

ALGUMA LUZ PARA O FUNDACIONISMO?

Eros Moreira Carvalho (UnB)

erosmc@gmail.com

Resumo: O fundacionista precisa lidar com dois problemas fundamentais: (i) explicar como um item justificador provê justificação sem ele mesmo precisar de justificação e (ii) determinar o estatuto epistêmico do item justificador básico. Sellars e Bonjour argumentam que a experiência perceptiva não tem como ser uma resposta ao primeiro problema, pois, se o seu conteúdo não for proposicional, ela não provê justificação, e se for, ela tanto provê quanto carece de justificação. Minha proposta é que a experiência perceptiva tem um papel de justificação em virtude da sua natureza representacional. O ato de tomar o conteúdo de uma percepção pelo seu valor literal está justificado até que haja uma razão em contrário, ou seja, este ato está justificado *prima facie*. Isso nos força a responder o segundo problema afirmando que o justificador básico não é incorrigível. Esta resposta mitigada desagrada ao cético, mas é a melhor resposta fundacionista ao regresso epistêmico.

Palavras-chave: fundacionismo, justificação, falibilismo.

1 INTRODUÇÃO

Laurence Bonjour (BONJOUR, 1978), nos anos 70, lançou um ataque severo à existência de crenças básicas, crenças que são arroladas pelos fundacionistas como ponto final de parada para brechar o regresso infinito da justificação doxástica. Crenças básicas seriam aquelas que justificam sem, no

entanto, demandar justificação. Contudo, Bonjour lança um severo ceticismo quanto à existência de crenças assim concebidas. O segundo problema diz respeito ao estatuto epistêmico das crenças básicas, uma vez que se consiga, se for o caso, concebê-las adequadamente. Elas podem ser incorrigíveis ou não. Este ponto é bem explorado por Burdzinski (2007). Ele argumenta que em qualquer caso somos remetidos de volta ao círculo da justificação. Tais problemas de fato atingem o calcanhar de Aquiles do fundacionismo, de modo que não há defesa satisfatória de uma versão fundacionista sem abordar essas questões. Em seguida vou resumir os dois problemas do fundacionismo, para depois apresentar uma resposta fundacionista.

2 OS DOIS PROBLEMAS

Bonjour sustenta que o problema do regresso surge diretamente da concepção tradicional de conhecimento como crença verdadeira adequadamente justificada (BONJOUR, 1978, p. 2). Tomemos uma crença qualquer, digamos, a crença *A*. O modo mais natural de justificar *A* é por um argumento de justificação, isto é, citaremos uma crença ou uma conjunção de crenças que nos permite inferir adequadamente a crença *A*. A inferência não precisa ser dedutiva. Bonjour chama este tipo de justificação de *justificação inferencial* (BONJOUR, 1978, p. 2). Chamemos a crença ou conjunção de crenças que nos permite inferir *A* de *B*. Ora, é claro que, para *B* justificar *A* e *B*, a crença *B* ela mesma tem de estar justificada. Caso contrário, *B* não seria suficiente para justificar *A*, ainda que *A* fosse adequadamente inferida de *B*. A inferência não cria justificação; apenas a

transmite quando já existe. Sobre as condições da justificação de *A*, Bonjour afirma que não é necessário que o sujeito tenha inferido *A* de *B*; basta que esta inferência lhe esteja disponível caso seja interpelado a justificar *A*. Feito este esclarecimento, podemos nos perguntar: o que justifica *B*? Ora, *B* pode estar justificada da mesma maneira que *A*; *B* pode ser inferida de *C*, com a restrição de que o sujeito tem acesso a essa inferência. Mas então temos de perguntar o que justifica *C* e assim somos remetidos a um regresso ao infinito.

Para o fundacionista, o regresso só pode terminar se ele chega às crenças que não se justificam inferencialmente, ou seja, a justificação dessas crenças básicas não depende inferencialmente de outras crenças (BONJOUR, 1978, p. 2). O fundacionista tem, então, o ônus de explicar que tipo de justificação as crenças básicas têm. É neste ponto que Bonjour lança o seu ataque à existência de crenças básicas, independentemente do fundacionismo ser forte ou fraco. O fundacionismo forte é aquele que defende que a justificação da crença básica é suficiente para o conhecimento; já o fundacionismo fraco não faz esta demanda, basta que a justificação das crenças básicas seja necessária para o conhecimento.

O argumento de Bonjour emerge a partir da elucidação do conceito de justificação epistêmica. Essa justificação está essencialmente entrelaçada à finalidade cognitiva de obter a verdade (BONJOUR, 1978, p. 5). Um fazer cognitivo só está justificado na medida em que ele é direcionado a esse fim, “o que significa grosseiramente que alguém aceita apenas crenças para as quais se tem boas razões para pensar que são verdadeiras” (BONJOUR, 1978, p. 5). Se alguém

aceita uma crença por outra razão ou motivo, então ela está sendo epistemicamente irresponsável. Para Bonjour, a responsabilidade epistêmica é o núcleo da justificação epistêmica. Um corolário dessa concepção é que, qualquer que seja o fundamento da justificação de uma crença, temos de ter uma razão para pensar que ele conduz à verdade. Sendo assim, se crenças básicas estão justificadas em virtude da propriedade Φ , então temos de ter alguma razão para pensar que essa propriedade conduz à verdade, isto é, temos de ter boas razões para as premissas do seguinte argumento:

- (i) a crença B tem a característica Φ
 - (ii) crenças que possuem a característica Φ são muito provavelmente verdadeiras
-

Logo, B é muito provavelmente verdadeira. (BONJOUR 1978, p. 6).

Bonjour conclui, então, que, para a crença básica B estar justificada, é necessário que o sujeito tenha acesso a um argumento desse tipo e possua justificação para as suas premissas, o que significa que a crença B depende, para estar justificada, da justificação de outras crenças empíricas. Assim, as crenças básicas não são, de fato, básicas. Posteriormente, Bonjour analisa o apelo do fundacionista ao dado para sair dessa dificuldade. A idéia é muito simples. Suponhamos uma crença básica cujo conteúdo é *que-p*. Essa crença básica é justificada, segundo o fundacionista, pela apreensão direta do estado de coisas *que-p*. O problema dessa solução está na apreensão direta (BONJOUR, 1978, p. 10). Ela é um estado cognitivo ou não? Se sim, ela envolve a asserção *que-p*. Nesse caso, é fácil ver como ela poderia justificar uma crença com o mesmo conteúdo assertivo. Mas é difícil ver porque ela não careceria de justificação. Bonjour

considera contraintuitiva a idéia de que algumas apreensões cognitivas possam justificar a si mesmas, isto é, se autojustificar (BONJOUR, 1978, p. 10). Se essa apreensão cognitiva não envolve a asserção *que-p*, entendemos que ela não precise de justificação, mas não vemos como ela poderia justificar a crença *que-p*. Wilfrid Sellars apresenta o mesmo argumento contra defensor do mito do dado, o qual parece querer conjugar características epistêmicas e não-epistêmicas num mesmo ato de sensação. Segundo Sellars, o defensor do mito do dado afirma que a sensação é de particulares. Mas se temos a sensação de particulares, então o sentir não é conhecimento e não há qualquer conexão lógica entre, por exemplo, a sensação de vermelho e o conhecimento não-inferencial de que isto é vermelho. Se o sentir é uma forma de conhecimento, ou seja, é um ato epistêmico, então são fatos que são sentidos, isto é, um fato da forma x é Φ . Assim, o defensor do mito do dado, paradoxalmente, quer as duas coisas ao mesmo tempo; quer dizer que sentimos particulares e que este sentir é conhecimento (SELLARS, 2008, p. 25), o que redundaria em afirmar que o sentir é e não é ao mesmo tempo um ato epistêmico.

Podemos reconstruir toda a argumentação de Bonjour da seguinte maneira:

(1) Se algo é uma crença, ela necessariamente carece de justificação.

(2) Uma crença básica é uma crença que ou se autojustifica, ou é justificada por uma apreensão de mesmo conteúdo assertivo, ou é justificada por algo sem conteúdo assertivo.

(3*) Se a apreensão carrega o mesmo conteúdo assertivo da crença, então a apreensão carece de justificação tanto quanto a crença.

(4) A justificação epistêmica (internalista) depende de que o sujeito tenha acesso ao item justificador para reconhecê-lo como contribuindo para a verdade da crença que ele justifica.

(5) Algo sem conteúdo assertivo não está na forma de uma proposição a qual o sujeito pode ou não assentir, isto é, na qual ele pode crer.

(6) Somente algo na forma de uma proposição, isto é, com um conteúdo assertivo, pode ser reconhecido pelo sujeito como contribuindo para a verdade de uma crença.

(7*) Algo sem conteúdo assertivo (o qual chamarei também de *conteúdo não-doxástico*) não é reconhecido como contribuindo para a verdade de uma crença e, portanto, não serve para justificá-la.

(9*) Logo, ou não existem crenças básicas, ou elas se autojustificam.

(10*) A autojustificação é contraintuitiva¹.

O segundo problema é mais fácil de resumir. Seguirei agora não mais Bonjour, mas a articulação que Burdzinski faz deste problema. Apenas um alerta: uma crença que tem a propriedade de não poder ser falsa é chamada, por Burdzinski, de *infalível*. Prefiro chamá-la de *incorrigível*, visto que, geralmente, a falibilidade está mais associada ao grau de confiança do processo de formação da crença e menos ao estatuto epistêmico da crença.

Quanto ao estatuto epistêmico das crenças básicas, podemos dividi-las entre incorrigíveis e corrigíveis. Vejamos o primeiro caso. Burdzinski nos convida a supor uma situa-

ção na qual o sujeito acredita em uma proposição incorrigível, uma proposição analítica; por exemplo, sem saber que ela é incorrigível, isto é, sem reconhecer a sua analiticidade. E ainda podemos conceber que ele sustenta essa crença por motivos errôneos; por exemplo, ele acredita que esta proposição foi comprovada empiricamente (BURDZINSKI, 2007, p. 117). Ora, neste caso, mesmo que a proposição seja incorrigível, a sua incorrigibilidade não está contribuindo em nada epistemicamente. Esperava-se que o sujeito sustentasse essa crença justamente em razão da sua incorrigibilidade. Fica claro, assim, que não basta que a proposição seja incorrigível; é necessário também que o sujeito reconheça a sua incorrigibilidade. E segundo Burdzinski, ele só vai reconhecê-la através de um processo de avaliação:

Essa identificação, finalmente, dependerá, de algum tipo de avaliação da crença em questão, avaliação que não poderia partir senão das outras crenças que o sujeito sustenta e de uma consideração a respeito da especificidade de certas crenças - aquelas infalíveis - em confronto com as demais crenças que compõem o seu sistema doxástico. E, claramente, uma avaliação deste tipo não é, ela própria, infalível (BURDZINSKI, 2007, p. 118).

Somos remetidos novamente à cadeia de justificações. Crenças básicas incorrigíveis não seriam, assim, básicas já que o reconhecimento da sua incorrigibilidade demanda justificação ulterior, isto é, tais crenças não se autojustificam. Vejamos agora o caso em que as crenças básicas são corrigíveis. Aqui a situação é ainda pior, pois já não se vê muita razão para distinguir crenças básicas corrigíveis de crenças não-básicas, uma vez que a correção de ambas terá de ser avaliada a partir de um conjunto suficientemente abrangente de crenças básicas incorrigíveis. Como as crenças básicas corrigíveis dependem das crenças básicas incorrigíveis

veis para avaliarmos a probabilidade da sua correção, elas não se autojustificam e, portanto, tampouco são básicas (BURDZINSKI, 2007, p. 119). Mais uma vez nos vemos remetidos à cadeia de justificações.

Embora Burdzinski tenha levantado um razoável ceticismo sobre a existência de crenças básicas, a dúvida por ele levantada não é forte o suficiente para minar por completo a concepção de tais crenças. Como Bonjour, ele não elimina a possibilidade de que haja crenças autojustificadas. Em um momento, ele nos alerta que tal justificação já não pode ser mais ao modo inferencial. Também podemos interpretar o seu argumento contra a basicidade das crenças incorrigíveis como um argumento contra a autojustificação. Ali ele explorou a situação de um sujeito que sustenta uma crença analítica sem saber que ela é analítica. Se o reconhecimento da sua analiticidade é distinto e nem requerido pela compreensão da proposição, então, obviamente, para que o sujeito creia nesta proposição, em razão da sua analiticidade, ele terá de fazer no mínimo uma inferência, o que cancela a possibilidade da crença se autojustificar. No entanto, Burdzinski não fornece nenhum argumento que nos force a aceitar que a compreensão de uma proposição se realiza *sempre* independentemente do reconhecimento das qualidades epistêmicas privilegiadas que esta proposição pode eventualmente ter, seja por alguma característica do seu conteúdo assertivo, seja pela sua forma, de tal modo que fosse sempre necessário uma inferência para crer na proposição de qualidade epistêmica privilegiada justamente em razão desta qualidade. Nada impede, no entanto, que ambas as coisas estejam de tal modo entrelaçadas, para alguma classe de proposições, que seja impossível compreen-

dê-las sem reconhecer suas qualidades epistêmicas privilegiadas, abrindo, assim, as portas para a defesa de um fundacionismo internalista de viés racionalista. Contudo, esse não é o caminho que pretendo tomar.

3 DEVE O ITEM JUSTIFICADOR ESTAR SEMPRE NA FORMA PROPOSICIONAL?

Pretendo contestar a conclusão (7*), isto é, que algo sem conteúdo assertivo não é reconhecido pelo sujeito como contribuindo para a verdade de uma crença e, por isso, não serve para justificá-la. Em específico, defenderei que o conteúdo de uma experiência perceptiva, de cunho conceitual ou não, pode servir de razão para crer, isto é, pode justificar uma crença direta e não-inferencialmente. Para tanto, argumentarei contra a premissa (6), a qual afirma que somente algo na forma de uma proposição pode ser reconhecido pelo sujeito como contribuindo para a verdade de uma crença.

(6) é uma afirmação de peso nos debates contemporâneos sobre a percepção e geralmente assumida por todos aqueles que concordam com a crítica de Sellars ao mito do dado. McDowell, por exemplo, é levado a defender (MCDOWELL, 1996) que um ato perceptivo envolve intrinsecamente o uso de conceitos para delegar à experiência um papel de justificação, pois, estando o conteúdo da experiência numa forma conceitual, o sujeito pode reconhecê-lo como contribuindo para a verdade da sua crença. A experiência, diz ele, “são impressões causadas pelo mundo sobre os nossos sentidos, produtos da receptividade, mas estas impressões já têm elas mesmas conteúdo conceitual” (MC-

DOWELL, 1996, p. 46). Ou ainda, nada “dado na experiência independentemente das capacidades conceituais adquiridas... pode estar em uma relação de justificação com crenças” (MCDOWELL, 1998, p. 365). Brewer, de modo complementar, afirma que “entender o conteúdo de uma dada proposição é precisamente o tipo de coisa que habilita o sujeito a reconhecer quais coisas se seguem dela” (BREWER, 1999, p. 166), ou seja, o sujeito reconhece que esta proposição pode servir de justificação ou razão para outras crenças. Para ele, um estado mental cujo conteúdo não esteja na forma proposicional não permite que o sujeito reconheça esse conteúdo como uma razão pra crer (BREWER, 1999, p. 168). Vimos que Bonjour faz a mesma assunção ao dizer que um estado cognitivo sem o conteúdo assertivo *que-p* não pode justificar a crença *que-p*. (6) está tão enfronhada nos debates sobre justificação perceptiva que nem é necessário explicitá-la em um argumento que a pressupõe para forçar uma conclusão.

O primeiro passo para vermos porque algo sem conteúdo assertivo pode assim mesmo ser reconhecido pelo sujeito como contribuindo para a verdade de uma crença é tentar entender as considerações que nos levam à conclusão oposta. Há três tipos de considerações que nos levam a pensar que apenas um conteúdo na forma proposicional pode ser reconhecido pelo sujeito para fins de justificação: 1) a confusão entre o processo de justificar e o fato de uma crença estar justificada; 2) o modelo inferencial para a justificação de crenças; 3) e a interpretação exageradamente intelectualizada do reconhecimento envolvido na justificação.

3.1 O PROCESSO DE JUSTIFICAR *VERSUS* ESTAR JUSTIFICADO

A distinção feita por Dretske entre consciência de objeto e consciência de fato será usada para explicar a distinção entre justificar e estar justificado. Portanto, apresento antes a primeira distinção. Quando *S* tem consciência de *X*, não é necessário que *S* sabia o que seja um *X*, ou que tenha crenças a respeito de *S*. *S* pode perceber *X* pela primeira vez sem ter qualquer idéia do que *X* seja ou sem ter qualquer crença a seu respeito. Dretske também considera eventos temporais como objetos. Assim, Clyde tocando o seu piano também é um objeto, algo que pode vir a ser o que faz um enunciado verdadeiro (DRETSKE, 2000, p. 115). Por outro lado, “fatos são aquilo que expressamos ao fazer enunciados verdadeiros sobre coisas” (DRETSKE, 2000, p. 115). A consciência de um fato implica o uso de conceitos, mas não equivale ainda à crença, pois posso pensar que a cadeira do meu escritório é vermelha sem acreditar nesse fato. Para que *S* tenha consciência de que *X* é *F*, *S* deve ser capaz de aplicar o conceito de *F*. Uma pergunta que se pode fazer é se, por exemplo, a percepção de uma cadeira depende da percepção do fato de que esse objeto é uma cadeira. Dretske responde negativamente. A consciência de objetos não depende da consciência de fatos. Ou seja, a consciência de objetos não depende do uso de conceitos.

A distinção entre estar justificado e justificar é apresentada por Alston da seguinte maneira:

nós devemos tirar do caminho a confusão entre estar justificado em acreditar que *p* e alguém justificar a sua crença que *p*, sendo que este último envolve que se faça algo para mostrar que *p*, ou mostrar que a sua crença estava justificada, ou exibir a sua justificação. Por outro

lado, a primeira parte desta distinção é um estado ou condição em que alguém encontra, não é algo que alguém faça (ALSTON, 1985, p. 58).

O ponto aqui obviamente é não confundir a atividade de justificar uma crença com o fato dessa crença estar justificada. Suponhamos que *S* esteja vendo a lua e acredite, com base no que vê, que estamos em lua cheia. Parece interessante que se possa dizer que a crença de *S* está justificada pela sua experiência independentemente de *S* ser capaz de articular a justificação para a sua crença. Talvez *S* nem tenha o conceito de justificação ou não saiba como montar um argumento que tenha a sua crença como conclusão.

Alston reclama que essa distinção não está sempre clara nos debates. De fato, alguns sabores do internalismo acessibilista podem ser motivados mais pela atividade de justificar do que pela propriedade de estar justificado. Vejamos, por exemplo, um internalismo que exija que o sujeito tenha consciência de fato, isto é, que ele apreenda e represente o conteúdo por uma proposição, para que um elemento seja um justificador. Uma motivação para essa exigência seria justamente munir o sujeito de recursos para que ele esteja em condições de exercer a atividade de justificar. O epistemólogo que pensa a justificação como uma atividade de justificação fará exigências ao sujeito que o coloque em condições de justificar as suas crenças. Ora, se *S* tem consciência de que *X* é *F*, então *S* apreende a proposição de que *X* é *F* por meio de conceitos. Ele tem diante de si um conteúdo proposicional. *S* pode, então, arrolar o justificador do qual está consciente como a premissa de um argumento, engajando-se, assim, em uma atividade de justificação.

Se aceitarmos esta exigência que parece atender mais à atividade de justificar do que à propriedade de estar justificado, excluirmos, por exemplo, a possibilidade de uma experiência poder cumprir o papel da justificação de crenças empíricas. O monitor branco que eu vejo não poderia, dessa maneira, servir de razão para a minha crença de que o monitor que está na minha frente é branco, supondo que tenho consciência de objeto e de primeira ordem do monitor. Este me parece um resultado inaceitável, pois nos obriga a dizer que a maioria das crianças e mesmo adultos não têm crenças justificadas a respeito do ambiente em que se encontram ou que a experiência que elas têm é irrelevante para as suas crenças. Muitas crianças e mesmo adultos podem não ser capazes de arrolar as razões nas quais as suas crenças estão baseadas, em especial, podem não ser capazes de articular o conteúdo da sua experiência em uma proposição, a qual poderia, então, servir de razão para crer. O fato de não terem esta capacidade não implica que não tenham baseado as suas crenças em razões.

O reparo que faço com essa distinção não me leva para além das fronteiras do internalismo quanto à justificação. Concordo que o item justificador deve estar acessível ao sujeito para que ele sirva de razão para crer, no entanto, discordo que esse item deva estar acessível em um tal formato, o proposicional, que possibilite o sujeito engajar-se em uma atividade de justificação. Em outras palavras, a crença de que p pode estar justificada sem que o sujeito esteja em condições de justificá-la ou prover um argumento tendo p como conclusão.

3.2 O MODELO INFERENCIAL DA JUSTIFICAÇÃO

Uma forte razão para pensar que o item justificador deve estar sempre na forma proposicional é a fixação com o modelo inferencial da justificação, isto é, a idéia de que toda a justificação é inferencial. Tentarei evidenciar agora a motivação para essa fixação.

A inferência e a implicação não devem ser confundidas. O conceito de *inferência* é epistêmico e denota também um processo psicológico. Já a implicação é um conceito lógico e denota uma relação entre proposições. Um sujeito pode inferir p de q sem que q implique dedutiva ou indutivamente p . No entanto, em um processo de inferência, pode-se notar facilmente que a exigência de acessibilidade do item justificador é atendida e, por essa razão, o modelo inferencial é usado como paradigmático na compreensão da justificação. Lembremos que, para Bonjour, a justificação epistêmica tem de estar direcionada à obtenção da verdade e que o sujeito tem de ter acesso ao justificador da sua crença para que esta esteja justificada. Quando o sujeito realiza uma inferência, ele tem, em princípio, acesso ao justificador da sua crença, pois, por suposição, ele tem acesso às premissas da inferência.

Seja A um conteúdo ao qual S tem acesso consciente e q a crença que S mantém baseado em A , ou seja, A justifica a crença de q . Para que isso de fato ocorra, S deve reconhecer que A contribui para a verdade de q . Suponhamos agora que S infere q de A . Dizer que S faz essa inferência equivale, entre outras coisas, a dizer que ele reconhece que as condições de verdade de A , se não são idênticas, pelo menos coincidem parcialmente com as condições de verdade de q , pois, de outro modo, não diríamos que ele inferiu q de A ,

mas de um outro conteúdo qualquer. Assim, se S infere q de A , S reconhece que A contribui para a verdade de q .

Como a inferência é feita necessariamente entre conteúdos proposicionais, o modelo inferencial também nos induz a pensar que o item justificador deve estar na forma proposicional para que o sujeito o reconheça como contribuindo para a verdade da crença. No entanto, embora o modelo inferencial nos dê uma boa explicação de como o sujeito vem a reconhecer um item justificador como contribuindo para a verdade da crença por ele embasada, quando ele infere esta daquele, não há qualquer razão, em princípio, para pensarmos que não possa haver outros modelos para explicar como o sujeito poderia, por exemplo, reconhecer uma experiência perceptiva como contribuindo para a verdade da crença baseada nessa mesma experiência. Claro que o terreno aqui é um pouco mais pantanoso, justamente pela falta de um modelo paradigmático. Não temos um modelo que nos explique a transição de um estado perceptivo de conteúdo não-proposicional para um estado mental doxástico de uma maneira que não seja apenas causal, mas também racional, que, como na inferência, nos convença que o sujeito transita de um estado para o outro reconhecendo a relevância do conteúdo não-proposicional do primeiro para a verdade do conteúdo proposicional do segundo. A ausência desse modelo, por mais ônus que traga ao fundacionista, uma vez que ele necessita explicitá-lo, não é, contudo, motivo suficiente para pensarmos então que só há o modelo inferencial e que, assim, todo item justificador tenha de estar na forma proposicional.

3.3 A INTERPRETAÇÃO EXAGERADAMENTE INTELECTUALIZADA DO RECONHECIMENTO ENVOLVIDO NA JUSTIFICAÇÃO

Para que um conteúdo mental seja considerado um item justificador, na perspectiva internalista, é necessário que o sujeito acesse esse conteúdo de uma maneira que o habilite a reconhecer que o mesmo conteúdo contribui para a verdade de alguma de suas crenças. Isso nos permite estipular algumas condições que o próprio conteúdo deve satisfazer para cumprir tal fim. Ora, um sujeito vai dar o seu assentimento a uma proposição se ele tem alguma razão para pensar que essa proposição é verdadeira, isto é, que as suas condições de verdade são satisfeitas ou que pelo menos ele tem motivos para pensar que elas são satisfeitas. Os conteúdos que servem, assim, de razão para crer devem conter informações sobre a satisfação dessas condições de verdade. Ou seja, é necessário que esses conteúdos tenham uma natureza representacional, que eles representem os fatos que tornariam verdadeiras as crenças que eles justificam.

Assim, pode-se ser levado a pensar que um conteúdo não-doxástico não pode cumprir o papel de justificador por carecer da natureza representacional. O que é falacioso ou no mínimo disputável. A oposição franca à representacional é fenomênico e nem todo conteúdo não-doxástico é fenomênico ou, pelo menos, há inúmeros filósofos que tentam defender que as extensões desses conceitos não são idênticas, que há conteúdos não-doxásticos de natureza representacional. A discussão sobre a existência de conteúdos representacionais não-conceituais ou não-doxásticos é longa o suficiente para não caber aqui, além de fugir do propósito do presente artigo. Vou assumir, portanto, que tais conteú-

dos existem. A questão que me propus responder é como esses conteúdos podem servir de razões, numa acepção internalista da justificação.

O conteúdo ser de natureza representacional é condição necessária para que ele possa cumprir o papel de justificador, mas não é suficiente. Como já enfatizamos, além disso, o sujeito deve acessar esse conteúdo de modo a reconhecer a contribuição que ele tem para a verdade de alguma de suas crenças. A dificuldade aqui é entender quais condições devem ser satisfeitas para podermos dizer que houve esse tipo de reconhecimento. É fácil arrolar situações que implicam a ocorrência desse reconhecimento, como a situação em que um sujeito infere p de q . Contudo, devemos ser cuidadosos ao considerar essas situações, pois elas podem trazer mais requisitos que o necessário para o reconhecimento, como me parece ser justamente o caso ao considerar a inferência como situação paradigmática para compreender a justificação.

Esse exagero de requisitos fica claro na argumentação de Brewer em favor da tese de que o item justificador deve estar no formato proposicional. Na verdade, esse requerimento é uma premissa no argumento geral de Brewer, como ele mesmo afirma (BREWER, 1999, p. 150, 154). Quando ele é levado a considerar a possibilidade de um oponente que elabora a noção de *ser uma razão para crer* sem esse requerimento, sua resposta se limita a dizer que o máximo que pode fazer é enunciar novamente a sua premissa e que não conhece uma outra noção de *ser uma razão para crer* que não esteja essencialmente entrelaçada com a noção de "identificar conteúdos de uma forma que os habilite a servir como premissas e conclusões de inferências" (BREWER,

1999, p. 150). E claro, somente um conteúdo no formato proposicional pode entrar como premissa de um argumento.

Eu poderia interpretar a última frase de Brewer como dizendo apenas que, para que o conteúdo A seja uma razão para S crer em p , é necessário que o conteúdo A possa vir a ser veiculado por conceitos, notadamente em uma proposição, de forma a servir de premissa para um argumento válido que tem p como conclusão. Nessa interpretação, um estado mental não-doxástico poderia servir de razão para S crer em p desde que seu conteúdo pudesse ser veiculado também por uma proposição. Essa proposta não vai de encontro ao que defendo. Nada impede que o conteúdo percebido possa ser, ainda que em parte, veiculado por uma proposição. Mas é evidente que Brewer não aceitaria isso. Para que a justificação seja doxástica, é preciso que a crença de S seja formada ou mantida com base em A . O que Brewer defende é que, ao formar a sua crença, S só pode basear-se em conteúdos conceituais. Sendo assim, para Brewer, se S se baseia em uma experiência para formar a sua crença, essa experiência já deve ter um conteúdo conceitual e não apenas que esse conteúdo possa vir a ser veiculado por meio de conceitos.

Esta discussão sobre o que consiste S reconhecer A como sendo uma razão para a crença P traz à tona uma inconveniência na análise de Brewer. A inconveniência é que o ato de reconhecer A como uma razão torna a formação da crença embasada um processo mais intelectualizado do que o desejável. Dessa maneira, S só pode ter a crença de que p é baseada em A se S possui também o conceito de *razão*, o que impede, por exemplo, que uma criança forme crenças

com base em uma razão. Em outras palavras, se demandarmos que *S* deve reconhecer *A* como uma razão para poder se basear nela ao crer em *P*, então somente quem tem o conceito de *razão* pode ter crenças justificadas. Não podemos aceitar esse resultado. Devemos questionar essa interpretação encorpada do que é requerido no reconhecimento de uma razão.

Essa interpretação encorpada ou exigente do reconhecimento não é completamente desmotivada. Ela é fomentada pelas duas motivações vistas nas seções precedentes. A confusão entre o ato de justificar e o fato de estar justificado nos leva a interpretar o reconhecimento de um item justificador como requerendo que esse item justificador seja subsumido pelo conceito de *premissa*. E a fixação com o modelo inferencial na compreensão da justificação nos leva a exigir que o item justificador tenha uma relação de implicação com a proposição justificada. Essas duas tendências nos levam, assim, a uma interpretação exagerada do que é requerido no reconhecimento de um item justificador como razão para crer, nos fazendo pensar que ele deve estar sempre na forma de uma proposição, servindo de premissa em um argumento que tem a crença justificada como conclusão.

Podemos, no entanto, fazer uma leitura mínima da expressão *S reconhece A como sendo a sua razão para crer que p*, que não demande, nem que *S* tenha o conceito encorpado de *razão*, nem que ele esteja em condições de arrolar *A* como a sua razão para crer que *p* em uma tentativa explícita de justificar *p*. Não só podemos como devemos fazer essa leitura mínima, já que a justificação doxástica demanda que a razão contribua para a verdade da crença do ponto de vis-

ta do sujeito. Entendo que *S* tem o conceito encorpado de *razão* se a compreensão que ele tem desse conceito envolve ter as condições e estar disposto a se engajar num processo de justificação caso seja interpelado a fazê-lo. Podemos dizer que, nesse caso, *S* sabe que tipo de coisa é uma razão. Por outro lado, *S* tem um conceito magro de *razão* se for capaz de identificar determinados conteúdos como tendo alguma relevância para a verdade da sua crença. Neste caso, *S* sabe identificar uma razão, mas não sabe que tipo de coisa é uma razão e, por isso, não está apto a se engajar em todas as atividades que envolvam o emprego de razões, como, por exemplo, no ato de justificar explicitamente. A única competência que *S* tem, ao possuir o conceito magro de *razão*, é a de se basear numa razão para crer. Apenas nesse sentido mínimo diremos que *S reconhece A como sendo a sua razão para crer em p*. Essa leitura mínima, no entanto, já não pode ser usada nos argumentos discutidos acima para defender a tese de que a experiência perceptiva é veiculada por conceitos. Visto que o reconhecimento de *A* como sendo uma razão não envolve o conceito encorpado de *razão*, não podemos dizer que *S* compreende que *A* é potencialmente a premissa de um argumento que justifica a crença *p*. Sem poder dizer isso, temos uma razão a menos para sustentar, como pretende Brewer, que *A* é necessariamente veiculado por conceitos.

4 A EXPERIÊNCIA JUSTIFICA CRENÇAS

Embora eu tenha demovido as razões favoráveis à verdade de (6), o fato de não ter apresentado nenhuma razão favorável à negação de (6) nos deixa numa situação de suspen-

são do juízo quanto à (6) e a sua negação, ou pior, havendo uma razão contrária à negação de (6), à idéia de que um conteúdo não-doxástico pode cumprir o papel de justificação, poder-se-ia talvez assumir (6) como justificada *prima facie*. Para barrar esse movimento e restaurar o papel de justificação da experiência perceptiva, nada melhor do que fornecer uma explicação de como ela cumpre esse papel. Tal explicação constitui efetivamente uma razão positiva para a idéia de que um conteúdo não-doxástico pode cumprir o papel de justificação e, assim, assentimos à negação de (6) e evitamos a conclusão (7).

Por limitação de espaço, a explicação terá um caráter esboçado, sem a defesa de alguns pontos chaves, mas suficientemente detalhada para lhe atribuímos razoabilidade. Importa que ela mostre como a experiência perceptiva atende os requisitos mínimos que se espera de um item justificador para que ele cumpra o papel de justificação de crenças. Já discutimos quais são esses requisitos. Sejam a crença p de S e o item justificador J , para que J justifique p para S , (i) J tem de ser um indicador da verdade de p , (ii) S deve reconhecer J como contribuindo para a verdade de p e (iii) S se baseia em J para formar ou manter a crença de que p . Quando essas três condições são satisfeitas, podemos dizer que J é uma razão para S crer em p e a justificação constituída pela satisfação destas três condições é de índole internalista. Lembro também que o reconhecimento envolvido em (ii) pode ser mínimo, como será o caso.

Vejamos, então, como podemos entender a experiência como sendo um item justificador. Acredito que Evans nos dá uma pista quando afirma que um julgamento *baseado em* um estado perceptivo não-conceitual "necessariamente en-

volve conceptualização: ao mover de uma experiência perceptiva para um julgamento sobre o mundo, o indivíduo estará exercendo habilidades conceituais básicas" (EVANS, 1982, p. 227). A sugestão que podemos, então, captar nas palavras de Evans é que a relação entre a experiência perceptiva e uma crença empírica torna-se evidente quando focamos as capacidades conceituais que são postas em exercícios na formação ou manutenção dessa crença. Suponhamos a situação em que S, diante da sua experiência de uma árvore, assinta à crença de que há uma árvore adiante. Obviamente, não faz sentido atribuir essa crença a S se ele não tem habilidades conceituais, especialmente se ele não possui o conceito de *árvore*. No entanto, e este é o ponto, se S domina o conceito de *árvore*, ele deve estar disposto a aplicar o conceito na ocorrência de experiências de árvore. O exercício da capacidade conceitual explica a transição de um estado perceptivo de conteúdo A para um estado mental doxástico de conteúdo *p*. Vejamos como isso ocorre. Se S tem uma experiência de árvore e aplica a ela o conceito de *árvore*, e ele estará disposto a fazê-lo se possui esta habilidade conceitual, então ele se encontra num estado mental de conteúdo *isto é uma árvore*, onde a árvore é o objeto da sua experiência. Na ausência de qualquer razão contrária à correção dessa aplicação do conceito, S se encontra numa situação favorável para assentir ao conteúdo *isto é uma árvore* e obter assim a crença de que há uma árvore adiante. Temos agora a idéia de um processo que relaciona a experiência de conteúdo A e um estado mental doxástico de conteúdo *p*.

Esse é o esquema geral para entendermos o papel de justificação da experiência perceptiva, mas ainda precisamos discutir alguns detalhes. Em primeiro lugar, temos de ser

mais explícitos quanto ao modo como a condição (ii) é satisfeita. Lembremos que temos de explicar que o sujeito reconhece a sua experiência perceptiva como contribuindo para a verdade da sua crença. Assim, a transição entre um estado perceptivo e um estado doxástico envolve uma relação racional entre ambos os estados e não apenas a relação causal, pois, do contrário, não poderemos dizer que o estado perceptivo funciona como uma razão para o segundo estado. Por “relação racional” na transição de um estado perceptivo para um estado doxástico entendo justamente o fato de o sujeito reconhecer o conteúdo do seu estado perceptivo como relevante para a verdade da sua crença, fazendo dele a sua razão para crer. Por esse motivo, o que tem relevância para essa explicação não é o fato, por exemplo, de uma experiência de árvore predispor o sujeito a aplicar o conceito de *árvore*. Essa predisposição apenas evidencia a relação causal entre os estados perceptivo e doxástico, que pode muito bem ser necessária para a justificação, mas não é suficiente. O que tem relevância é a capacidade que o sujeito tem de aplicar os conceitos adequados à sua experiência, ou seja, a capacidade de conceptualizar o conteúdo da experiência perceptiva. Por meio dessa capacidade, temos de explicitar a relação racional, isto é, o reconhecimento da contribuição que a experiência tem para a verdade da crença.

Para que haja esse tipo de relação, é fundamental que o sujeito compreenda que o conteúdo do item justificador tem alguma relevância para a verdade do item justificado. Essa compreensão é o que compele o sujeito a crer. Como agora devemos entender a capacidade de conceptualização da experiência perceptiva para que ela possa explicar a rela-

ção racional entre um estado perceptivo e um estado doxástico? A idéia é que o sujeito é capaz, por meio da atenção, de inspecionar o conteúdo da sua experiência perceptiva de modo a captar aqueles elementos que são relevantes para a verdade da crença em formação ou manutenção. Em outras palavras, se *S* tem uma experiência de árvore, considera a crença de que há uma árvore adiante e possui o conceito de *árvore*, então *S* é capaz de identificar os elementos da sua experiência que são relevantes para a verdade da sua crença. A posse do conceito de *árvore* não deve ser atribuída a *S* se ele não tiver a capacidade de identificar árvores apresentadas por meio da sua experiência perceptiva e compreender que elas são relevantes para crenças que ele venha a formar ou manter a respeito delas. Assim, podemos descrever uma situação em que o sujeito crê, baseado na sua experiência, da seguinte maneira: suponhamos que ele está em um jardim e diante dele há três árvores, uma bem na sua frente e outras duas na sua diagonal. Através da visão, ele pode focar cada uma dessas árvores, bem como outros elementos do jardim. Quando ele considera uma crença sobre a árvore central, ele é capaz de focar esta árvore e compreender que ela torna a sua crença verdadeira e, por isso, dá o seu assentimento. Nessa situação, a experiência serve de razão para crer e assim atendemos a condição (iii) para que a experiência seja um item justificador. É transparente para o sujeito a identidade total ou parcial entre o conteúdo da sua experiência perceptiva e o conteúdo da sua crença, isto é, ao aplicar um conceito a sua experiência na formação ou manutenção de uma crença o sujeito reconhece que essa experiência indica a verdade da crença. Esse reconhecimento é o que torna a sua experiência uma razão para crer.

E quanto à condição (i), a experiência perceptiva indica a verdade da crença? Sim, a experiência de uma árvore indica a presença de uma árvore e, por isso, corrobora a crença de que há uma árvore adiante. Contudo, é preciso assumir que essa experiência não tem um caráter simplesmente fenomênico, mas também representacional, isto é, que através da experiência visual, por exemplo, eu vejo uma árvore, pois, de outro modo, não entenderíamos como a experiência poderia indicar a verdade de nossas crenças sobre o ambiente ao redor. Não só isso, é preciso explicar também em quais condições a experiência representa corretamente e em quais condições ela representaria incorretamente. Essa explicação não será dada neste artigo.

5 E O FUNDACIONISMO, COMO FICA?

Acabei de conceder que a experiência perceptiva deve ter um caráter representacional para conseguir explicar como ela pode cumprir um papel de justificação. No entanto, talvez seja frustrante que justamente esse ponto concedido nos leve à estaca zero quanto aos dois problemas do fundacionismo. O fato de a experiência ter um caráter representacional implica que ela tem condições de correção, isto é, ela pode representar correta ou incorretamente. O problema do regresso pode, então, ser facilmente recolocado. Mesmo que a minha experiência visual de uma árvore adiante justifique a crença de que há uma árvore ali na frente, preciso agora de uma justificação para tomar a minha experiência como representando corretamente, reinstaurando, assim, o regresso da justificação.

Independentemente de termos uma resposta fundacionista para o regresso epistêmico, as considerações feitas até agora, em especial a argumentação contra (6) e a explicação de como a experiência perceptiva justifica crenças, devem ser mantidas, pois elas fazem justiça à intuição de que a experiência contribui para o conhecimento não só causalmente, mas também racionalmente.

Que resposta, a esta altura, o fundacionismo ainda pode dar ao problema do regresso? Pode-se apelar para a justificação *prima facie*. A idéia é que estamos justificados *prima facie* a tomar o conteúdo da experiência perceptiva pelo seu valor de face, isto é, estamos justificados *prima facie* a tomar a experiência perceptiva como representando corretamente. Sendo assim, a experiência perceptiva pode cumprir o papel de um justificador não-condicionado. Se uma experiência perceptiva justifica uma crença, então a primeira não demanda uma justificação ulterior, visto já estar justificada *prima facie*. Mas a justificação *prima facie* não é incorrigível. Se houver uma razão contrária à correção da representação daquela experiência perceptiva, então precisamos de uma justificação ulterior. Na ausência dessa razão negativa, a experiência cumpre o papel do dado, ela não carece de justificação ulterior e, assim, interrompe o regresso. Esse dado, no entanto, já não tem mais o estatuto de incorrigível.

Esta resposta tem a cara de não ser satisfatória, principalmente se nos lembrarmos que o fundacionismo nasce não só como uma resposta ao problema do regresso, mas também como uma resposta à ameaça cética (BURDZINSKI, 2007, p. 5), o que exige uma defesa, quanto ao segundo problema, de que o ato de tomar o conteúdo da experiência perceptiva pelo seu valor de face está incorrigivelmente jus-

tificado. Mas não foi isso o que dissemos: a justificação *prima facie*, ao contrário, não é incorrigível. Ela apenas não demanda uma justificação ulterior enquanto não há uma razão negativa contra ela. Assim, se resolvemos o problema do regresso pela justificação *prima facie*, não resolvemos o segundo problema de um modo que seja satisfatório para o cético.

Vamos supor o contrário, que resolvemos o segundo problema, isto é, que encontramos uma classe de crenças incorrigíveis. O que esse achado nos diz do primeiro problema? Talvez não muito. Se a classe de crenças incorrigíveis não for suficientemente numerosa, para muitas crenças carentes de justificação, não iremos conseguir retroceder inferencialmente até uma crença incorrigível. Historicamente, todos aqueles que afirmaram ter encontrado uma classe de crenças irrefutáveis não conseguiram ir muito longe na justificação das nossas crenças como um todo. Pouco ou quase nada se justifica a partir do *cogito* cartesiano. Também os defensores da teoria dos dados dos sentidos não foram muito longe na justificação de crenças sobre o mundo exterior com base na supostas crenças incorrigíveis sobre a experiência fenomênica ou sensorial. Enfim, como a própria experiência cartesiana mostra, quanto mais exigentes formos quanto à incorrigibilidade de crenças, mais amplo será o ceticismo obtido. Assim, parece que dificilmente vamos solucionar os dois problemas satisfatoriamente ao mesmo tempo.

Dito isso, a solução do regresso epistêmico pela justificação *prima facie* parece-me a mais razoável. Que o segundo problema não seja resolvido da melhor maneira possível, aos olhos de um cético, não é tão problemático. Lembrem-

mos que, na apresentação de Burdzinski do segundo problema, ele afirma que se o estatuto da crença básica for corrigível, então somos remetidos novamente ao regresso das justificações. Mas isso só acontece porque ele pressupõe que, se algo é uma crença, então “terá um caráter assertivo que necessariamente se projeta em ambos os sentidos de uma relação de justificação” (BURDZINSKI, 2007, p. 115). O que é francamente falso se a justificação *prima facie* for plausível. Repare que não estou dizendo que a justificação *prima facie* se aplica irrestritamente. Em especial, não creio que ela se aplica irrestritamente às crenças, talvez a algumas classes específicas de crenças, como, por exemplo, as perceptivas e mnemônicas. E, neste artigo, apenas afirmei que ela se aplica ao ato de tomar o conteúdo da experiência perceptiva pelo seu valor de face. Embora esse ponto mereça um outro artigo para a sua defesa, por hora, posso dizer que a sua razoabilidade é extraída das nossas demandas práticas. Imaginemos um sujeito que não tem recurso conceitual algum. Ainda assim ele estaria justificado a tomar o conteúdo dos seus estados perceptivos pelo seu valor de face. O que significa, para o sujeito sem recursos conceituais, fazer tal coisa? Significaria simplesmente agir em conformidade com o que ele percebe. Significaria, por exemplo, que se ele vê uma cadeira no seu caminho, ele vai coordenar os seus movimentos para não esbarrar na cadeira. Ele não precisa de uma razão positiva para agir assim. Ele está legitimado a fazê-lo.

Creio que esta é a melhor resposta que o fundacionismo pode dar aos seus dois principais problemas: barrar o regresso epistêmico pela justificação *prima facie* e liberar o item justificador de ter a propriedade de incorrigibilidade.

Ser incorrigível dificilmente nos levará muito longe em uma resposta ao cético, quando muito nos permitirá dizer, para um domínio bem restrito, que temos conhecimento a seu respeito, deixando, no entanto, todo o resto de nossas crenças desamparadas. O ceticismo forte que ameaça a nossa situação epistêmica no mundo não é o ceticismo do conhecimento, mas sim o ceticismo das justificações, o ceticismo mais global que lança a suspeita de que não temos mais razões positivas que negativas para quaisquer de nossas crenças. Se tivermos uma defesa para a justificação *prima facie*, barramos esse ceticismo e o fundacionismo se afirma como uma explicação razoável de como as nossas crenças empíricas se fundam. Aqui defendi o fundacionismo apenas para as crenças empíricas sobre o mundo e está em aberto a possibilidade de defesas similares para outras classes de crenças.

Abstract: The foundationalist need to deal with two fundamental problems: (i) to explain how a justificator grants justification without itself need justification and (ii) to determine the justificator's epistemic status. Sellars and Bonjour argue that the perceptive experience could not be a response to the first problem, because if its content was not propositional it would not grant justification and if its content was propositional it would grant justification, but would require justification. My proposal is that perceptual experience has a justificatory role in virtue of its representational nature. The act of taking the content of a perception by his face value is justified until there is a reason to the contrary, i.e., this act is *prima facie* justified. This forces us to answer the second problem by saying that the basic justificator is not incorrigible. This mitigated response dislike the skeptic, but it is the best foundationalist answer to epistemic regress.

Keywords: foundationalism, justification, falibilism.

NOTAS

- 1 As proposições com * indicam conclusões do argumento; as restantes são premissas para as quais julguei ter encontrado evidência textual no artigo de Bonjour.

REFERÊNCIAS

ALSTON, W. Concepts of epistemic justification. *The Monist*, Buffalo (NY), V.68, n.1, p. 57–89, janeiro 1985.

BONJOUR, L. Can Empirical Knowledge Have a Foundation?. *American Philosophical Quarterly*, Champaign (Illinois), v. 15, n. 1, p. 1-14, 1978.

BREWER, B. *Perception and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

BURDZINSKI, J. C. Os problemas do fundacionismo. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.115, p. 107–125, jul. 2007.

DRETSKE, F. Entitlement: Epistemic rights without epistemic duties? *Philosophical Issues*, v. 60, n. 4, p. 591–606, maio 2000.

EVANS, G. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

MCDOWELL, J. *Mind and World*. 3. ed. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

MCDOWELL, J. Precis of mind and world. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 58, n. 2, p. 365–368, 1998.

SELLARS, W. Empirismo e Filosofia da Mente. São Paulo: Vozes, 2008.