com relação ao seu funcionamento, é claro que seria uma fonte de verdade.

¹¹ Daqui em diante, “ $\langle p \rangle$ ” passa a abreviar “a proposição de que p ”.

¹² Compare a exigência feita por Plantinga como justificativa para uma crença C de que esta tenha sido formada por um exercício E de capacidades cognitivas (ou qualidades intelectuais) em um mini-ambiente *MCE propício* para tal exercício, ou seja, de uma maneira que, se S estivesse para formar uma crença por meio de E em *MCE*, S formaria uma crença verdadeira. Veja seu artigo “Warrant and Accidentally True Belief”, p. 144.

Então, podemos introduzir um conceito de rastreamento dependente por etapas, como se segue. Em primeiro lugar, viria um tipo de condicional relativizada:

A respeito de <r>, aconteceria que p se e somente se acontecesse de ser que q.

Definida da seguinte maneira:

$\langle r \ \& \ p \rangle$ aconteceria somente se acontecesse que $\langle q \rangle$, e $\langle r \ \& \ q \rangle$ aconteceria somente se $\langle p \rangle$ acontecesse.

Nesses termos, poderíamos então definir concepções mais complexas de rastreamento:

Rastreamento relativizado: Rastreia-se a verdade, *relativa a um fato <r>*, ao acreditar que $\langle p \rangle$ SE E SOMENTE SE, em relação ao fato $\langle r \rangle$, acreditar-se-ia que $\langle p \rangle$ se e somente acontecesse que p .

Rastreamento dependente. Rastreia-se a verdade, *dependentemente de um fato <r>*, ao acreditar que $\langle p \rangle$ SE E SOMENTE SE (a) não se rastreia a verdade por completo através da crença, mas (b) rastreia-se a verdade relativa ao fato $\langle r \rangle$ através dessa crença.

E se um relógio estiver funcionando somente por acaso? Suponhamos que um gênio maligno, em intervalos aleatórios, ajuste-o ao horário correto e permita-lhe trabalhar por três segundos. Mas os intervalos de três segundos em que o relógio trabalha são raros, ocorrendo talvez uma vez por semana. Dentro desses intervalos, o relógio produziria

uma crença verdadeira, mas, com certeza, nenhum conhecimento e, daí, nenhuma garantia suficiente.

Outro exemplo. A partir de uma sala escura, alguém olha através de uma janela uma cena que ocorre ao longe. Só que a janela ocasionalmente se torna uma tela opaca, na qual um videocassete faz com que se exiba algo quase sempre em relação com a cena ao longe. Somente uma vez, por acaso, a exibição mostra algo equivalente à cena lá fora. Toda pessoa que equivocadamente tomar a tela por uma janela transparente dificilmente terá conhecimento naquele exato instante através de crenças que sejam, em tal momento, milagrosamente verdadeiras. Mas e se, em vez de a exibição na tela emparelhar-se com a cena ao longe, a tela conectada ao videocassete for aleatoriamente desligada por um momento, permitindo que a pessoa veja através da janela, que terá passado a ser transparente? Tantas horas de ilusão certamente enquadrariam ambos os lados de um instante de conhecimento, mesmo se elas o fizessem sem rupturas perceptíveis, *especialmente* se elas o fizessem impecavelmente.

Os indivíduos que se baseiam no relógio ou na janela conectada ao videocassete não obtêm conhecimento por não terem como saber com suscetibilidade suficiente quando acreditar, quando não acreditar e quando suspender o juízo. Eles seriam enganados de modo demasiado fácil e acreditariam de modo demasiado fácil, mas incorreto em demasiadas situações similares. O observador do relógio seria muito facilmente enganado sobre as horas, assim como a pessoa na sala escura no que diz respeito à cena ao longe.

Compare-se a estes desafortunados a pessoa que casualmente veja o vôo do passarinho. É também somente por acaso que ela está certa em sua percepção, mas isso não impede que seja conhecimento. Por que não? Porque ela está em harmonia com os fatores cuja presença combinada favorece seu conhecer. Se essa combinação estivesse ausente, a pessoa suscetivelmente suspenderia seu assentimento. Algo diferente ocorre com os outros dois: o observador do relógio continuaria a confiar no relógio mesmo quando parasse, o que poderia muito bem ter aconte-

cido; e o observador à janela acidentalmente transparente ainda acreditaria mesmo com a janela convertida em tela condicionada ao videocassete, o que também poderia muito bem ter acontecido.

As pessoas favorecidas gozam de uma sensibilidade que as coloca em afinidade com a verdade, o que não ocorre com os desafortunados. Os sujeitos favorecidos não apenas rastreiam de modo que depende de uma combinação relevante de fatores; além disso, eles acreditam do jeito que acreditam sendo guiados por aqueles fatores em especial, o que não é verdade a respeito dos desafortunados. Acreditar no relógio na ocasião miraculosa em que acontece de este estar funcionando não é guiar-se pelo fator, em meio a outros, do funcionamento do relógio, como também a crença do observador da sala escura não está sendo guiada pelo fator, entre outros, do acesso dessa pessoa através da janela temporariamente transparente. Pelo contrário, ao acreditar do modo como acreditam, esses sujeitos não estão respondendo aos fatores que, por sorte, auxiliam o rastreamento efetuado por eles, pois o que guia sua crença não é a presença efetiva de tais fatores – incluindo a transparência da janela ou o funcionamento do relógio – mas apenas o fato de a aparência desses fatores estar presente. Os sujeitos acreditam do modo como acreditam por se guiarem pela aparência da janela transparente diante deles ou por um relógio que funciona (em combinação com outros fatores). Todavia, nas circunstâncias eles *não* rastreiam a verdade de modo que seja *dependente* de tais aparências. Em cada um dos dois casos, as aparências poderiam muito bem ter permanecido, e com elas a crença, mesmo quando a crença fosse falsa. Assim, os sujeitos não rastreiam de modo dependente das aparências, embora sejam as aparências aquilo que guia a crença apresentada por eles. Essa discordância entre os fatores em cuja dependência eles rastreiam e os fatores que guiam sua crença ajuda a explicar por que eles não estão tendo conhecimento, ou ao menos é isso o que penso. Para rastrear através de uma virtude com base na crença de que *p*, precisa-se portanto rastrear a verdade ou por completo ou então de modo dependente de fatores que também combinados guiam a crença que se tem.

D. AS FONTES E SEUS PRONUNCIAMENTOS

Tradicionalmente se diz que nosso conhecimento possui “fontes” tais como a percepção, a memória e a inferência. E diz-se que as fontes epistêmicas apresentam “pronunciamentos” que podemos aceitar ou não. Nossos sentidos podem apresentar o pronunciamento de que, a respeito de duas linhas adjacentes, uma é mais longa, por exemplo, um pronunciamento rejeitado por aqueles que já conhecem a ilusão de Müller-Lyer.

Um pronunciamento de $\langle p \rangle$ para um sujeito S é um “dito” de que p testemunhado por S . Fontes diferentes se correlacionam com diferentes modos pelos quais se pode dizer que p . Uma pessoa pode dizê-lo de maneira literal, é claro, pessoalmente ou por escrito, e S pode ouvi-lo ou lê-lo. Além disso, se podemos acreditar em nossos olhos e ouvidos, é porque eles nos dizem coisas. Nós temos a experiência visual ou auditiva de que as coisas se dão como se p . Comumente, aceitamos tais pronunciamentos de nossos sentidos, a não ser que detectemos algo desfavorável. Quando alguém ou alguma coisa nos diz que p , sabemos comumente quem ou o que está fazendo isso. Podemos discernir ao menos que uma certa voz ou um certo trecho de texto está fazendo isso, ou que parecemos *ver* os sinos tocarem ou, em vez disso, que parecemos *ouvi-los* tocar. E assim por diante.

Os pronunciamentos assim concebidos constituem um domínio do ostensivo: percepções ostensivas, lembranças ostensivas, conclusões ostensivas, intuições ostensivas, e por aí vai. Podemos acreditar ou não em nossos olhos ou ouvidos, podemos confiar ou não em nossos sentidos, ou em nossa memória, ou nossos cálculos, ou outros raciocínios.

Devido em grande parte à constituição e ao posicionamento *vis-a-vis* a um fato $\langle p \rangle$, e devido ao assunto ou campo daquele fato, um pronunciamento para aquele sujeito rastreará ou não a verdade a respeito de se p . São em grande medida, tais fatores, por assim dizer, que determinam se $\langle p \rangle$ seria ou não pronunciado para S se e somente se isso fosse verdade. Um sujeito que estivesse de posse do conceito de dor de cabeça saberia ostensivamente por introspecção que ele sofreria de dor de cabe-

ça apenas se ele sofresse, e esse pronunciamento de introspecção, assim, rastrearia por completo a verdade que se pronuncia. Diferentemente da percepção, a introspecção não carece de intermediário, de modo que o rastreamento introspectivo não recebe colaboração de nenhuma relação especial entre o sujeito e sua dor de cabeça, a não ser pelo fato de que tal é *sua* dor de cabeça. Na percepção, por sua vez, um pronunciamento fará o rastreamento apenas porque o sujeito está adequadamente posicionado. Se eu perceber de modo ostensivo que um passarinho passa voando, esse pronunciamento rastreará a verdade assim pronunciada de um modo dependente apenas do meu olhar rumo à direção correta. Minha percepção ostensiva do vôo do passarinho pela minha janela não rastreia a verdade (de que o passarinho passa voando) *por completo*. É claro que eu não teria essa percepção ostensiva a não ser que um pássaro estivesse mesmo voando, exceto nas possibilidades remotas de uma ilusão, alucinação ou alguma conjuntura cética. Ainda assim, pode bem ter acontecido de um pássaro haver passado voando sem que eu o percebesse ostensivamente. É por isso que minha percepção ostensiva então não rastreia por inteiro a verdade de seu conteúdo. Mas ela rastreia tal verdade *de um modo dependente* do meu olhar para fora da janela etc. Isso quer dizer que, se ao olhar para fora da janela etc., eu ostensivamente percebesse que um pássaro estava voando, então um pássaro de fato estaria voando; e se, quando eu olhasse para fora da janela etc., um pássaro passasse voando, eu de fato perceberia de modo ostensivo que as coisas assim estariam se passando.

O rastrear de um pronunciamento em *virtude* de certas condições precisa ser diferenciado de quando ele ocorre de *modo dependente* dessas condições. Assim, eu posso nesse instante rastrear que não há nenhum barulho estridente ao meu redor *em virtude* dos fatos de que eu não sou surdo, não estou usando tampões de ouvido, e assim por diante, mas não *de modo dependente* desses fatos, já que minha atual percepção ostensiva de que não há nenhum barulho assim rastreia a verdade de seu conteúdo *por completo*; e já que o rastreamento é feito por completo, ele não se dá de modo dependente. Eu rastreio tal verdade *em virtude* de meus ouvidos

estarem em atividade: se eles estivessem inativos, eu seria incapaz de detectar a presença ou ausência de ruídos estridentes. Pode-se pensar que, se as coisas são assim, então eu não posso realmente estar rastreando por completo o silêncio que me circunda, à medida que, então, eu tenho de estar rastreando tal verdade apenas de modo dependente de que meus ouvidos estejam ativos. Mas as coisas não são assim. Eu posso rastrear *por completo* uma certa verdade em virtude de que uma certa condição contingente esteja existindo, à medida que a ausência dessa condição é uma possibilidade suficientemente remota (no contexto relevante de pensamento ou discussão), remota o suficiente para que não se dê de fato nas circunstâncias, ainda que obviamente *fosse possível conceitualmente*.

Exemplos de pronunciamentos são resultados de testes, leituras de ponteiros, relatos de testemunhas oculares, reportagens, aparências perceptivas e até mesmo intuições racionais e conclusões ostensivas. Os conteúdos se pronunciam a partir de cada fonte desse tipo. A aceitação de um pronunciamento *enquanto tal*, isto é, com base no motivo de que se trata de um tal pronunciamento, constitui conhecimento apenas se a fonte é em tal caso confiável e seu pronunciamento é aceito com orientação apropriada. O pronunciamento tem de rastrear a verdade, e é preciso que se esteja sintonizado com a confiabilidade de sua fonte para que somente se possam aceitar seus pronunciamentos enquanto tais (pelo motivo de que são tais pronunciamentos) no caso de rastreamento a verdade.

Não seria suficiente exigir que os pronunciamentos de uma fonte *X* meramente levassem *S* a acreditar no conteúdo assim pronunciado. Antes, é preciso que se exija que os pronunciamentos de *X* levem *S* a aceitar aqueles pronunciamentos *enquanto tais*. O sujeito *S* tem de aceitar o conteúdo assim pronunciado enquanto tal, e essa aceitação tem de ser guiada pelos pronunciamentos (e guiada também pelos fatores em dependência dos quais aqueles pronunciamentos fazem rastreamento).

Motivo: O que a ausência do pronunciamento propriamente eliminaria é a aceitação de seu conteúdo, motivada por assim ser pronunciado, com base no seu pronunciamento; no fim das contas, aquele con-

teúdo pode então, ele mesmo, ser um pronunciamento de alguma outra fonte, em cujo caso ele não seria recusado simplesmente pelo fato de que o primeiro pronunciamento foi rejeitado. Além disso, se uma fonte apresenta um pronunciamento, mas a fonte é, no instante, indigna de confiança, então, se estiver apropriadamente receptivo a essa falta de confiabilidade, *S* passará agora, coerentemente, a modificar suas atitudes. Como assim? Não necessariamente através de uma recusa a continuar a concordar com os pronunciamentos daquela fonte. Pois, mais uma vez, o que a fonte pronuncia pode concomitantemente ser pronunciado por uma fonte conhecida por *S* como perfeitamente confiável, e, nesse caso, *S* dificilmente abriria mão de crer no conteúdo pronunciado apenas em virtude de ter sido receptivo à falta de confiabilidade da fonte anterior na circunstância. O que tal suscetibilidade afetará é, isso sim, a atitude de *S* diante dos pronunciamentos daquela fonte indigna de confiança *enquanto tais*: isto é, *S* não mais concordará com o pronunciamento daquela fonte, digamos $\langle p \rangle$, *como um pronunciamento daquela fonte*. *S* não mais aceitará $\langle p \rangle$ *por tratar-se de um pronunciamento daquela fonte, ou seja, por aquele motivo causal*. *S* não mais será levado a aceitar tais pronunciamentos ao pé da letra, isto é, enquanto pronunciamentos daquela fonte. (Sua capacidade de visão pode degradar-se enquanto sua audição permanece boa; e você pode então reagir de acordo com isso.)

Quanto à noção de “guiar”, ela será entendida aqui como nada mais do que o inverso de “basear”: O fator *F* “guia” a crença *C* se e somente se a crença *C* está “baseada” em *F* (talvez em combinação com outros fatores).

Mais uma vez, os pronunciamentos não são crenças ou aceitação, como quando a percepção apresenta o pronunciamento de que uma das linhas de Müller-Lyer é mais extensa que a outra, apesar do fato de que, levando tudo em consideração, não se tem a tentação de aceitar tal pronunciamento e acreditar de acordo com ele. Toda competência para discriminar uma fonte de pronunciamento confiável e para ser guiado por

seus pronunciamentos é uma virtude intelectual (ou tem uma virtude como sua base na constituição da mente de tal sujeito).

Tem-se aí um esboço da idéia de rastrear através da virtude uma maneira que se aplica naturalmente aos exemplos diante de nós¹³. Pode-se agora perceber a vantagem da afortunada pessoa que contempla o passarinho sobre os desafortunados (o casual observador de relógio e o espectador da janela/tela de videocassete transitoriamente transparente) no seguinte sentido. Em todos os três casos o sujeito aceita um pronunciamento enquanto tal, mas somente o sujeito afortunado o aceita com orientação adequada. Ao aceitar tal aquele pronunciamento, a pessoa aceita um rastreador da verdade. Ela aceitaria os pronunciamentos daquela fonte apenas se eles fossem rastreadores da verdade confiáveis. Isso não ocorre com os desafortunados – o casual observador de relógio ou o observador agraciado por uma transparência passageira da tela. Os pronunciamentos que são aceitos por esses desafortunados não rastreiam a verdade de seus conteúdos por completo. Mais que isso, eles também não rastreiam a verdade de seu conteúdo de maneira dependente dos fatores que guiam a sua aceitação por parte do observador. Mais uma vez, pode-se obviamente conhecer algo através da aceitação de um pronunciamento que rastreia *não* por completo mas de modo dependente de uma certa condição. Se alguém aceita um tal pronunciamento guiado pelo fato de uma condição relevante estar existindo, essa pessoa pode, assim, ainda conhecer a verdade do conteúdo aceito. Assim, um relógio que está trabalhando por breves segundos pode ainda rastrear de acordo com o som de seus ponteiros (dado que o determinado controlador o inicia apenas no horário correto e dificilmente agiria de outro modo). O sujeito que aceita seu pronunciamento guiado (ao menos em parte) pelo som dos ponteiros pode se informar assim sobre que horas são, mesmo se alguém que confie no relógio sem ouvir seus ponteiros não compartilhe desse conhecimento. A diferença é que o relógio então rastreia as horas

¹³ Não nego que esta idéia pode ser ainda melhorada através de desenvolvimentos posteriores e vou retornar a ela em outro momento.

de maneira dependente do som de seus ponteiros. Portanto, o sujeito que aceita seus pronunciamentos sendo guiado pelo som dos ponteiros pode obter, assim, conhecimento. Todavia, o sujeito que *não* se guia pelo som dos ponteiros pode não obter conhecimento através da aceitação da leitura do relógio e, assim, não obteria a não ser que as leituras do relógio rastreassem de maneira dependente de algum outro fator que guie o sujeito.

A pessoa que conhece o vôo do passarinho aceita um pronunciamento que rastreia a verdade de seu conteúdo ou por completo ou de modo dependente de uma condição que guia sua aceitação, mas o sujeito que lê aquele relógio que casualmente foi posto em funcionamento não obtém daí nenhum conhecimento porque o pronunciamento que ele aceita rastreia a verdade de conteúdo de um modo que não é *nem* completo e *nem* dependente de nenhuma condição que então o guia. E o mesmo vale para o sujeito que aceita suas percepções ostensivas quando casualmente consegue uma visão verídica através de uma janela temporariamente transparente.

Um pronunciamento ocasiona o conhecimento, portanto, somente se rastreia a verdade ou por completo ou antes de modo dependente de uma condição pela qual o sujeito se guia. Uma pessoa, então, obtém conhecimento através da aceitação daquele pronunciamento enquanto tal, isto é, pelo motivo de que se trata de tal pronunciamento, guiado em parte pelo sustentar-se daquela condição.

E. CONHECIMENTO E COMPETÊNCIA

O rastreamento cartesiano, $C(p) \leftrightarrow p$, é composto de duas condições:

Segurança $C(p) \rightarrow p$;

Receptividade $p \rightarrow C(p)$.

Nós temos considerado exigir tal rastreamento para o conhecimento. Após exame mais detido, a segurança continua como uma exi-

gência plausível, mas precisamos de uma análise mais detalhada da receptividade.

Obviamente já vimos por que é errado exigir rastreamento *por completo*. O requisito mais plausível é o rastreamento *dependente*, rastrear de modo dependente de um fato que também guia a crença do sujeito. Tal rastrear dependentemente de um fato $\langle q \rangle$ implica que a crença de um sujeito é *segura* dependentemente de $\langle q \rangle$:

$$[q \ \& \ C(p) \rightarrow p] \text{ mas não } - [C(p) \rightarrow p]$$

e também que a crença de um sujeito é *receptiva* de modo dependente de q :

$$[q \ \& \ p \rightarrow C(p)] \text{ mas não } - [p \rightarrow C(p)]$$

Assim, deparamo-nos com a seguinte questão. Se uma crença $C(p)$ não rastreia *por completo*, será então que ela somente resulta em conhecimento ser for guiada por um fator em cuja dependência ela não está apenas *segura*, mas também *receptiva*? Em outras palavras, será então que $C(p)$ requer que $C(p)$ seja ao mesmo tempo guiada por e receptiva de um modo dependente de algum fato $\langle q \rangle$: ou seja, exige-se que

Se não $- [p \rightarrow C(p)]$, então para algum $\langle q \rangle$, $[q \ \& \ p \rightarrow C(p)]$, enquanto $C(p)$ é guiada por $\langle q \rangle$?

Tome-se a pessoa que olha para fora da janela. Será que o conhecimento do vôo do passarinho exige que a crença que ela possui seja simultaneamente guiada por e receptiva de maneira dependente por algum fato $\langle q \rangle$? Presume-se que aquele fato incluiria que ela está olhando para fora da janela sob luz adequada enquanto nada obstrui o caminho do passarinho etc.

Será que uma crença pode não ser segura, todavia, e constituir conhecimento, sem ser receptiva, nem mesmo de maneira dependente de

nenhum fato que a guie? Tome-se a crença de que há um passarinho diante de uma pessoa. E suponha-se que esteja estavelmente (estavelmente de uma maneira modal) constituída (capacidade de visão boa o suficiente, de posse do conceito de pássaro, capaz de distinguir um pássaro pela visão etc.) e estavelmente (estavelmente de uma maneira modal) circundada (boa luz, sem obstrução, suficientemente alerta etc.) de uma forma que a crença de que há um passarinho diante dela é de fato segura: não seria fácil ter aquela crença sem que se estivesse certo. Em coerência com isso, não poderia agora ser falso que a crença da pessoa é “receptiva” àquele fato? Não pode muito bem ser que um pássaro esteja lá sem que se acredite nisso? Por exemplo, um pequeno passarinho pode talvez empoleirar-se silenciosamente no jardim diante da pessoa dificultando que se possa distingui-lo. E aí nenhum fato pode guiar a crença da pessoa de que há à sua frente um pássaro apesar de a crença ser receptiva de um modo dependente de tal fato.

Um indivíduo pode saber que está diante de um pássaro quando vê um grande pelicano num gramado sob luz irrestrita ainda que possa muito bem ter havido um solitário passarinho despercebido diante dessa pessoa, um pequeno pintarroxo empoleirado numa sombra, e nesse caso é falso que o indivíduo tenha acreditado ter visto um pássaro. Assim, *prima facie*, parece desnecessário que a crença do sujeito esteja receptiva; talvez se possa ter conhecimento através de uma crença segura mesmo que *não* se acredite de um modo receptivo. Mas o que pode ter tentado os defensores do rastreamento a impor uma exigência mais forte? Por que é que se pode pensar que a segurança deva ser suplementada com a receptividade enquanto condição necessária para o conhecimento?

Eis um argumento. A crença de alta qualidade epistêmica é a crença que não é apenas verdadeira mas que manifesta bom domínio do assunto e competência total sobre suas questões, especialmente sobre a questão que está precisamente em discussão, a questão, digamos, de se *p*. O que é que podem esse domínio e competência exigir? Considere-se a seguinte proposta:

S é completamente competente a respeito da questão de se *p* se e somente se *S* é constituído e posicionado de uma tal maneira em relação àquela questão que dificilmente *S* passaria sem acreditar corretamente sobre aquela questão: ou seja, (a) dificilmente *S* aceitaria que *p*, assim constituído e posicionado, sem que ocorresse de ser *p*, e dificilmente ocorreria de ser *p* sem que *S* acreditasse nisso, sendo *S* assim constituído e posicionado; e (b) dificilmente *S* acreditaria que *p*, assim constituído e posicionado, sem que fosse falso que *p*, e dificilmente seria falso que *p* sem que *S*, assim posicionado e constituído descreditasse que *p*.

Pode-se agora argumentar que alguém pode realmente saber que *p*, pode ter o melhor dos conhecimentos do que *p*, apenas se sua crença de que *p* manifesta competência total a respeito da questão de se *p*. O conhecimento que manifeste competência apenas parcial será um grau menor de conhecimento. Em que medida essa concepção é plausível? Apesar da sua plausibilidade inicial, nós já vimos o quão implausível isso se revela: o conhecimento pleno, tal como é entendido ordinariamente, não deve ser confundido com a crença totalmente competente. O sujeito que sabe que há um pássaro diante de si, quando vê um pelicano em plena luz do dia, não precisa estar posicionado de modo que não *haveria* um pássaro lá sem que ele o notasse. Ele pode passar sem perceber um pintarroxo empoleirado silenciosamente na sombra que tem diante de si, e isso não afetaria sua capacidade de saber que há um pássaro diante de si através da visão de um pelicano sob luz clara.

Nossa teoria do rastreamento cartesiano, por completo ou dependente, é, assim, mais plausivelmente uma abordagem da *competência* completa a respeito da questão de se *p* do que uma abordagem do *conhecimento* de que *p*.¹⁴

Será que pensaremos que é o nosso conhecimento das verdades necessárias que vai exigir a receptividade e não apenas segurança de cren-

¹⁴ Essa abordagem da competência mostra-se útil em minha discussão da objetividade normativa em “Objectivity Without Absolutes”.

ça? No fim das contas, qualquer crença em uma verdade necessária ficará automaticamente segura ao máximo possível. Ninguém sustentará facilmente uma tal crença quando ela for falsa, já que não será *possível* sustentá-la quando falsa. Quando tal crença não chega a ser conhecimento, pode-se concluir que a razão tem de ser a de que ela não chega a ser receptiva. O mero fato de que uma verdade é necessária não nos fará receptivos a ela: pode muito bem ser falso que $p \rightarrow C(p)$ mesmo que seja uma verdade necessária que p .

Isso é realmente tentador, mas sua atração enfraquece quando nos lembramos do quão implausível é exigir receptividade para o conhecimento de verdades empíricas simples tais como o fato que há um pássaro diante de alguém no jardim. Felizmente existe um jeito alternativo e mais promissor de explicar como podemos ficar sem conhecimento na crença em algo que é verdadeiro com necessidade apodítica. Pois nós podemos usar o fato de que uma crença pode ser segura sem ser virtuosa, exigindo que as crenças sejam *tanto* seguras *quanto* virtuosas, a fim de se qualificarem como conhecimento. O que então além da segurança é exigido para a crença virtuosa?

F. PRONUNCIAMENTOS E INDICAÇÕES

Nosso tipo de exigência unária, partindo *de* um estado psicológico com certo conteúdo *para* a verdade desse conteúdo, pode também ser usada para definir um status cognitivo desejável para estados outros além da crença. Por exemplo, parece atraente para os “pronunciamentos”, que agora podem ser vistos como “indicações” quando eles satisfazem nossa exigência unária. Assim, podemos dizer que uma indicação/pronunciamento $I(p)$ “indica” por completo que p SE E SOMENTE SE $I(p) \rightarrow p$; e indica que p “dependentemente da condição C ” SE E SOMENTE SE tanto C se obtém quanto $C \& I(p) \rightarrow p$, enquanto não ocorre que $I(p) \rightarrow p$. (Um “pronunciamento”, um exemplo de pronunciamento, é um estado de coisas dentro do qual algo parece ser o caso para alguém – um estado

mais ou menos complexo que pode apresentar um conteúdo tanto intelectual quanto sensório.)

Essa discussão nos capacita mais adequadamente a dar conta das intuições externalistas através do apelo não ao rastreamento cartesiano, mas à “indicação”, como se segue.

S sabe que p com base em uma indicação $I(p)$ apenas se: ou (a) $I(p)$ indica a verdade por completo e S aceita aquela indicação como tal por completo, ou (b) por alguma condição C , $I(p)$ indica a verdade de modo dependente de C , e S aceita aquela indicação enquanto tal não por completo mas guiada por C (de modo que S aceita a indicação enquanto tal com base em C).¹⁵

Como isso é afetado pelos problemas de rastreamento? Por exemplo, como é que essa “indicação” pode colaborar no tratamento dos problemas (na seção B acima) relativos ao rastreamento cartesiano? E como é afetado pelo que vem a seguir?

1. Consideremos a forma proposicional $x + y = z$, onde x , y e z são todos números de dois dígitos (nas formulações usuais). E suponhamos que S acredita e acreditaria em qualquer proposição que ele considerasse ser da forma F , simplesmente porque se trata de uma proposição desse tipo. Algumas dessas proposições serão verdadeiras: a proposição de que $22 + 22 = 44$, por exemplo, vamos chamá-la de P_1 . Consideremos a crença de S em P_1 . S tem uma inclinação a acreditar em P_1 e parece possuir uma indicação, a saber, $F(P_1)$, da verdade de P_1 . No fim de tudo, é verdade, e verdade por completo, que $F(P_1) \rightarrow P_1$. S aceita aquela indicação, guiado pelo fato de que a proposição aceita é da forma F . Então, a indi-

¹⁵ Para qualificar-se como não apenas necessária mas também suficiente, nossa condição precisaria ser modificada de modo a exigir que a indicação-guia fosse “fundamental” para aquele sujeito naquele momento, isto é, não baseada numa indicação mais geral e profunda. (Também precisaríamos levar em conta a exigência de que a crença do sujeito seja guiada *virtuosamente*; e algumas considerações de perspectiva também têm de receber o que lhes é devido.)

cação efetiva é $F(P_1)$, onde P_1 é apresentada como uma proposição da forma F . Essa indicação/pronunciamento (para S), mais uma vez, aparentemente indica a verdade. Além disso, S aceita essa indicação/pronunciamento *enquanto tal*, isto é, pelo motivo de que se trata de uma tal indicação/pronunciamento. Então, por que é que S não consegue conhecer P_1 , se *essa* é a maneira pela qual ele adquire e sustenta sua crença?

2. A caminho do elevador, eu solto um saco de lixo dentro do conduto que percorre o altíssimo prédio em que moro. Presume-se que eu saiba que meu saco de lixo está descendo e logo estará no porão e, quando estou dentro do elevador, sei que o saco já está lá. Mas e se não estivesse? Isso supostamente seria devido a algum empecilho na descida (uma ocorrência incrivelmente rara) ou alguma casualidade do gênero. Mas nada poderia afetar minha crença enquanto desço pelo elevador, de modo que eu ainda acreditaria que o saco estaria no porão. Portanto, minha crença não é sensível, mas de algum modo constitui conhecimento, e podemos dizer corretamente que constitui. Esses condicionais de “rastreamento de frente para trás” criam problemas para a exigência de “sensibilidade”, o requisito de que S saberá que p apenas se S não acreditar em p se p for falso.¹⁶ Comparativamente, a abordagem por “indicações”, em termos de um condicional de tipo indicação/fato: $I(p) \rightarrow p$, parece não ser afetado.

G. CETICISMO E ALTERNATIVAS RELEVANTES

Nós estamos considerando que relação modal precisa ser obtida entre um fato e uma crença de um modo que faça com que essa crença

¹⁶ Esse tipo de problema também é apresentado por Jonathan Vogel em “Tracking, Closure, and Inductive Knowledge”, e é endossado por Stewart Cohen em seu texto “Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Skepticism, Gettier, and the Lottery”.

constitua conhecimento daquele fato. E discutimos como nossa questão é afetada pelo seguinte princípio:

A fim de conhecer um fato P , o sujeito tem de excluir (eliminar, reconhecer como falsa) cada alternativa que ele saiba ser incompatível com *aquele fato*.

Consideremos agora um fortalecimento daquele princípio, que podemos chamar de “princípio da exclusão”:

PE: A fim de conhecer um fato P , o sujeito tem de excluir (eliminar, reconhecer como falsa) cada alternativa que ele saiba ser incompatível com o *conhecimento que ele tem daquele fato*.

Esse princípio, que já aparecera antes em nossa discussão, também parece plausível à primeira vista. Mais que isso, ele segue diretamente princípios simples que são difíceis de negar, de certo modo como argumentei em outro momento.¹⁷ Vamos, então, explorar de modo breve as conseqüências desses princípios no que diz respeito às questões que estão diante de nós.

Voltamo-nos, desse modo, a uma concepção mais geral de “alternativas”: quando você acredita que $\langle p \rangle$, uma tal alternativa $\langle a \rangle$ é uma condição dentro da qual você não saberia que p . Esse é um sentido mais amplo em que cada alternativa no sentido inicial é uma alternativa no novo sentido, mas não vice-versa. Se $\langle a \rangle$ é incompatível com $\langle p \rangle$, então $\langle a \rangle$ é uma condição dentro da qual você não saberia que p , mas $\langle a \rangle$ pode também ser incompatível com seu conhecimento de que p sem ser incompatível com $\langle p \rangle$. Eis aqui agora alguns exemplos relevantes, alguns envolvendo alternativas no sentido mais restrito, alguns apenas no sentido mais amplo.

¹⁷ “How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: a Lesson from Descartes”.

1. Você vê um passarinho amarelo e, por isso, acredita que está vendo um pintassilgo. Mas poderia do mesmíssimo modo também ser um canário, o que é então uma alternativa, A1.

2. Você vê um equino listrado e, por isso, acredita estar vendo uma zebra. Mas é possível pintar listras numa mula, o que torna esta uma segunda alternativa, A2.

3. Você ostensivamente vê uma mão e aceita isto ao pé da letra. Mas se as condições de percepção não forem normais (alucinógenos, um museu de cera, má iluminação etc.), então você não obterá conhecimento ao acreditar que você vê uma mão. Então, as condições sendo, assim, anormais, tem-se uma alternativa, A3.

4. Você ostensivamente vê uma mão e aceita isto literalmente. Mas se estivesse sonhando, você não saberia que vê uma mão. Então, estar sonhando é uma alternativa, A4.

5. Você vê ostensivamente uma mão e aceita isto ao pé da letra. Mas, se você estivesse sendo vítima de um demônio ou um cérebro num tonel (etc.), você não saberia. Então, que você esteja em um tal contexto cético constitui uma alternativa, A5.

6. Você ostensivamente vê uma esfera e aceita isto ao pé da letra. Mas, se fosse um cubo, não seria uma esfera, e você não saberia que é uma esfera que você vê. Então, tratar-se de um cubo é uma alternativa, A6.

Você poderia defender sua crença no caso 6 dizendo que a própria experiência indicadora de que o que você vê é uma esfera também indica que se trata de um não-cubo. E alguém pode argumentar: “Se se tratasse de um cubo, ele pareceria diferente, de forma que eu posso saber através

de minha experiência que se trata de uma esfera, não de um cubo, uma vez que minha experiência *revelaria* a diferença?”. Infelizmente, isto nos faria voltar a um critério de *sensibilidade* já que percebemos ser problemático, à medida que nossa experiência, assim, *não* nos revelaria a diferença entre estar ou não estar dentro de um contexto cético familiar, nem mesmo revelaria se um sujeito está ou não errado em acreditar que *p* etc. Se for para defendermos sua crença dentro do caso 6 em um estilo de teoria dos condicionais, deveremos nos voltar para o requisito da segurança, não para o da sensibilidade. Acabamos descobrindo que nossa crença de que o objeto é um não-cubo (e a indicação visual correspondente que guia tal crença) é, na verdade, não apenas sensível mas também segura; assim como é a crença de que não há nenhum demônio nos levando a pensar, erroneamente, que se trata de uma esfera e não de um cubo; assim como é a crença mais simples de que não estamos errados ao acreditar que se trata de uma esfera e não de um cubo. Até aqui, tudo bem.

Considere os casos 1 e 2. Os defensores da segurança dizem que, se você acha que está vendo um pintassilgo ou uma zebra, então você só está tendo conhecimento somente se a sua crença está segura: ou seja, pode ser que você só acreditasse nisso se a sua crença fosse verdadeira. E se acontecer de uma alternativa como a A1 ou a A2 for imposta a você? Você oferecerá alguma resposta análoga àquela inspirada na segurança, dada no caso 6? Será que as três crenças correspondentes nos três casos são relevantemente iguais? Será que nossa crença de que se trata de uma esfera e não de um cubo é relevantemente como a crença de que se trata de um pintassilgo e não de um canário e também como a crença de que se trata de uma zebra e não de uma mula listrada? A respeito da sensibilidade, com certeza existem diferenças importantes: se se tratasse de um cubo e não de uma esfera, então a experiência visual seria diferente; mas se se tratasse de um canário e não de um pintassilgo, ou se se tratasse de

uma mula listrada e não de uma zebra, então (por hipótese) nossa experiência ainda seria a mesma. Para conseguir lidar com isso, sem ter de admitir que não temos como saber que se trata de um pintassilgo quando vemos um lá fora ou uma zebra quando vemos uma no zoológico, o teórico da sensibilidade por vezes invoca a diferença entre as alternativas relevantes e as irrelevantes. Ele não está exigindo que excluamos que seja um canário o que vemos ou uma mula listrada, muito embora ainda *não* acreditássemos ser um canário mesmo se se tratasse de um canário e não de um pintassilgo; e não acreditássemos que o equino fosse uma mula listrada mesmo se se tratasse de uma mula listrada e não de uma zebra. Obviamente, no caso imaginado, não estamos em condição de excluir com a sensibilidade a alternativa de que é um canário que estamos vendo, nem no segundo caso, de que se trata de uma mula listrada. O apelo à relevância é armado para nos isentar de ter de eliminar exatamente *tais* alternativas, que são vistas como *irrelevantes*. E o mesmo vale para as alternativas mais radicais, as dos céticos, como nos casos 4 e 5. Alguns teóricos da sensibilidade também adotam um contextualismo lingüístico que deixa de lado a questão de quem pode conhecer e sob que condições, a fim de concentrar-se, em vez disso, em quando é correto *dizer* que alguém “conhece”. E considera-se essa questão como poderosamente afetada por quais alternativas são proeminentes no contexto de atribuição.

O teórico da segurança não tem nenhuma necessidade desse recurso lingüístico. Nem mesmo da distinção entre o relevante e o irrelevante. Em vez disso, ele irá destacar que, a respeito do caso 6, mesmo se fosse um cubo, ainda *poderia concebivelmente* parecer uma esfera. Nas circunstâncias apropriadas, *pode* parecer uma esfera apesar de ser um cubo. Assim, estamos dependendo, antes, da condição de que, se fosse um cubo, então *de fato pareceria* um cubo e não uma esfera. A correspondente exigência de segurança é então a de que, se parecesse com uma esfera, *seria de fato* uma esfera e não um cubo (mesmo se pudesse *concebivelmente* parecer uma esfera e ainda assim ser um cubo). Em outras palavras, a

exigência de segurança fica satisfeita à medida que dificilmente parecerá uma esfera se não for uma (dada a atual esquematização).¹⁸

Pode-se perceber que um raciocínio similar oferece resultados análogos acerca dos casos de 3 a 5.

H. CONHECIMENTO E VIRTUDE

O conhecimento exige uma crença que seja verdadeira de modo não acidental; isto lança um pouco de luz sobre o que é o conhecimento, mas uma luz enfraquecida pela imprecisão presente em nossa noção de acidente, que carece ela própria de uma explicação na análise final. Mais adequada é a noção de rastreamento dependente. Façamos uma comparação com a crença de que este é um tomate maduro, em meio a um amontoado de réplicas de cera. Pode-se argumentar que esta crença rastreia *sim* a verdade, de um modo dependente da circunstância em que a

¹⁸ A respeito da zebra nós devemos distinguir um caso em que o animal que está sendo visto possa também facilmente ser uma mula listrada: em que, por exemplo, aquele zoológico possa muito facilmente exibir, e talvez já até exiba, mulas listradas em vez de zebras. Numa tal situação, é evidente que uma pessoa *não* sabe que o que ela vê é uma zebra. A exigência de segurança explica isto através do fato de que, mesmo se parecesse uma zebra e se a pessoa acreditasse a mesma coisa, poderia muito bem ser não uma zebra mas uma mula listrada. Até aqui, tudo bem. Mas e se o zoológico em questão é incorruptível e nunca se rebaixasse a tal fraude? Aí a exigência de segurança parece satisfeita, e nós nos capacitamos a dizer que a pessoa sabe que o que ela vê é uma zebra. Ou ao menos se pode dizer isso *no que diz respeito à exigência de segurança*. A exigência de segurança é, no fim das contas, apenas uma condição necessária. Então, o simples fato de que uma crença satisfaz essa exigência não nos autoriza a considerá-lo um caso de conhecimento. Pelo contrário, se alguém está obtendo conhecimento ou não em tal caso dependerá plausivelmente também de por que a pessoa acredita como está acreditando. E aí é preciso prestar atenção no “hábito” de pensamento que leva do visual percebido até a classificação correspondente. Por que é que uma pessoa baseia naquela visão sua crença de que se trata de uma zebra?

pessoa está enfocando exatamente aquele tomate. Isso quer dizer que, se a pessoa enfocasse exatamente aquele tomate *ao* acreditar que aquele tomate que está vendo é um tomate maduro, então a pessoa *estaria* correta em acreditar nisso. E se a pessoa enfocasse exatamente aquele tomate, *sendo* aquele um tomate maduro, então a pessoa *acreditaria* que o tomate está maduro. Mas a pessoa está certa apenas acidentalmente, em algum aspecto ou sentido relevante. Eu tenho a crença de que cada um dos itens na camada de cima é um tomate maduro, mas eu estou certo apenas neste único caso, o qual a minha perspectiva não distingue sob nenhum aspecto relevante.

Suponhamos que eu me imagine um especialista em maturidade de tomates, mas sofra de uma forma rara de cegueira para cores que impossibilite meu discernimento de praticamente qualquer tom de vermelho exceto aquele tom exibido por este tomate em particular. Portanto, meus juízos sobre a maturidade do tomate apresentam-se, em geral, aptos para estarem corretos com nada mais que uma chance em duas. Mas quando se tem o tom específico (e raro) de vermelho exposto neste momento, então eu sou quase infalível. Desatento ao meu sofrimento, saio emitindo juízos sobre a maturidade do tomate, entregue sobre um amplo espectro de tons de vermelho. Se, sem que eu saiba, a variedade de tomate que está presente sempre amadurece com esse tom de vermelho, minha crença de que este tomate está maduro *está* andando junto com a verdade. Todavia, em algum aspecto ou sentido relevante eu estou correto apenas por acidente. O problema é que eu não estou sendo apropriadamente guiado pelas condições das quais o meu rastreamento da maturidade depende. Eu ainda emito meus vereditos sobre a maturidade mesmo quando essas condições estão ausentes. A esse respeito eu sou como o Mr. Magoo em seus juízos de percepção, os quais ele não restringe aos estreitíssimos limites dentro dos quais eles são confiáveis.

Façamos uma comparação com uma bola de basquete sustentada numa marca de tempo t por alguém S no cume de um declive. Vamos supor que seja verdade que, se tal bola fosse liberada, ela rolaria declive

abaixo. E isso é verdade por razões de dois tipos: em razão dos fatores pertencentes à constituição intrínseca da bola naquele momento: por exemplo, que ela é então rigorosamente redonda; e em razão de fatores extrínsecos a ela: por exemplo, que ela não está colada ao cume do declive, e que ela se encontra em um campo gravitacional etc. Além disso, a verdade da condicional pode ser dependente de fatores de dois tipos: o externo e o interno. Enquanto embalada nas mãos de S , a pressão interna da bola pode pairar no limite acima do qual, se solta, ela explodiria em contato com o declive, em vez de rolar abaixo. Então pode ser verdade que, se fosse solta, ela rolaria de um modo dependente de sua condição no tempo t , uma vez que sua estada exatamente naquela condição interna é uma questão demasiado precária para que seja tão assegurado que ela rolaria se solta. Alternativamente, o declive pode estar num momento de tranqüilidade em t , muito embora em $(t$ menos $\epsilon)$ e em $(t$ mais $\epsilon)$ ocorre uma ventania que arrastaria B para longe em vez de permitir que ela rolasse abaixo. Assim, condições de dois tipos podem estar envolvidas na verdade de uma condicional enquanto tal: *se a bola fosse solta, ela rolaria declive abaixo*, de um modo tal que essa condicional é verdadeira não por completo mas de um modo dependente de que aquelas condições se sustentem; algumas dessas condições são “internas”, enquanto outras são “externas”.

Virtudes são condições internas que capacitam uma entidade a alcançar certos fins desejáveis (da entidade ou de seus usuários) relativos a certas circunstâncias, condições em virtude das quais é verdade que a entidade *seria* bem sucedida nessas circunstâncias. Então, uma condição pode ser uma virtude relativa a um par fim-circunstância $\langle E, C \rangle$ enquanto não é uma virtude relativa a outro $\langle E', C' \rangle$. Obviamente, o contexto de pensamento ou discussão pode estabelecer os fins e circunstâncias relevantes bem o bastante para que estes não precisem ser mencionados especificamente, em cujo caso nós podemos falar e efetivamente falamos de virtudes sem qualificação. Mas há sempre a ameaça de ambigüidade, especialmente quando consideramos possibilidades alternativas: será que nós mantemos a relativização segundo nossos fins e circunstâncias

presentes ou será que passamos para nossos fins e circunstâncias somente na suposta situação possível? Aqui, reside uma fonte de ambigüidade.

Existem virtudes de dois tipos: aquelas que estão incluídas na natureza fundamental de uma pessoa, sediadas nas suas capacidades e aptidões inatas, e aquelas que são parte de sua “segunda natureza”, um caráter individual flexível ao menos em certo grau, a certa distância.

Destas, algumas derivam de um acostumar-se cego, sujeito a controle racional muito limitado, talvez proveniente da mais tenra infância. Todavia, muito do desenvolvimento normal tanto moral quanto intelectual do caráter de uma pessoa deriva do controle racional que ela possui. Os atos, práticos ou teóricos, que resultam de tais componentes do caráter da pessoa, de sua segunda natureza racional, estão sob seu controle motivacional, ao menos em certa medida, a certa distância. Tais atos refletem-se no caráter tanto moral quanto intelectual da pessoa, e especificamente naqueles componentes de seu caráter pelos quais ela é, em parte, responsável. Com respeito a tais atos e ao caráter que eles revelam, a pessoa está sujeita a convencimento, sendo assim um participante adequado num diálogo deliberativo racional, e especialmente sujeito a elogio e culpa.

I. FONTES, VIRTUDES E HÁBITOS DE PENSAMENTO

Quando se acredita que há aqui uma mão, acredita-se nos próprios olhos, acredita-se que as coisas são como elas parecem, que, se algo tem certa aparência, então é exatamente assim que esse algo é. Isso vai além de simplesmente confiar a visão que especificamente se tem da aparência de uma mão; envolve, antes, de modo mais geral, as aparências visuais e, de modo ainda mais geral, as aparências sensoriais. Uma pessoa acredita que, estando ausentes sinais específicos em sentido contrário, a realidade condiz com o que ela aparenta ser na experiência dessa pessoa, que também acredita que, se algo parece ser experiencialmente de um certo modo, então é assim que tal coisa é. É claro que uma pessoa raramente formula em palavras qualquer crença deste tipo, mesmo no modo extrema-

mente geral que acabamos de sugerir. Quase todas as crenças de uma pessoa normalmente permanecem não formuladas, e uma grande parte das crenças tem influência em nosso pensamento e ação sem beneficiar-se da formulação. Eu posso acreditar e mesmo saber que algo parece de um certo modo, tem uma certa aparência facial, mesmo se eu não tenho como apreender em palavras o conteúdo integral da minha crença. Crenças facilmente formuláveis podem ser sustentadas, além disso, sem jamais serem formuladas. E aqui estou pensando não apenas em crenças profundas que vêm à tona apenas no divã, mas também naquelas comuns, reveladas através da conduta do sujeito, seja física ou intelectual. Desse modo, uma pessoa pode acreditar ser *G* o que ela quer que ela acredite ser *F*, o que pode não ser um acidente; no momento em questão a pessoa pode ser tal que *acreditaria* que uma coisa é *G* por acreditar que essa coisa é *F*. Isto corresponde a que a pessoa sustente uma crença implícita de que, se algo é *F*, então é (provavelmente) *G*. Tais crenças podem atuar subterraneamente, ainda que não enterradas a ponto de apenas uma análise persistente descobri-las. Algumas parcialidades e preconceitos, por exemplo, são descobertos mais facilmente do que seus parceiros de submundo mais freudianos. Pode-se mostrar a uma pessoa que ela acredita que todo *F* é ou tende a ser *G* através da persistente tendência que essa pessoa tem de atribuir uma *G*-dade ao que ela considera ser *F*. Uma crença de que pessoas de um certo tipo são *ipso facto* inferiores é traída através da atribuição persistente de inferioridade que alguém faz a quem quer que este considere ser daquele tipo. Mesmo no caso de negar-se a generalização quando esta é formulada explicitamente, e a pessoa ser considerada sincera à medida que ela não está *conscientemente* mentindo, os protestos da pessoa podem ainda ser rejeitados à luz da evidência.

As crenças, parcialidades e preconceitos freudianos sobre como as pessoas parecem e reagem, sobre que sabor tem certo prato, como soa uma música, e assim por diante, atuam no background, não formuladas, mas guiam nossas crenças e escolhas mais particulares enquanto navegamos por um dia rotineiro. Apesar de estarem não formuladas e, frequen-

temente não racionalizadas e certamente não *conscientemente* racionalizadas, tais crenças podem variar significativamente em seu grau de justificação epistêmica. Algumas parcialidades são *simplesmente* parcialidades, formadas sobre evidência inadequada ou absolutamente nenhuma. Todos temos familiaridade com mecanismos irracionais que instalam crenças sem justificativa. Algumas maneiras de adquirir uma crença são incorretas ou inadequadas, todavia, apesar de não envolverem nenhuma racionalização a partir de premissas epistemologicamente anteriores. E nem podemos exigir que todas as crenças, quaisquer que sejam elas, tenham de ser adquiridas através do apelo a premissas anteriores. Desse modo vêm um regresso vicioso e uma rota bem simples e direta para o mais profundo ceticismo. Então é preciso haver formas de se adquirirem crenças epistemicamente justificadas sem que sejam obtidas através de premissas conhecidas com prioridade epistêmica.

Se for assim, será que as crenças adquiridas perceptualmente não poderão alcançar justificação epistêmica exatamente por haverem sido adquiridas assim? Tais crenças podem ser justificadas “diretamente”, no sentido de adquirir justificação, mas *não* através de um processo de raciocínio que conduza à sua aceitação como conclusão.

Suponhamos que concordamos que existe alguma espécie de “inferência implícita” quando acreditamos em nossos olhos, alguma espécie de processamento que se inicia em como as coisas parecem experientialmente e se encerra com uma crença correspondente sobre o que nos cerca. Nesse caso, podemos ver o processamento como uma inferência a partir de uma crença implícita com o conteúdo de que, estando ausentes quaisquer sinais em sentido contrário, as coisas seriam normalmente bastante como elas parecessem. Alternativamente, podemos vê-lo simplesmente como um “hábito” de pensamento que nos faz acreditar que as coisas são de uma certa maneira sempre que elas parecem daquela maneira e não há sinal evidente no sentido contrário. De qualquer um dos dois modos, surge um problema de “justificação”, com certeza. Será que podemos ver algo realmente substantivo como dependente do modo

pelo qual escolhemos como armar a questão? Ou encararemos a questão da justificação de um tal hábito ou nos depararemos com um problema de justificação de uma crença implícita. E em nenhum dos dois casos há muita esperança de que venhamos a poder explicar a justificação epistêmica que está aí envolvida através da racionalização do sujeito, seja ela abdutiva, indutiva ou analógica.¹⁹

Num sentido amplo, o problema da justificação epistêmica que surge em cada um dos dois casos é o que torna *epistemicamente* correto (ou bom, ou valioso, ou desejável, ou razoável, ou de valor positivo) para nós ser de uma certa maneira, seja essa maneira uma crença ou “hábito”. Em qualquer um dos dois casos, somos contingentemente de uma certa maneira (ou através de nossa natureza ou de nossa segunda natureza), uma maneira que parece epistemicamente avaliável. Nós podemos explicar por que parece assim avaliável se consideramos que o modo como somos, seja por hospedar uma certa crença ou por hospedar um certo “hábito”, é um modo que tem consequências na “saúde” da vida intelectual da pessoa, em que tipos de crença temos e adquiriremos, corretas ou errôneas, e assim sistematicamente, dado um ambiente estabelecido. Então, podemos ver que mesmo Mr. Magoo tem crenças “justificadas”, à medida que o valor epistêmico dos hábitos relevantes tem de ser conferido com relação à espécie e não com relação ao indivíduo. (Em todo caso,

¹⁹ Eis Charles Sanders Peirce: “Aquilo que nos determina a extrair, a partir de premissas dadas, uma inferência em vez de outra é algum hábito da mente, seja ele constitucional ou adquirido. O hábito seja bom ou não conforme ele produza ou não conclusões verdadeiras a partir de premissas verdadeiras; e uma inferência seja considerada válida ou não, sem referência à verdade ou falsidade de sua conclusão em especial, mas de acordo com o hábito que determina que ela é de um tal modo que produz conclusões verdadeiras em geral ou não. O hábito mental particular que governa esta ou aquela inferência pode ser formulado numa proposição cuja verdade depende da validade das inferências ou o hábito determina; e uma tal fórmula é chamada o *princípio orientador* de inferência.” (*Collected Papers*, V, par. 265.)

fazemos abstração de quaisquer outros valores que possam ser promovidos na vida de Mr. Magoo e outros.)

Além disso, as crenças dependem, para sua qualidade epistêmica, do quanto elas estão enraizadas ou sustentadas, mesmo quando elas são parte de nossa natureza ou da nossa segunda natureza, talvez de um modo que reflita algum caráter ainda mais profundo de nós mesmos ou de nossa comunidade. Uma vez que estamos interessados em nos mantermos a par desses, avaliamos as crenças e os hábitos por referência às fontes que os fornecem e a virtude dessas fontes. Vamos supor que eu adquira o hábito de fazer inferências de acordo com uma regra de que, se alguém entra no molhado e no frio, vai ficar resfriado, e consiga fazer muitas previsões verdadeiras dessa maneira. Suponhamos, além disso, que aqueles que estão melhor posicionados possuem os melhores motivos para achar que entrar no molhado e no frio não tem nada a ver com isso. Por fim, suponhamos que eu adquira meu hábito de pensar de modo insensível, ao longo dos anos, de modo que se torne uma segunda natureza para mim, através da influência de adultos que merecem bem pouco crédito. Será que minhas previsões verdadeiras resultam em conhecimento? Um hábito adquirido assim, através da imposição social insensível de uma comunidade indigna de confiança, não pode constituir nem produzir nenhum conhecimento ou crença “epistemicamente justificada”. Nem pode fazer muita diferença se a generalização que corresponde ao hábito (“quando alguém entra no molhado e no frio tem a tendência de pegar resfriado”) é verdadeira ou não. (Se resultasse que há, no fim das contas, uma conexão real, ainda que anteriormente não detectada, isso não mostraria que, por confiar no hábito, eu adquira conhecimento que é negado aos demais de nós por escrúpulos racionais apropriados.)

Será que os únicos hábitos de inferência que podem fundamentalmente ser justificados são aqueles que as pessoas têm tentado codificar num *organon* lógico, por exemplo, um conjunto de regras de inferência, dedutivas ou indutivas? Isto parece equivocado, por vários motivos: pri-

meiro, porque não há tal conjunto simples de regras; o que há justificação em acreditar é por demais dependente contextualmente ou holisticamente para que possa ser codificado em qualquer sistema formal. Aqui cabem tanto as considerações de Duhem/Quine quanto o conto horrendo de Goodman. Também parece um equívoco, pois seguir tais regras (se houvesse tais regras, que provavelmente não há) poderia render no máximo uma bem limitada produção de crenças justificadas e também não nos ajudaria a obter dados restritos exatamente ao caráter de nossa experiência sensorial etc. E parece um equívoco, por fim, porque não há razão evidente pela qual os hábitos assim chamados indutivos gozariam de qualquer status especial superior àquele de acreditar em nossos olhos em condições que parecem normais etc.

À medida que recuamos em direção às fontes de nossos bons hábitos, e à fonte dessas fontes, e assim por diante, acabaremos finalmente alcançando um conjunto de maneiras enraizadas, não adquiridas e nem sustentadas por fontes exteriores ao conjunto. E vai permanecer a questão de por que é que nós somos caracterizados por aquele conjunto de maneiras enraizadas quando, supõe-se, poderíamos ter sido ao menos um pouco diferentes. É bom que sejamos assim? Somos assim apenas por acidente? Estas são questões que remontam à controvérsia sobre o livre arbítrio. Dentro da epistemologia surgem questões que nos são familiares através dessa controvérsia; a adequada coerência e integração filosóficas sem dúvida vão exigir que nossa filosofia da liberdade e da autonomia esteja em harmonia com nossa filosofia do conhecimento. A ação virtuosa e correta requererá condições de liberdade e autonomia que não de ser emparelhadas com condições exigidas de crenças que sejam corretas de um modo – não acidentalmente – suficiente para que possam ser consideradas como justificadas epistemicamente e, de fato, como conhecimento.²⁰

²⁰ A maneira pela qual e a medida em que as crenças não são ações não deve constituir um obstáculo intransponível para que exploremos a analogia entre ação justificada (correta, razoável) e crença justificada (correta, razoável).

REFERÊNCIAS

- BYRNE, A., STALNAKER, R., WEDGWOOD, R. (eds.). *Fact and Value: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thompson*. The MIT Press, 2001.
- COHEN, S. "Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Skepticism, Gettier and the Lottery". *Australian Journal of Philosophy*, 76, pp. 289-306, 1998.
- KVANVIG, J. (ed.). *Warrant in Contemporary Epistemology*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1996.
- LUPER-FOY, S. *The Possibility of Knowledge*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1987.
- PEIRCE, C. S. *Collected Papers*. Harvard University Press, 1930-58. (Vol. V)
- PLANTINGA, A. "Warrant and Accidentally True Belief". *Analysis*, 57, pp. 140-145, 1977.
- SHOEMAKER, S. *The First Person Perspective and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SOSA, E. "Proper Functionalism and Virtue Epistemology". In: J. Kvanvig (ed.) (1996), pp. 271-280.
- . "How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes". *Philosophical Studies*, LXXXV, pp. 229-249, 1997.
- . "Objectivity without Absolutes". In: A. Byrne, R. Stalnaker and R. Wedgwood (eds.) (2001).
- VOGEL, J. "Tracking Closure and inductive Knowledge". In: S. Luper-Foy (ed.) (1987).