

Delvair Custódio Moreira

**O TESTEMUNHO COMO FONTE DE JUSTIFICAÇÃO -
UM ESTUDO SOBRE A EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz

**Florianópolis
2013**

RESUMO

O principal problema da epistemologia do testemunho é investigar a justificação que o testemunho putativamente nos fornece – dado que relatos escritos ou falados são normalmente aceitos como fontes de justificação, tanto em condições cotidianas quanto em ambientes de atividade científica. Neste sentido lato, testemunhos vão desde casos em que alguém pede uma informação a um desconhecido na rua a relatos feitos por cientistas. Os epistemólogos estão de acordo quanto à importância do testemunho como fonte de justificação, ao lado da percepção, da memória e do raciocínio. No entanto, eles divergem quanto à maneira em que crenças putativamente justificadas via testemunhos são justificadas. De um lado, reducionistas defendem que justificamos crenças testemunhais a partir de outras crenças previamente justificadas, independentes do testemunho, que asseguram que o testemunho é confiável - assim a justificação do testemunho se reduz a crenças de outras fontes tais como a percepção e a memória. De outro lado, anti-reducionistas defendem que a justificação de crenças testemunhais é direta: estamos justificados em acreditar que p pelo simples fato de alguém testemunhar que p se não houver razões para não fazê-lo. Pretendemos apresentar as diferentes tentativas de resposta a este problema e suas dificuldades. Dado ser um campo relativamente novo na investigação filosófica esperamos, com o nosso trabalho, contribuir para o debate em uma área até pouco tempo inexplorada.

Palavras-chave: Epistemologia, fontes de crença, justificação, testemunho.

ABSTRACT

The main problem of the epistemology of testimony is to investigate the justification that we presumably acquire through testimony - since written or spoken reports are usually accepted as sources of justification, which often happens in everyday conditions as well as in scientific environments. In this broad sense, testimony covers a wide range of cases: from where someone requests an information for a passerby, to reports made by scientists. Epistemologists agree on the importance of testimony as a source of justification, along with perception, memory and reasoning. However, they differ as to the way in which they think putatively justified beliefs are justified through testimony. On one hand, reductionist argue that we justify testimonial beliefs from other beliefs previously justified, independent of the testimony, which ensure that the testimony is reliable - so that the justification of testimony is reduced to beliefs justified by another sources, such as perception and memory. On the other hand, anti-reductionists hold that the justification of testimonial beliefs is direct: we are justified in believing that p just because someone testifies that p, since there are no reasons for not doing so. We intend to present the different attempts to account for this problem and its difficulties. Since it is a relatively new field in philosophical investigation we envisage this work as making a contribution to the debate in an area that it is still unexplored.

Keywords: Epistemology, sources of belief, justification, testimony.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 - O TESTEMUNHO NA EPISTEMOLOGIA MODERNA	19
1.1 - David Hume: A Visão Recebida	22
1.1.2 - Objeções de Coady a Hume	27
1.2 - Thomas Reid	36
1.2.1 - Linguagens dos sentidos e do testemunho	37
1.2.2 - Os princípios de credulidade e veracidade	47
CAPÍTULO 2 - O TESTEMUNHO NA EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA	60
2.1 - Argumentos comuns, meta-argumentos e argumentos substanciais em favor da Tese da Necessidade da Redução	65
2.2 - Argumento da possibilidade da mentira	66
2.2.1 - Resposta ao argumento da possibilidade da mentira	71
2.3 Argumento contra a credulidade	76
2.3.1 – Resposta ao argumento contra a credulidade	85
CAPÍTULO 3 - REDUCIONISMO GLOBAL E LOCAL	91

3.1 - Reduccionismo Global	92
3.1.1 - Hipótese do Erro Massivo	94
3.1.2 - Argumento da pouca base empírica	99
3.1.3 Argumento do testemunho em fase infantil	102
3.2 - Reduccionismo Local	107
CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116

INTRODUÇÃO

Eu nunca estive em algum país do hemisfério norte, mas sei que em alguns deles, durante o inverno, neva, as estradas ficam congeladas e as pessoas usam correntes nos pneus dos carros para evitar derrapagens. Também não tenho habilidades técnicas para fazer um experimento e comprovar a composição química da água, mas sei que ela é constituída por dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio. E, embora eu tenha nascido muito tempo depois, sei que a descoberta de que a água é H₂O foi feita pelo cientista Antoine Lavoisier no ano de 1783. Mesmo quando reflito acerca de alguns conhecimentos que tenho sobre mim mesmo, encontro-me em situação semelhante: seria impossível eu me recordar - sequer tinha estrutura cognitiva pra isso na época - o dia, mês e ano em que eu nasci e, no entanto, eu sei a data exata. Do mesmo modo, ainda que seja impossível que eu me recorde, eu sei com que nome fui batizado após o meu nascimento. Obviamente, no cotidiano, alguém dificilmente me perguntaria como eu sei de todas essas coisas, mas no contexto filosófico a pergunta não só pode ser formulada - ainda que a questão pareça trivial à primeira vista - como a resposta está longe de ser óbvia. O que todos estes conhecimentos putativos têm em comum é a maneira como foram adquiridos: eu vim a saber de todas essas coisas por meio da palavra dos outros - seja oralmente ou escrita em jornais, livros, revistas científicas, etc. Eu sei por que me contaram¹.

No entanto, como foi dito, em filosofia mesmo as mais simples questões estão longe de terem respostas óbvias: de que alguém nos diz algo, por exemplo, que “a biblioteca está fechada para reformas nesta segunda feira” segue-se que nós agora também sabemos disso? Intuitivamente a resposta parece ser sim. Mas pensemos na definição

¹ É interessante considerar neste ponto a distinção mencionada por Coady (cf. COADY, 1992, p. 4) entre *epistemologia negativa* e *epistemologia positiva*. A primeira está preocupada com problemas teóricos impostos pelo desafio do ceticismo enquanto a segunda toma como pressuposto que nós sabemos algo sobre o mundo e procede no sentido de investigar a estrutura deste conhecimento. A distinção nos é útil para destacar que estamos fazendo, neste trabalho, o segundo tipo de epistemologia - pressupomos que adquirimos conhecimento por meio da palavra dos outros e nos ocupamos em investigar como funciona este tipo de conhecimento.

clássica de conhecimento²:

- S sabe que p se, e somente se,
 (i) S acredita em p
 (ii) S está justificado em acreditar em p
 (iii) p

Considerando que formamos crenças, em algumas ocasiões, com base naquilo que os outros nos dizem, por exemplo, quando alguém nos diz que “a biblioteca está fechada para reformas nesta segunda-feira” formamos a crença de ‘que a biblioteca está fechada para reformas nesta segunda-feira’ (e com isso o requisito (i) para o conhecimento estaria satisfeito), a pergunta epistemicamente relevante que se coloca é a seguinte: quais razões temos para tomar a declaração de alguém de que p como justificativa para acreditar em p ? Como a justificação é uma condição necessária para termos conhecimento é preciso explicar como justificamos tais crenças, com base na palavra dos outros, para podemos atribuir o estatuto de conhecimento a crenças adquiridas por este meio.

Em epistemologia chamamos “testemunho” a esta fonte de crenças, justificação e conhecimento. Com alguma reflexão, concordaríamos que a maior parte de nosso conhecimento sobre o mundo tem como fonte o testemunho. Então, se considerarmos que a justificação é condição necessária para o conhecimento, a questão que estamos propondo aqui: *como justificamos nossas crenças adquiridas através de testemunhos?* torna-se extremamente relevante - se a justificação é condição necessária para o conhecimento e se a maior parte de nosso conhecimento foi adquirida através de testemunhos, então a explicação de como justificamos crenças adquiridas por testemunho é fundamental para explicar a maior parte de nosso conhecimento.

Nesta dissertação pretendemos apresentar as diferentes tentativas de resposta a este problema e suas dificuldades. Dado ser um campo

² Também conhecida como definição tripartite de conhecimento. Esta definição remonta supostamente a Platão (cf. Menon, 97e-98a e Teeteto, 201c-202d em *Diálogos*, 1980). Neste trabalho iremos pressupor esta definição de conhecimento desconsiderando, para fins de argumentação, o Problema de Gettier que lhe levanta sérias dificuldades (cf. GETTIER 1963).

relativamente novo na investigação filosófica esperamos, com o nosso trabalho, contribuir para o debate em uma área até pouco tempo inexplorada (principalmente na bibliografia em língua portuguesa).

Tradicionalmente, a epistemologia se concentrou em estudar o estatuto de crenças (quando e porque essas crenças são racionais, justificadas ou conhecimento) dos agentes cognitivos formadas por fontes individuais – fontes de crenças tais como a percepção, a memória, o raciocínio. O testemunho como fonte de crenças e justificação foi, durante muito tempo, negligenciado pela epistemologia. No entanto, este quadro mudou muito desde a publicação de *Testimony: A Philosophical Study* (1992) de A. C. J. Coady, primeiro livro dedicado totalmente ao tema. O reconhecimento da epistemologia contemporânea da importância do testemunho como fonte de crenças e justificação deu início a uma nova área de pesquisa: a *epistemologia do testemunho*. Como mencionado, este trabalho tratará do problema da justificação de crenças formadas por testemunho. Porém, há algumas questões de pormenor que permeiam a discussão, e por conta disto, algumas clarificações e distinções são necessárias para compreendermos o problema assim como as de resposta ao problema se colocam.

Uma crença pode ser classificada de acordo com sua fonte (GREEN, 2006), por exemplo, crenças formadas pela percepção seriam crenças perceptivas, crenças formadas por raciocínio indutivo seriam crenças indutivas, etc. Uma fonte de crenças, por sua vez, pode ser entendida como ligações epistêmicas (para usar a expressão de Elizabeth Fricker, 1995) através das quais adquirimos informações sobre o mundo. Considere, por exemplo, a percepção. A percepção é uma fonte de crenças acerca do ambiente a nossa volta. Quando estamos em uma praça, por exemplo, a percepção produz em nós uma série de crenças perceptivas, tais como a crença de que ‘há árvores ao nosso redor’ de que ‘há bancos onde se encontram pessoas sentadas’ etc. É neste mesmo sentido que o testemunho também é uma fonte de crenças: quando alguém nos diz que “há um acidente na estrada” formamos a crença (uma crença testemunhal, como passaremos a chamar, doravante, crenças formadas através de testemunhos) de que ‘há um acidente na estrada’. Mas isto nos conduz a outro problema: nem toda declaração nos produz crenças. Suponha que estejamos caminhando à beira da praia com amigos e um deles exclama “está um dia lindo hoje!”; não parece

que formamos, neste caso, a crença de que ‘está um dia lindo hoje’ no mesmo sentido do primeiro exemplo, então não se pode dizer que esta declaração é um testemunho (LACKEY, 2006)³. Portanto, outra questão também importante para a epistemologia do testemunho é a questão de quais tipos de declarações contam como testemunhos. Esta questão não será abordada no presente trabalho⁴, mas precisaremos de uma caracterização que nos permita distinguir “entre uma *expressão de pensamento completamente não-informacional* e *testemunhos*” (LACKEY, 2006, p. 3. Itálicos do original). Vamos tomar como pressuposto a seguinte caracterização de testemunho:

T testifica que p para um ouvinte O se, e somente se, por meio da declaração de T de que p , (1) T racionalmente intenciona transmitir a informação que p a O ou (2) O racionalmente toma a declaração de T de que p como informação de que p .⁵

Alguns pontos adicionais precisam ser considerados para que uma crença seja classificada como crença testemunhal (cf. PRITCHARD, 2004). A crença tem de ser formada em virtude da declaração sem que outros fatores interfiram em sua formação. Por

³ Evidentemente, como notado por Lackey, casos de declarações deste tipo podem ser qualificados como testemunho. Por exemplo, se alguém está dormindo em seu apartamento e um amigo diz, por telefone, que está na praia e ‘que está um lindo dia hoje’ então a pessoa formaria a crença de que está um lindo dia hoje’.

⁴ Para discussões acerca da definição de testemunho ver COADY (1992), GRAHAM (1997) e LACKEY (2006a).

⁵ As cláusulas (1) e (2) são disjuntas, mas não é uma disjunção exclusiva, ambas podem ocorrer num caso de testemunho. Considere o caso em que alguém entra em uma sala de aulas (supondo haver pessoas lá dentro) e declara “O RU não irá funcionar hoje” a primeira disjunta é satisfeita (e a segunda pode ser satisfeita), então esta declaração conta como testemunho; num segundo caso, alguém se encontra no seu escritório e ouve outro, lá fora, dizer “o elevador está quebrado”, se a pessoa no escritório tomar a declaração como informação de que o elevador está quebrado, a segunda disjunta é satisfeita e, portanto, a declaração irá contar como um caso de testemunho; por fim, quando pedimos alguma informação na rua, digamos, acerca do endereço de certo lugar, ambas as disjuntas são satisfeitas e temos também um caso de testemunho. Esta caracterização aparece em LACKEY, (2006) e (2006^a), apresentada aqui com ligeira modificação com fins de adequação à terminologia que estamos usando neste trabalho.

exemplo, suponha que o Pinóquio nos diga que “a igreja esta pegando fogo” e observamos seu nariz crescer durante a declaração. Considerando que temos conhecimento de que o nariz do Pinóquio cresce toda vez que ele diz uma mentira iremos formar a crença de que ‘a igreja *não* está pegando fogo’ e esta crença não será uma crença testemunhal, pois ela foi formada também em virtude da percepção do nariz do Pinóquio crescendo mais o conhecimento prévio que temos de que seu nariz cresce toda vez que ele conta uma mentira⁶. Uma crença testemunhal também tem de ser mantida apenas pelo testemunho ou por testemunhos, de forma que a crença testemunhal de que ‘há um acidente na estrada’ deixa de ser uma crença testemunhal quando observamos o acidente na estrada.

Vamos retornar agora à nossa questão capital: quando estamos justificados em acreditar no testemunho? Para colocarmos em termos precisos quando o testemunho é uma fonte de justificação (mais do que uma mera fonte de crenças) consideremos que cada uma das fontes de crenças possuem condições de validade - Condições-V na terminologia de Fricker (1995), nas quais as crenças por elas produzidas são mais provavelmente verdadeiras. No caso da percepção, por exemplo, estas condições são aquelas em que o aparato perceptivo do agente cognitivo está funcionando normalmente e o ambiente apresenta condições normais para visibilidade (iluminação adequada, ausência de neblina etc.). Nestas condições a percepção é uma fonte de crenças justificadas. Isto quer dizer que quando observamos uma árvore em condições normais (i.e., as condições-V estão preenchidas) a crença formada a partir da percepção de que ‘há uma árvore a nossa frente’ é justificada. Então, agora temos de nos perguntar quais são as condições-V do testemunho. Um testemunho cumpre as condições-V quando a testemunha é *confiável*. Seguimos a definição de Fricker (1995) para testemunhos confiáveis:

O testemunho de T de que p é confiável se, e somente se, (i) T é sincero quanto a p (i.e., T acredita que p) e (ii) T é competente (ou tem

⁶ Este exemplo aparece em ELGIN (2002) para ilustrar um ponto ligeiramente diferente. No exemplo original Elgin está tentando demonstrar que apesar do testemunho ser uma fonte de justificação, a justificação para crer em não- p quando Pinóquio declara que p e seu nariz cresce não é uma justificação testemunhal.

autoridade) para acreditar justificadamente que p ⁷

O requisito (ii) merece alguma consideração. Alguém com capacidades cognitivas normais é competente para acreditar justificadamente que ‘há um acidente na estrada’, pois ao ver o acidente - em condições normais - ele formaria a crença justificada de ‘que há um acidente na estrada’. Um médico tem autoridade e competência para formar uma crença justificada acerca do estado de saúde de certo paciente. Em ambos os exemplos as testemunhas - caso cumpram o requisito (i) da sinceridade, seriam testemunhas confiáveis quanto a um tipo de relato: de que há um acidente na estrada no primeiro caso e de um diagnóstico médico, digamos, no segundo - pois ambos também são competentes para fazer cada um dos relatos respectivamente.

Posto desta forma, podemos esboçar uma primeira resposta à nossa questão: alguém está justificado em acreditar em um testemunho quando tem justificativa de que a testemunha é confiável. Mas esta resposta ainda não é satisfatória, o que queremos saber é: quando temos justificativa de que a testemunha é confiável? Neste ponto, a epistemologia do testemunho se divide em duas teses gerais que tentam responder à questão. De um lado, temos *reducionistas*⁸ que afirmam que temos justificativa de que um testemunho é confiável se tivermos razões positivas prévias de que o testemunho (ou o tipo de testemunho ou a testemunha em particular é confiável) - por exemplo, nós sabemos que Lúcio é um taxista experiente e conhece a localização da maioria das ruas e bairros da cidade, então temos razões positivas prévias para confiar em seu testemunho sobre endereços - e, desta forma, a justificativa do testemunho se *reduz* a essas razões positivas prévias. De outro lado temos os *anti-reducionistas*⁹ que defendem que na ausência de razões contrárias podemos presumir que a testemunha está sendo

⁷ Ver também em FRICKER 1994 para uma discussão mais detalhada acerca desta definição de testemunho confiável.

⁸ Alguns defensores do reducionismo: ADLER (1994, 2002), AUDI (1997, 2002, 2004, 2006), FAULKNER (2000), HUME (1739), FRICKER (1987, 1994, 1995, 2006), LYONS (1997), LIPTON (1998), VAN CLEVE (2006).

⁹ Defensores do anti-reducionismo incluem BURGUE (1993, 1997, 1999), COADY (1973, 1992), DUMMET (1993), FOLEY (1994), GOLDBERG (2006), HARDWIG (1985), McDOWELL (1998), REID (1764), SCHMITT (1999), WEINER (2003).

confiável¹⁰. De acordo com os reducionistas o testemunho é uma fonte *indireta* de justificação, a justificação testemunhal deriva de outras razões que temos para pensar que a testemunha é confiável. Para os anti-reducionistas o testemunho é uma fonte *direta* de justificação - o próprio testemunho de alguém, na ausência de razões contrárias, é a fonte da justificação para acreditarmos nele. Outra maneira de qualificar as duas posições rivais é dizer que anti-reducionistas consideram o testemunho como uma fonte básica de justificação. Por “fonte básica de justificação” queremos dizer que a fonte que gera crenças justificadas diretamente sem depender de crenças de outras fontes para que as primeiras sejam justificadas (AUDI, 2009). Reducionistas, por outro lado, consideram que o testemunho é uma fonte não-básica de justificação, já que consideram que o testemunho é incapaz de gerar justificação por si mesmo, dependendo de crenças de outras fontes que justifiquem as crenças por ele geradas. Neste sentido, um reducionista considera o testemunho como um telescópio, no qual só estamos justificados em acreditar acerca daquilo que observamos nele porque temos razões para crer que este instrumento é um instrumento confiável para observações a longa distância (SCHMITT, 1999). Há dois tipos de reducionismo, classificados de acordo com o tipo de razão positiva que o ouvinte deve ter para acreditar justificadamente em um testemunho. O primeiro é o *reducionismo global* no qual o ouvinte tem de ter razões positivas para acreditar que testemunhos (ou tipos de testemunhos) são, em geral, confiáveis. E o segundo é o *reducionismo local*, que defende que o ouvinte tem de ter razões positivas para acreditar que um testemunho em particular é confiável quanto a um relato em particular¹¹ (Ver Capítulo 3 desta dissertação para uma discussão detalhada acerca da possibilidade do reducionismo global e local). Segue-se abaixo um sumário das três teses que tentam responder o problema da justificação testemunhal com alguns esclarecimentos sobre elas:

Anti-reducionismo: S está justificado em acreditar em p com base no

¹⁰ Os termos “reducionismo” e “anti-reducionismo” foram introduzidos por Coady (1973)

¹¹ A distinção entre reducionismo global e local é feita por Fricker (1994), Fricker concorda com a impossibilidade do reducionismo, mas defende a possibilidade do reducionismo em termos locais.

testemunho de T caso não houver razões contrárias para não fazê-lo.

Para o anti-reducionista, o testemunho é uma fonte básica de justificação, tal como a percepção: do mesmo modo que quando observamos uma árvore e formamos a crença de que ‘há uma árvore a nossa frente’, supondo que a crença foi formada em condições normais - onde as condições-V para a percepção estão preenchidas, e não havendo razões contrárias, estamos justificados em acreditar que ‘há uma árvore à nossa frente’, também ocorre com o testemunho; quando alguém nos diz que “há um acidente na estrada” e formamos a crença de ‘que há um acidente na estrada’, na ausência de razões contrárias, estamos justificados em acreditar que ‘há um acidente na estrada’. “Razões contrárias” seriam quaisquer evidências disponíveis ao agente cognitivo que indicam que as condições-V podem não estar sendo preenchidas (para detalhes acerca do requisito ‘ausência de razões contrárias’ da tese anti-reducionista ver Capítulo 2, seção 2.1.2). No caso da percepção, por exemplo, uma condição precária de luminosidade indicaria ao agente cognitivo que as condições-V da percepção não estão sendo preenchidas. No caso do testemunho a inconsistência no relato, sinais de que a testemunha pode estar mentindo, etc. seriam um indício de que as condições-V do testemunho não estão sendo preenchidas. Em ambos os casos - tanto no caso da percepção quanto no caso do testemunho - o agente cognitivo não teria justificação para acreditar devido à presença de razões contrárias para acreditar.

Reduccionismo Global: S está justificado em acreditar em p com base no testemunho de T se, e somente se, S tiver razões positivas independentes de testemunhos que assegurem que testemunhos são geralmente confiáveis (ou que o tipo de testemunho em questão é geralmente confiável).

A expressão “razões positivas”¹² deve ser entendida como uma crença

¹² A qualificação “positiva” é necessária para distinguir da cláusula ‘ausência de razões contrárias’ da tese anti-reducionista, uma vez que ausência de razões contrárias também é uma razão para acreditar, mas neste caso seria uma razão negativa.

justificada que S possua (ou pelo menos possua disposicionalmente¹³) de que testemunhos (ou tipos de testemunho)¹⁴ são geralmente confiáveis. O requisito ‘independente de testemunhos’ serve para evitar a circularidade na justificação: S acredita que testemunhos são em geral confiáveis porque alguém disse a S que testemunhos são confiáveis. Isso seria o mesmo que dizer “a razão pela qual eu acredito no que a pessoas dizem é porque me disseram que as pessoas são confiáveis”. Assim, a crença que fornece suporte para a justificação do testemunho tem de ser obtida por meio de outras fontes de crenças. Para o reducionismo global essa crença é sempre uma crença indutiva (por esse motivo o reducionismo global também é conhecido como indutivismo): frequentemente recebemos testemunhos sobre localização de lugares que desconhecemos e frequentemente confirmamos que estes testemunhos foram verídicos, então formamos uma crença indutiva justificada de que ‘testemunhos acerca de localizações’ são geralmente confiáveis e, portanto, temos justificativa para este tipo de testemunhos segundo o reducionismo global.

Reduccionismo Local: S está justificado em acreditar em p com base no testemunho de T se, e somente se, S tiver razões positivas que assegurem que a testemunha em particular é confiável quanto ao relato em particular.

O reducionismo local surgiu como uma tentativa de contornar os problemas enfrentados pelo reducionismo global (Ver capítulo 1 e Capítulo 3, seção 3.1 para críticas levantadas ao reducionismo global). A diferença central entre o reducionismo global e local é que o primeiro

¹³ Uma maneira simples de entender a distinção entre crenças disposicionais e ocorrentes é com o seguinte exemplo: provavelmente o leitor não tem a crença atual de que ‘ $128 + 789 = 917$ ’, mas, considerando a educação em aritmética o leitor tem disposicionalmente esta crença - uma vez que considerar a operação a crença de que ‘ $128 + 789 = 917$ ’ se tornaria uma crença ocorrente.

¹⁴ O reducionismo global pode ter duas leituras, em uma leitura mais forte a ideia é ter uma crença indutiva que testemunhos em geral são confiáveis, noutra mais fraca o testemunho é classificado em tipos de testemunho, por exemplo, testemunhos de jornalistas, testemunhos médicos, testemunhos sobre milagres etc. e devemos ter uma crença indutiva para cada tipo de testemunho de modo a ganhar justificação de testemunhos deste tipo.

considera que as razões positivas para acreditar justificadamente em testemunhos são sobre testemunhos em *geral* (ou tipos de testemunhos em *geral*) e o segundo considera que as razões positivas são sobre a testemunha em *particular* quanto ao relato *particular*. A especificação ‘quanto ao relato em particular’ deve-se ao fato que alguém pode ter razões positivas para acreditar em uma testemunha particular em certos temas, por exemplo, diagnósticos médicos - mas não em outros como, digamos, mecânica.

É um lugar comum na literatura acerca do tema apresentar o embate reducionismo versus anti-reducionismo remontando-os às suas origens históricas nas considerações feitas por David Hume e Thomas Reid, cada qual representando, respectivamente, uma das duas posições. Com o objetivo de localizar historicamente o debate sobre a justificação de crenças testemunhais iremos, portanto, apresentar no Capítulo 1 as visões de Hume e Reid sobre o problema. Nosso intuito neste capítulo é apresentar como o debate contemporâneo foi construído a partir de pontos já estabelecidos na Epistemologia Moderna. No Capítulo 2 iremos oferecer uma nova reconfiguração da discussão contemporânea, distinguindo duas teses reducionistas, uma acerca da necessidade da redução e outra acerca da possibilidade da redução – que normalmente aparecem mescladas, com intuito de clarificar o que está em causa no debate entre reducionismo versus anti-reducionismo. Ainda no Capítulo 2, considerando a distinção das teses, trataremos dos argumentos reducionistas que tentam sustentar a tese acerca da necessidade da redução e apresentar possíveis respostas a estes argumentos. No capítulo 3 iremos tratar da segunda tese reducionista, a tese acerca da possibilidade da redução. Em particular, analisaremos duas propostas tentativas de redução do testemunho - o reducionismo global e local, com fins de saber se é realmente possível reduzir a justificação do testemunho a outras fontes de justificação. Se formos bem sucedidos em nossa argumentação estaremos oferecendo uma defesa negativa do anti-reducionismo: se os argumentos a favor do reducionismo apresentados nos capítulos 2 e 3 não funcionarem, então - presumindo que o testemunho é uma fonte de justificação - a tese anti-reducionista é a mais adequada para explicar a justificação de crenças testemunhais.

CAPÍTULO 1 - O TESTEMUNHO NA EPISTEMOLOGIA MODERNA

“Não há raciocínio mais comum, mais útil e mesmo mais necessário à vida humana, que o derivado do depoimento humano, dos relatos das testemunhas oculares e dos espectadores”, afirma Hume na seção X da *Investigação Acerca do Entendimento Humano* (1972, p. 102) e Thomas Reid na *Inquiry Into Human Mind* escreve:

O sábio e benéfico Autor da natureza intencionou que deveríamos ser criaturas sociais e que deveríamos receber a maior e a mais importante parte de nosso conhecimento através da informação de outros (...) (REID, 1764, p. 119).

Hume e Reid reconheceram o valor do testemunho em nossos processos de formação e justificação de crenças. De fato, uma epistemologia completamente individualista, i.e., que tivesse uma concepção do conhecimento apenas em termos de processos cognitivos individuais, nos deixaria com direito a muito pouco conhecimento sobre o mundo. Mas, com exceção destes dois pensadores modernos, a Epistemologia Moderna deu pouca atenção ao testemunho como fonte de justificação, em parte porque este período foi, segundo Coady, marcado por “um ideal de ‘conhecimento autônomo’” (COADY, 1992, p. 23), como também sugerido por Wolterstorff (2001): os pais da Epistemologia Moderna, a saber, Descartes e Locke, se opuseram em muito à tradição e à crença com base em testemunhos que a tradição pressupõe. Descartes, por exemplo, defendia (ou assim o parece) que “para a ciência ser praticada apropriadamente o indivíduo deve começar duvidando de tudo que foi dito a ele” (WOLTERSTORFF, 2001. p. 165), como sugerido no início de suas *Meditações*:

(...) de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez na minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências (DESCARTES, 1979, p. 86).

Locke por sua vez, parece rejeitar o testemunho como fonte de justificação e conhecimento¹⁵:

As opiniões de outrem em nossas mentes não nos fazem saber nem um pouco a mais, mesmo que verdadeiras. O que neles era ciência, em nós não passa de opinião, porque apenas demos assentimento à sua autoridade e não empregamos, como eles fizeram, nossa própria razão para compreender essas verdades (LOCKE, 1975, i.iv, p.23).

Outro motivo possível, apontado por Reid em seus *Essays on the Intellectual Powers of Man*, é que os pensadores até então concentraram seus esforços nas operações mentais individuais dentro do “esquema lógico clássico” de ‘apreensão’, ‘julgamento’ e ‘raciocínio’. No Capítulo VIII do Essay I, Reid distingue as *operações mentais individuais* das *operações mentais sociais*¹⁶. As últimas diferem das primeiras porque elas “necessariamente pressupõe a comunicação com outro ser pensante” (REID, 1785, p. 35). Operações mentais sociais são atos como ‘prometer’ ‘fazer um acordo’ ‘dar ou receber um *testemunho*’ tais operações sempre pressupõem outro agente cognitivo e a comunicação com este. Já operações como “apreender”, “julgar” e “raciocinar” podem ser feitas por alguém “mesmo se ele não conhecer qualquer ser pensante no universo exceto ele mesmo” (Ibid.) (uma boa imagem para ilustrar este ponto é Descartes, duvidando de tudo exceto de sua própria existência). Para Reid, os filósofos predecessores a ele e seus contemporâneos deram pouca (ou nenhuma) atenção às operações mentais sociais porque estas estão fora do esquema lógico clássico de ‘apreender’, ‘julgar’ e ‘raciocinar’, i.e., operações mentais individuais, nas quais eles focaram suas atenções (cf. WOLTERSTORFF, 2001, p. 174). Hume, apesar de quebrar, em parte, com este paradigma e oferecer algum tratamento do testemunho, o faz ainda tentando manter os padrões individuais do esquema lógico clássico, reduzindo a crença no

¹⁵ Ver WELLBOURNE (1981) e SCHMITT (1987) para posições que corroboram este ponto. Para uma interpretação alternativa da posição de Locke sobre o testemunho ver SHIEBER, 2009.

¹⁶ Para uma discussão detalhada sobre Reid e as operações mentais sociais e suas críticas a tentativas de reduzi-las a operações individuais (em especial a Hume sobre os princípios morais) ver COADY (2006).

testemunho a um tipo de raciocínio indutivo.

Neste capítulo apresentaremos as concepções de Hume e Reid sobre o testemunho. Nosso objetivo, além de localizar historicamente o embate entre reducionismo e anti-reducionismo, é mostrar que o debate contemporâneo foi construído a partir das intuições de Hume e Reid sobre o problema. O leitor irá notar uma severa diferença na forma em que apresentamos as posições de ambos, enquanto a seção de Hume terá um forte caráter argumentativo, a seção de Reid será claramente mais expositiva – embora alguns argumentos de Reid sejam apresentados, nos ocuparemos mais em expô-los do que debatê-los. Há duas razões para isto: primeiro porque Hume, de fato, não tem uma teoria do testemunho. Hume ao tratar do testemunho como fonte de crenças está preocupado em demonstrar que não é possível acreditar racionalmente (podemos também dizer acreditar justificadamente) em testemunhos acerca de milagres. Ele parece partir de considerações gerais sobre o testemunho, sem se aprofundar no problema de testemunhos *em geral*, para uma epistemologia do testemunho *sobre milagres* que é seu principal objetivo. Assim, não temos uma teoria de Hume sobre o testemunho para expor, o que nos leva à segunda razão. Muito da concepção humeana do testemunho que temos na literatura contemporânea sobre o tema deve-se à influente interpretação de Coady que atribuiu a Hume o rótulo de reducionista (em particular enquadrando a visão de Hume sobre o testemunho no reducionismo global). Coady constrói sua visão anti-reducionista a partir do que ele considera a falha de Hume ao tentar reduzir a justificção do testemunho às crenças indutivas¹⁷. Dado a influência do trabalho de Coady, nossa discussão partirá desta interpretação e discutirá as razões de Coady para rejeitar o reducionismo humeano. Como o projeto geral desta dissertação é filosófico (mais que histórico) não apresentaremos possíveis respostas que Hume poderia oferecer (investigando elementos da própria epistemologia de Hume que pudessem questionar a interpretação de Coady, por exemplo) às objeções de Coady. Ao invés disso, no Capítulo 3, retomaremos as objeções de Coady e analisaremos como um reducionista global pode (e se pode) evitar essas objeções, de modo que *se* Hume for um

¹⁷ Ver o *argumento transcendental* em favor do anti-reducionismo na introdução do Capítulo 2 desta dissertação para uma demonstração de como Coady aparentemente conclui a verdade da tese anti-reducionista a partir da falha (ou do que ele considera como falha) do ‘projeto reducionista’.

reducionista global, essas possíveis respostas do reducionismo global aos argumentos de Coady – e a outros - examinadas no Capítulo 3, também seriam uma defesa à posição Hume. Por outro lado, Reid tem uma teoria do testemunho como fonte de crenças e, portanto, nos limitaremos à apresentação de seus argumentos a favor de sua teoria anti-reducionista. Possíveis objeções que podem ser levantadas as ideias gerais de Reid serão ignoradas por hora, uma vez que no Capítulo 2 trabalharemos argumentos contra o anti-reducionismo de forma geral - que podem ser estendidos à posição de Reid.

1.1 - David Hume: A Visão Recebida¹⁸

No seu proeminente livro *Testimony: A Philosophical Study*, Coady afirma “David Hume é um dos poucos filósofos que ofereceu alguma explicação sustentada do testemunho e, se qualquer visão tem direito ao título de ‘a visão recebida’, esta visão é a sua” (COADY, 1992, p. 79)¹⁹. E é a esta ‘visão recebida’, i.e., a visão da epistemologia tradicional de que a justificação do testemunho é inferencial, que é alvo das principais críticas de Coady e sobre a qual Coady constrói sua posição anti-reducionista. Nesta seção seguiremos os passos de Coady em sua interpretação da concepção de Hume acerca da justificação de

¹⁸ Estamos usando a expressão do próprio Coady “visão recebida” para qualificar esta interpretação da posição de Hume acerca do testemunho. Coady, como veremos, interpreta Hume como um reducionista global. No entanto esta interpretação é altamente disputável. Para críticas, ver FAULKNER (1998), TRAIGER (1993), WELBOURNE (2002), GELFERT (2010). Devemos, porém ser justos com a posição de Coady, como observado por Gelfert, o interesse de Coady não é histórico e ele não afirma que esta concepção de reducionismo global é encontrada diretamente em Hume (GELFERT 2010, p. 65). Ao introduzir a tese reducionista Coady, cuidadosamente afirma: “uma versão humeana da tese reducionista seria mais ou menos como esta (...)” (1992, p. 82. O itálico é nosso). A razão pela qual escolhemos a interpretação de Coady do reducionismo humeano deve-se à proposta desta dissertação, que também não é uma proposta apenas histórica nesta seção, no sentido de saber com qual tese acerca do testemunho Hume está comprometido, mas sim, apresentar como o anti-reducionismo contemporâneo emergiu, por assim dizer, das críticas de Coady às (supostas) tentativas de redução da justificação testemunhal a outras fontes.

¹⁹ A mesma afirmação aparece em seu ensaio anterior “Testimony and Observation” (1973).

crenças testemunhais.

As considerações de Hume sobre o testemunho são encontradas principalmente na Seção X da *Investigação Acerca do Entendimento Humano* onde ele tenta demonstrar a impossibilidade do testemunho ser usado como evidência para a ocorrência de um milagre e é nestas duas passagens da *Investigação* que Coady encontra uma possível concepção de Hume acerca do testemunho como fonte de justificação:

Ne-gar-se-ia, talvez, que esta espécie de raciocínio se funda na relação de causa e efeito. Não discutirei sobre a terminologia. Será suficiente notar, contudo, que nossa segurança em qualquer argumento deste gênero não deriva de outro princípio senão da constatação da veracidade do testemunho humano e da conformidade usual dos fatos com os relatos das testemunhas. Como um princípio geral diz que em nenhum objeto se pode descobrir uma conexão, e que todas as inferências que pode-mos tirar de um para o outro se baseiam unicamente em nossa experiência de sua conjunção constante e regular, é evidente que não de-vemos fazer uma exceção deste princípio em favor do testemunho humano, cuja conexão com qualquer evento em si mesmo parece mui pouco necessária como qualquer outra. (HUME, 1972, p. 102).

(...)

A razão que nos leva a dar algum crédito às testemunhas e aos historiadores não deriva de nenhuma conexão que percebemos *a priori* entre o testemunho e a realidade, mas do fato de estarmos acostumados a encontrar uma conformidade entre eles (Ibid. p. 103).

Estas passagens sugerem que Hume assimila o testemunho a outras formas de conhecimento inferencial, baseado na experiência, tal como nosso conhecimento sobre causas e efeitos (GELFERT, p. 62). Na interpretação de Coady, Hume está sugerindo uma dupla redução: primeiro a justificação da crença no testemunho reduz-se a uma crença

indutiva e, depois, a crença indutiva se reduz à experiência e à observação “da veracidade do testemunho humano e a geral conformidade com os fatos”:

Essencialmente, sua teoria constitui-se em uma redução do testemunho, como forma de evidência, ao nível de uma inferência indutiva. E, uma vez que inferências indutivas são reduzidas por Hume à observação de eventos ocorrendo conjuntamente, o mesmo acontece com o testemunho (COADY, 1992, p. 80).

Isto parece estar de acordo com a teoria de associação de ideias de Hume: nossa crença em testemunhos funciona de forma similar à nossa crença nas relações de causa e efeito: ao observamos uma conjunção constante entre os relatos e os fatos relatados, formamos, por hábito, a crença de que as pessoas geralmente dizem a verdade, ou na terminologia que estamos usando, que testemunhos são geralmente confiáveis - o que da base para a interpretação de Coady de que nossa crença em testemunhos, segundo Hume, depende de (se reduz a) uma inferência indutiva²⁰. No entanto, uma vez que a classe de testemunhos é demasiada heterogênea (cf. FRICKER, 1995, LACKEY, 2006), essa noção de redução carece de algum refinamento. Há, claramente, tipos diversificados de testemunhos que recebemos no dia-a-dia: testemunhos de reportes, jornalistas, médicos, informantes de rua etc. Supondo que observamos a correlação entre o testemunho e os fatos, de um ou mais tipos de testemunhos, isto dificilmente daria base para uma crença indutiva que ‘testemunhos em geral são confiáveis’, na melhor das hipóteses, daria base para a crença que ‘alguns tipos de testemunhos são confiáveis’. Então, ao invés de consideramos que da experiência e observação constante da correlação entre testemunhos e a realidade nós formamos uma crença indutiva de que ‘testemunhos em geral são confiáveis’, vamos considerar que da experiência e observação

²⁰ Coady, ao que parece, supervaloriza a noção de “inferência” em Hume. Como apontado por Welbourn (2002, p. 413) “Precisamos ter cuidado para não sermos enganados pela palavra “inferência” usada por Hume. Ele a usa para qualquer passagem de entrada a saída da mente, no entanto, para Hume, inferência não implica necessariamente em raciocínio explícito e consciente. Assim, Hume estaria feliz em dizer que cães de Pavlov *inferem* que a comida está chegando (e eles creem nisso) quando ouvem o sino tocar.” (Itálico do original).

constante da correlação de certos tipos de testemunho com a realidade, nós formamos a crença indutiva de que ‘certos tipos de testemunho são confiáveis’. De fato, isto é o que Hume parece sugerir nesta passagem da *Investigação*:

Como o depoimento que deriva das testemunhas e do testemunho humano se funda sobre a experiência passada, varia com a experiência e se considera ou uma *prova* ou uma *probabilidade*, conforme se tem verificado constante ou variável a conjunção entre um gênero particular do relato e um gênero do objeto (HUME, 1972, pp. 102-103. Itálicos do original).

A expressão “gênero particular do relato e um gênero do objeto” parece sugerir que Hume tem em mente algo como ‘tipos de testemunho’. Devemos notar, contudo, que Hume, no início da Seção X da *Investigação*, está mais interessado na psicologia do testemunho (i.e. do por que acreditamos em testemunhos) do que na epistemologia do testemunho (i.e., de quando estamos justificados em acreditar em testemunhos) nos fornecendo uma descrição *do por que acreditamos* - e não *quando estamos justificados em acreditar* no testemunho²¹: “A razão que nos leva a dar algum crédito às testemunhas e aos historiadores...”, porém, temos de levar em conta que o objetivo de Hume, nesta seção da *Investigação*, é demonstrar que não se pode acreditar justificadamente em milagres tomando como base o testemunho sobre o milagre, desta forma a discussão também é normativa, embora, seja argumentável que Hume ofereça um tratamento epistemológico apenas acerca de um tipo de testemunho, no caso, testemunhos sobre milagres²². Mas a passagem acima citada também dá margem para uma interpretação normativa acerca de testemunhos em geral. Hume usa os termos “prova” e “probabilidade” que variam de acordo com a conjunção do tipo de testemunho e a verdade daquilo por ele expressado. Podemos, então, entender, a partir disto, que estamos

²¹ Ver AUDI, 1997 para considerações acerca da psicologia e da epistemologia do testemunho.

²² Ver, por exemplo, GELFERT 2010, p. 61: “Hume argumenta em favor de uma rejeição categórica de testemunhos sobre milagres (i.e. sobre supostos milagres). Contudo, esta posição não é, e Hume não intenciona que seja, estendida a casos de testemunhos cotidianos.”

justificados em acreditar em um dado testemunho se, de acordo com nossa experiência, ele pode ser tomado, pelo menos, como provável de ser confiável. Desta forma podemos reconstruir a posição de Hume acerca de nossa crença em testemunhos seguindo o seguinte esquema (cf. FAULKNER 1998):

- (1) Podemos distinguir diferentes tipos de testemunho, tais como testemunhos médicos, testemunhos científicos, testemunhos de informantes de rua, etc.
- (2) podemos ter razões positivas para julgar que certos tipos de testemunho são confiáveis: através de nossa experiência passada, observamos uma correlação constante entre declarações de certos testemunhos e a verdade das proposições por eles expressadas e, com isso, formamos a crença indutiva de que testemunhos desse tipo são geralmente confiáveis;
- (3) então diante de um testemunho T, que julgamos pertencer a um tipo que experiência estabeleceu como confiável, temos justificativa para acreditar em T.

Esta é a visão reducionista atribuída a Hume por Coady. Tal como interpretado até aqui, o tipo de reducionismo que estas passagens sugerem é algo próximo ao que definimos como reducionismo global na introdução desta dissertação: estamos justificados em acreditar em testemunhos (ou tipo de testemunhos) quando temos razões positivas de que o testemunho (ou tipo de testemunho) é geralmente confiável, onde - como foi dito - “razões positivas” significam uma crença indutiva justificada, neste caso, estabelecida pela experiência passada como uma “uma *prova* ou uma *probabilidade*, conforme se tem verificado constante ou variável a conjunção entre um gênero particular do relato e um gênero do objeto”. Porém, Hume utiliza os termos “experiência” e “observação” de maneira ambígua, “experiência” pode significar a experiência de um indivíduo ou pode significar a experiência comum, compartilhada pela humanidade e, neste caso, a razão pela qual damos crédito a testemunhos se funda na experiência comum. Desta forma, se caracterizarmos experiência comum como um conjunto de crenças compartilhadas por testemunhos, i.e., crenças testemunhais, isto será tanto um problema para o reducionismo atribuído aqui a Hume (ver próxima seção), quando torna sua tese diferente do reducionismo global - que excluí, como vimos, crenças testemunhais do escopo de crenças

que podem ser usadas como razões positivas para acreditarmos justificadamente em testemunhos.

1.1.2 - Objeções de Coady a Hume

A partir do que foi dito na seção anterior, vamos chamar “Reduccionismo Humeano” (RH)²³ a seguinte tese:

RH: estamos justificados em acreditar em testemunhos (ou tipo de testemunhos) se, e somente se, a experiência passada o mostrou como provável de ser confiável.

A motivação para especificar esta tese é que ela ainda difere dos tipos reduccionismo propostos na introdução. Em particular, ela ainda não é equivalente ao reduccionismo global porque “experiências passadas” podem incluir crenças testemunhais as quais o reduccionismo global exclui por definição. Relembrando que estamos seguindo os passos de Coady em sua interpretação de Hume. Coady, ao apresentar dificuldades à RH, irá reformular a tese de maneira que ela se torne algo bem próximo de reduccionismo global, como veremos antes do final dessa seção.

Contra RH, Coady oferece dois principais argumentos, o *argumento a posteriori contra RH*²⁴, que tenta demonstrar que a tese reducionista de Hume, tal como por ele interpretada, ou é uma “petição de princípio” (*question-begging*) ou “claramente falsa” (expressões do próprio Coady) e o *argumento da hipótese do erro massivo* que tenta demonstrar que a existência de testemunhos numa comunidade linguística como forma de transmitir informação e conhecimento, só é possível se estes forem geralmente confiáveis (i.e., se testemunhos forem massivamente falsos, então não haveria testemunhos). Veremos

²³ Coady chama de RT “reductionist thesis” em seu texto. Adotamos aqui uma terminologia diferente porque estamos levando em conta a distinção entre os dois tipos de reduccionismo (global e local) que foi feita posteriormente por Fricker (1994).

²⁴ Denominamos argumento *a posteriori* porque este argumento, como veremos, depende da constatação fatural que nós não confirmamos com frequência a veracidade dos testemunhos para termos base empírica o suficiente que estabeleça uma crença indutiva de que testemunhos são geralmente confiáveis.

posteriormente como isso afeta a tese atribuída aqui a Hume. Primeiro, no entanto, iremos analisar o *argumento a posteriori contra RH*.

O *argumento a posteriori* de Coady contra Hume começa nesta passagem de *Testimony*:

Minha crítica começa por chamar a atenção a uma ambiguidade fatal no uso de termos como “experiência” e “observação” nos enunciados de Hume (...). Foi-nos dito por Hume que somente confiamos em testemunhos porque a experiência o mostrou confiável. Mas onde experiência significa observação individual (...), isto parece ser claramente falso, por outro lado, onde experiência significa experiência comum (i.e., a confiança na observação de outros) isto certamente é uma petição de princípio (COADY, 1992, p. 82).

O argumento de Coady sugerido na passagem acima pode ser reconstruído da seguinte forma:

Argumento a posteriori contra o Reduccionismo Humeano

P1: (RH) estamos justificados em acreditar em testemunhos (ou tipo de testemunhos) se, e somente se, a experiência passada o mostrou como provável de ser confiável;

P2: “experiência” pode significar a experiência individual ou pode significar a experiência comum;

P3: se “experiência” significar a experiência comum RH é petição de princípio;

P4: se “experiência” significar a experiência individual, então RH é “claramente falsa”;

C: logo, ou RH é uma petição de princípio ou RH é “claramente falsa”.

Primeiramente temos de analisar a plausibilidade destas premissas para compreendermos as razões de Coady. P1 é a própria tese do reduccionismo humeano e, como foi dito, parece estar de acordo com as passagens da *Investigação* citadas na seção anterior: nossa confiança em testemunhos “não deriva de outro princípio senão da constatação da

veracidade do testemunho humano e da conformidade usual dos fatos com os relatos das testemunhas” e “o depoimento que deriva das testemunhas e do testemunho humano se funda sobre a experiência passada”. Estas passagens claramente dão suporte para dizer que P1 está de acordo com o que Hume parece pensar sobre a confiança em testemunhos.

Quando usa os termos “experiência” e “observação” Hume parece sugerir, como apontado por Coady, tanto a experiência individual quanto a experiência comum, como afirma P2. Começemos pela a segunda interpretação de “experiência” como experiência comum. Hume pensa, de acordo com Coady, que nossa crença em testemunhos é similar a nossa crença em leis da natureza: “Uma experiência constante e inalterável estabeleceu estas leis” (HUME, 1972 p. 104), este ponto é importante para ele estabelecer a impossibilidade de acreditarmos racionalmente em um testemunho de milagres, adiante Hume afirma:

Não é um milagre que um homem, aparentemente de boa saúde, morra subitamente, pois verifica-se que tal gênero de morte, embora mais incomum que qualquer outro, ocorre frequentemente. Mas é um milagre que um morto possa ressuscitar, porque isto nunca foi observado em nenhuma época e em nenhum país. Por-tanto, deve haver uma experiência uniforme contra todo evento miraculoso, senão o evento não mereceria esta denominação. E, como uma experiência uniforme equivale a uma prova, há aqui uma prova direta e completa, tirada da natureza fática contra a existência de um milagre; uma tal prova não pode ser destruída nem o milagre fazer-se crível senão por meio de uma prova oposta que lhe seja superior (HUME, 1972, p. 105).

Deixando de lado a questão da impossibilidade da crença justificada em testemunhos de milagres²⁵, que não é o ponto que queremos tratar aqui, esta passagem sugere que por “experiência” Hume

²⁵ A bibliografia que trata da posição de Hume acerca da crença justificada em milagres é extensa. Para duas visões contrastantes acerca do ponto ver FOGELIN (2003) e EARMAN (2000).

parece querer dizer a experiência comum compartilhada por todos. Expressões como “frequentemente observado” e “por que nunca foi observado em qualquer era ou país”, “Há, então, uma experiência uniforme...” corroboram a interpretação de experiência como experiência comum (cf. COADY p. 81-81).

Se for este o caso, então RH é uma petição de princípio como afirma P3 - nossa confiança em testemunhos deve-se a experiência que os mostrou como confiáveis, mas a “experiência” aqui é a experiência comum, compartilhada, ou seja, repousa também no testemunho de outras pessoas que observaram a conjunção constante entre “um gênero particular do relato e um gênero do objeto”. Uma forma de deixar este ponto claro é considerar que a experiência comum é um conjunto de crenças formadas (pelo menos em grande parte) por crenças testemunhais. Então, apelar para experiência comum para explicar as razões pelas quais acreditamos em testemunhos (ou, no sentido normativo, para justificar nossa crença em testemunhos) seria uma explicação circular, portanto, petição de princípio.

Por outro lado, considerando agora a segunda disjunta da P2, pode ser o caso que Hume esteja usando “experiência” como ‘a experiência individual’. Apesar de não haver evidências textuais que corroborem essa interpretação, podemos usar o princípio de caridade para uma interpretação que seria mais favorável e tentar, com isto, evitar a circularidade. Se “experiência” for a experiência de um indivíduo, no sentido que a crença indutiva de que testemunhos são geralmente confiáveis é formada porque o próprio agente cognitivo constatou a veracidade do testemunho muitas vezes, isso evitaria a circularidade. Coady reformula RH, como estamos chamando aqui, nestes termos (vamos chamar de RH’):

Nós confiamos no testemunho como um tipo de evidência *porque cada um de nós* observa por si mesmo uma conjunção constante e regular entre o que as pessoas relatam e a forma que o mundo é. Mais precisamente, cada um de nós observa por nós mesmos uma conjunção constante entre tipos de relato e tipos de situação, então nós temos boa base indutiva para esperar que essa conjunção continue no futuro. (COADY, p. 82. Itálicos do

original).

Resumindo, *RH'*: *Estamos justificados em acreditar em testemunhos quando cada um de nós confirmou a veracidade de um grande número de testemunhos.*

Esta reformulação exclui crenças testemunhais do conjunto de crenças que fornecem base para a indução de que testemunhos são geralmente confiáveis, o que torna o RH equivalente ao Reduccionismo Global como já mencionado anteriormente. Porém, contra *RH'* Coady objeta “eu caracterizo este tipo de posição como ‘claramente falsa’” (Ibid., p. 83). A razão de Coady pensar assim deve-se ao fato de que nós, presumivelmente, não (ou, pelo menos, não com frequência) confirmamos a veracidade dos testemunhos que recebemos:

Parece absurdo sugerir que nós, individualmente, fizemos algo como a quantidade de trabalho de campo que (*RH'*) requer (...). Muitos de nós nunca vimos um bebê nascer, nem estudamos a circulação do sangue, nem a geografia atual do mundo, nem as leis do país, ou fizemos observações além de nosso conhecimento de que as luzes no céu são corpos celestiais imensamente distantes ou fizemos o vasto número de outras observações que (*RH'*) parece requerer. Algumas pessoas certamente fizeram por nós, mas estamos impedidos de tirar qualquer consolo deste fato sob a presente interpretação de (*RH'*). Então, esta situação geral me faz dizer que (*RH'*) é plenamente falsa (Ibid.).

Subjacente a esta afirmação de Coady está o que podemos chamar de *argumento da pouca base empírica*:

P1: (*RH'*) Estamos justificados em acreditar em testemunhos quando cada um de nós confirmou a veracidade de um grande número de testemunhos;

P2: não é o caso que muitos de nós confirmamos individualmente a veracidade de um grande número de testemunhos;

P3: se não é o caso que muitos de nós confirmamos individualmente a veracidade de um grande número de testemunhos, então muitos de nós *não* temos justificativa para acreditar em testemunhos;

C: logo, muitos de nós não temos justificativa para acreditar em testemunhos.

O argumento, assim como exposto - que parece ser o que pode ser extraído das afirmações de Coady acima, evidentemente, não torna RH' "claramente falsa", apenas mostra que sua exigência para justificação seria cumprida por poucas pessoas e em poucos tipos de testemunho. Mas Coady tem como pressuposto que ganhamos, em geral, justificativa para muitos tipos de testemunhos e a conclusão do argumento nega este pressuposto, portanto, conclui, a partir disso, a falsidade da tese aqui atribuída a Hume. Bastaria, no entanto, acrescentar às premissas do argumento (ainda que Coady não o faça explicitamente) que P4: 'muitos de nós temos justificativa para acreditar em testemunhos', ideia que Hume parece estar comprometido: "Não há espécie de raciocínio mais comum, mas útil e mesmo mais necessário à vida humana, que o derivado do depoimento humano, dos relatos das testemunhas oculares e dos espectadores", para tornar RH' falsa por *reductio ad absurdum*.

Portando, se o *argumento da pouca base empírica* for sólido, P4 do *argumento a posteriori contra RH* também parece ser plausível. Então podemos concluir, pelo argumento *a posteriori* de Coady, que a visão recebida, tal como aqui exposta, ou é uma petição de princípio ou é "claramente falsa".

Argumento da hipótese do erro massivo

O segundo argumento principal de Coady contra Hume é seu *argumento da hipótese do erro massivo*. Com esse argumento Coady tenta demonstrar que testemunhos *têm de ser* geralmente confiáveis. A já citada afirmação de Hume de que:

A razão que nos leva a dar algum crédito às testemunhas e aos historiadores não deriva de nenhuma conexão que percebemos *a priori* entre o testemunho e a realidade, mas do fato de estarmos acostumados a encontrar uma conformidade entre eles.

tem, para Coady, a implicação de que nós *poderíamos* ter

descoberto que não houvesse correlação alguma entre testemunhos e a realidade:

A posição de Hume requer a possibilidade de isolarmos os relatos que as pessoas fazem sobre o mundo para comparação, por observação pessoal, com o atual estado do mundo e encontrar uma alta, baixa, ou nenhuma correlação entre eles (COADY, 1992, p.85).

Desta forma, de acordo com Coady, Hume está comprometido com a possibilidade de haver testemunhos sem haver correlação constante destes e um estado de coisas no mundo, no sentido de existirem testemunho sem que esses geralmente fossem verídicos. Coady, com o *argumento da hipótese do erro massivo* tenta demonstrar a impossibilidade de existirem testemunhos sem correlação geral entre o testemunho e mundo. Assim, segundo a conclusão do argumento, é impossível haver testemunhos sem que estes sejam geralmente confiáveis. Para demonstrar isso, Coady oferece um experimento mental onde ele levanta a hipótese do erro massivo - a hipótese de testemunhos serem massivamente falsos:

Imagine um mundo no qual uma extensiva inspeção mostre que não há qualquer correlação entre relatos e fatos (individualmente observados). Qual evidência haveria em tal mundo caótico da existência de relatos? Imagine uma comunidade de marcianos que estão na confusão que (RH) permite como possibilidade. Vamos supor, por um momento, que eles têm uma linguagem a qual nós podemos traduzir (...). Descobriríamos, no entanto, para nosso espanto, que sempre que eles constroem sentenças dirigidas a outros marcianos, na ausência dos objetos (distante deles) designados por nomes, mas estando, como suporíamos, em posição de relatar sobre, eles parecem dizer o que nós (mais bem posicionados) podemos observar ser falso. Mas em tal situação qual razão haveria para acreditar que eles têm uma prática de relatar? (Ibid.)

(...)

Em suma, qualquer marciano teria quatro razões poderosas para não confiar no que os outros dizem a ele: (i) ele descobriria que seus relatos são falsos sempre que ele verificasse pessoalmente, (ii) ele descobriria que a confiança em relatos constantemente o deixaria perdido, (iii) ele notaria que ele mesmo não é confiável no que diz aos outros (...), (iv) outros frequentemente dariam relatos caoticamente divergentes sobre assuntos além de sua verificação. É muito difícil imaginar a atividade de relatar qualquer coisa neste cenário dos marcianos, porque certamente não haveria confiança em relatos dos outros (...). Sem confiança nas declarações dos outros a comunidade marciana não poderia racionalmente manter a prática de relatar (Ibid., pp. 86-87).

Com base no experimento mental de Coady, e para tornar claro o ponto a ser estabelecido, fizemos uma possível reconstrução de seu argumento:

P1: Se todos em uma comunidade dessem falsos testemunhos, então não haveria qualquer razão para ouvintes acreditarem em testemunhos;

P2: se não houvesse razões para ouvintes acreditarem em testemunhos, ouvintes deixariam de acreditar em testemunhos;

P3: se ouvintes deixarem de acreditar em testemunhos, então não haveria razões para as pessoas darem testemunhos;

P4: se não houver razões para as pessoas darem testemunhos, então as pessoas deixariam de dar testemunhos;

C: logo, se todos em uma comunidade dessem falsos testemunhos, as pessoas deixariam de dar testemunhos²⁶.

²⁶ Por “falsos testemunhos”, neste contexto do *Argumento da hipótese do erro massivo*, devemos entender “testemunhos que não se correlacionam com a realidade”, ou seja, “falso testemunho” aqui *não* significa apenas que quando ‘T testemunha falsamente que *p*’, seja o caso que ‘não-*p*’, mas sim que quando ‘T testemunha falsamente que *p*’ pode ser o caso que ‘não-*p*’, ‘*q*’, ‘*r*’, ‘*s*’... Do contrário, o argumento não funcionaria: numa comunidade linguística onde

Uma vez que, no mundo atual, existe o testemunho como prática linguística, então testemunhos têm de ser, em geral, confiáveis, do contrário, como demonstra o *argumento da hipótese do erro massivo*, a prática de testemunhar sequer existiria. Como a posição de Hume (RH'), segundo Coady, implica que seria possível descobrir que há testemunhos sem que estes sejam geralmente correlacionados com a realidade, então a posição de Hume implica em uma falsidade. Portanto, o *Argumento da hipótese do erro massivo* demonstra que RH' é falsa²⁷.

É uma questão controversa saber se Hume é ou não um reducionista global. Por limitações de espaço não entraremos em questões de exegese acerca de qual é a mais correta concepção de Hume sobre o testemunho neste trabalho - o que também iria além de nossos objetivos: não pretendemos dar uma resposta à questão sobre o que Hume pensa sobre o testemunho, e sim qual a tese explica melhor a justificação de nossas crenças testemunhais. Com efeito, iremos concluir com a seguinte condicional: *se* Hume for um reducionista global tal como interpretado Coady, então os argumentos contra ele aqui apresentados oferecem sérias dificuldades à sua posição. Como a questão da possibilidade do reducionismo global será tratada no Capítulo 3, deixaremos de lado, por hora, a análise dos argumentos de Coady aqui apresentados. Quando o problema for retomado, no último

todos (ou a maioria) testemunhassem falsamente no primeiro sentido, as pessoas poderiam ainda continuar acreditando em testemunhos, mas iriam sempre (ou geralmente) acreditar no contrário daquilo que o testemunho diz.

²⁷ *Argumento da hipótese do erro massivo* é apenas um de três argumentos que podem ser explorados do experimento mental de Coady. Coady também desenvolve mais dois argumentos a partir da mesma ideia (1992, Cap. 9). O primeiro diz que mesmo que houvesse testemunhos em uma comunidade linguística, tal como descrita no experimento mental - onde todos (ou a maioria) dos testemunhos fossem falsos, não seria possível entender o que os relatos significam. Afinal, se todas as pessoas (ou a maioria delas) quando relatam que p - na suposição de que os testemunhos não correlacionam em geral com os fatos - isto tanto pode querer dizer não- p , como q , r , s ,... De forma que seria impossível determinar o significado do relato; e o segundo diz que se todos os testemunhos fossem falsos, isso tornaria impossível a aquisição da linguagem. Não trataremos destes dois argumentos neste trabalho, assim como não iremos oferecer uma resposta ao *argumento da hipótese do erro massivo* aqui exposto - isto será feito posteriormente quando discutirmos a possibilidade do reducionismo global (ver Capítulo 3, seção 3.1.1 desta dissertação para possíveis respostas ao *argumento da hipótese do erro massivo*).

capítulo, investigaremos se estes argumentos funcionam ou não contra o reducionismo global.

1.2 - Thomas Reid

Assim como David Hume, Thomas Reid reconhece o valor do testemunho como fonte de justificação, mas, diferente de Hume, Reid dá ainda mais importância ao papel da palavra dos outros em nosso processo de formação e justificação de crenças colocando o testemunho a par com a percepção. Isto faz com que Reid seja considerado o pai do anti-reducionismo. Como mencionado brevemente na introdução deste capítulo, Reid destaca a importância do papel das operações mentais sociais, negligenciado pela filosofia até então, em seu *Essays on the Intellectual Power of Men*, mas seu argumento central a favor do testemunho como fonte básica de justificação é desenvolvido no capítulo 6.24 da *Inquiry into Human Mind* onde Reid explora (e argumenta a favor) da analogia entre “o testemunho dado pela natureza aos nossos sentidos” e o “testemunho humano dado pela linguagem” (REID, 1764, p. 117). Nesta seção, iremos analisar essa analogia feita por Reid entre o testemunho e a percepção e considerar se esta pode ser estendida a uma epistemologia anti-reducionista do testemunho.

Os mais importantes meios pelos quais o conhecimento chega à mente, escreve Reid, são dois: “a percepção das coisas externas por nossos sentidos e a informação que nós adquirimos através do testemunho humano” (Ibid.) e acrescenta “A analogia entre estes dois é tão notável, assim como a analogia entre as forças da mente usadas por um e as forças de mente usadas por outro, que eu devo, sem mais desculpas, considerá-los juntos.” (Ibid.). O que Reid observa, portanto, é que o testemunho e a percepção são análogos tanto em sua estrutura quanto nos poderes ou faculdades mentais que operam em ambos:

No testemunho da natureza dado pelos sentidos, assim como no testemunho humano dado pela linguagem, as coisas são significadas a nós por signos; e em cada um deles a mente passa, por forças naturais ou por hábito, do signo à concepção e crença na coisa significada. Eu divido nossas percepções em percepções originais e adquiridas; e a linguagem é natural e artificial.

Há uma grande analogia entre percepções adquiridas e a linguagem artificial, e uma analogia ainda maior entre percepção original e linguagem natural (Ibid.).

Há, portanto, dois sentidos nos quais a percepção e o testemunho são análogos: há dois tipos de percepção e dois tipos de linguagem, análogos entre si, onde cada qual constitui a estrutura da percepção e do testemunho como fonte de crenças respectivamente. E há também analogia entre forças da mente que operam no processo de formação de crenças testemunhais e perceptivas. Começaremos por explorar a analogia entre os dois tipos de percepções e os dois tipos de linguagem. Note que é maior a analogia entre a percepção original e linguagem natural do que a analogia entre a percepção adquirida e a linguagem artificial. Para tornar isto claro, no entanto, devemos entender os conceitos utilizados por Reid, tais como ‘percepção original e adquirida’, ‘linguagem natural e artificial’ e ‘signos’. Consideramos a seguir estes conceitos separadamente. Somente após os termos claros estaremos aptos a compreender a ‘grande analogia entre a percepção adquirida e a linguagem artificial’ e a ‘analogia ainda maior entre a percepção original e a linguagem natural’.

1.2.1 - Linguagens dos sentidos e do testemunho

*Percepção original e percepção adquirida*²⁸

Ao discutir sobre o sentido da visão, no capítulo 6 da *Inquiry*, Reid introduz a distinção entre *percepções originais* e *adquiridas*: “Nossas percepções são de dois tipos: algumas são naturais e originais, outras são adquiridas e resultam da experiência” (REID, 1764, p. 104). Percepções originais são aquelas que temos anteriormente a qualquer aprendizado. Quando seguramos uma esfera sólida, a sensação tátil que

²⁸ Uma explicação completa do funcionamento da percepção segundo Reid demandaria mais do que nossas limitações de espaço permitem, apresentaremos aqui, brevemente, apenas a distinção entre a percepção original e adquirida no que ela tem de relevante para estabelecer a analogia entre a linguagem natural e artificial. Para um tratamento detalhado da teoria da percepção de Reid ver VAN CLEVE (2006b) e WOLTERSTORFF (2001 Cap. V).

recebemos nos provoca imediatamente a crença em um objeto sólido e extenso (VAN CLEVE, 2006, p. 54). Exemplos de percepções originais que temos pelo toque são a solidez dos corpos, suas extensões e formas. Na visão percebemos *originalmente* apenas a forma visível dos corpos, sua cor e seu espaço visível (REID, 1764, p. 104). Desta forma quando certo padrão de forma bidimensional de coloração vermelha em certa região do espaço estimula nossa visão, a sensação provoca-nos imediatamente a crença de que há um objeto (bidimensional) azul naquela região do espaço (VAN CLEVE, 2006, p.54). Mas nós podemos aprender a perceber pela visão tudo aquilo que percebemos pelo toque, as percepções originais deste sentido servem também para introduzir as percepções adquiridas (REID, 1764, p. 104). Assim, pela experiência, aprendemos - combinando a crença da percepção original tátil de que o objeto é extenso e sólido, mais as sensações provocadas ao vê-lo por outros ângulos, que este objeto a nossa frente é um cubo vermelho. Temos assim, a percepção adquirida de um cubo vermelho em certa região do espaço que nos provoca imediatamente a crença de que ‘há um cubo vermelho à nossa frente’. Nesses exemplos, as sensações são *signos* que ao serem apreendidos por nossa mente provocam, de forma não-inferencial - através de “princípios naturais de nossa constituição” a crença na coisa significada pelo signo.

As percepções adquiridas aumentam com a experiência e variam de acordo com o tipo de experiência vivenciada em nossas atividades diárias:

O açougueiro sabe pela aparência o peso e a qualidade se seu gado antes do gado ser abatido. O lavrador percebe de vista quanta palha há aproximadamente em um palheiro, ou quanto milho há em um monte de milho. O marinheiro vê, de uma grande distância, do que o navio é construído, qual a sua capacidade de carga e o quão longe está (REID, 1764, p. 104).

Desta forma, à medida que descobrimos os signos da natureza, aprendemos a perceber aspectos diferentes do mundo. Os signos da natureza, afirma Reid “são a linguagem com a qual a natureza fala ao homem; e é em muitas formas como a linguagem na qual o homem fala a outro homem.” (Ibid.).

Linguagem Natural e Linguagem Artificial

No capítulo 4 da *Inquiry*, Reid apresenta a distinção entre a linguagem natural e a linguagem artificial. Seu intuito com esta distinção é atacar a concepção comum - ou assim considerada por ele - da linguagem:

A linguagem é uma pura invenção do homem, o qual por natureza é tão sem linguagem como os animais. Usando seu grau superior de invenção e razão o homem criou signos artificiais de seus pensamentos e estabeleceram seus significados por consentimento comum (REID, 1764, p. 29).

O desacordo de Reid com esta visão acerca da linguagem é o pressuposto de que a linguagem foi desenvolvida pelos seres humanos através de seu “grau superior de invenção e razão”. Como vimos na introdução deste capítulo Reid critica a maneira pela qual os filósofos de sua época e predecessores focaram-se na razão - no esquema clássico de apreensão, raciocínio e juízo - deixando de lado outros aspectos da natureza humana. Para Reid, a linguagem não é apenas uma invenção da razão, ela também depende daquela parte da natureza humana que escapa do esquema lógico clássico - a parte social da natureza humana. Por linguagem Reid quer dizer:

Todos os signos que a humanidade usa a fim de comunicar a outros seus pensamentos e intenções, seus propósitos e desejos. Tais signos podem ser divididos em dois tipos, artificial e natural (Ibid.).

Os seres humanos são, segundo Reid, dotados de uma linguagem natural. E é esta linguagem natural que torna possível o surgimento da linguagem artificial. Na linguagem artificial, tais como o Português e o Inglês, os signos só têm significados porque estes foram estabelecidos por acordo entre aqueles que os usam. Por outro lado, na linguagem natural os signos - que são gestos, modulações de voz, expressões faciais, etc. - têm significado independente de qualquer acordo, significado que todos os seres humanos compreendem por meio da constituição natural da mente humana. A tese de Reid é que sem a

linguagem natural seria impossível o desenvolvimento da linguagem artificial, seu argumento para defender esta tese é encontrado nas seguintes passagens:

Com base nessas definições eu penso que pode ser provado que se a humanidade não tivesse uma linguagem natural nunca poderíamos ter inventado uma linguagem artificial através de nossa razão e genialidade. Porque toda linguagem artificial pressupõe algum contrato ou acordo para ligar certo significado a certo signo; então tem de haver contratos ou acordos antes do uso de signos artificiais; mas não pode haver contrato ou acordo quando não há signos ou linguagem; logo, tem de haver uma linguagem natural antes que qualquer linguagem artificial possa ser criada (Ibid., p. 30).

O ponto chave no argumento de Reid é que a linguagem natural torna possível o acordo que permite a criação e desenvolvimento de uma linguagem artificial que, posteriormente, adquire complexidade com ajuda da razão. Animais não-humanos que, aceitavelmente, possuem algum nível de linguagem natural não têm a capacidade de terem noções complexas como “fazer acordo” e por isso não são capazes de desenvolver uma linguagem artificial. No entanto, devemos observar que, apesar de Reid considerar que ‘fazer acordos’ é uma operação complexa, esta operação está fora do âmbito da razão em sua filosofia. ‘Fazer acordos’, ‘prometer’, ‘dar testemunhos’ é, como vimos, uma operação mental social. Portanto a linguagem, segundo Reid, mais do que um sistema de signos criados através da razão é algo que depende das operações sociais da mente e da linguagem natural presentes em todos os seres humanos.

Portanto, de acordo com Reid, há dois tipos de linguagem, uma linguagem natural constituída por signos, cujo significado é compreendido de forma inata - por meio da constituição natural de nossa mente – por exemplo, quando alguém faz uma expressão de dor, a expressão é um signo que ao apreendermos formamos a crença de que a pessoa sente dores; e uma linguagem artificial, cujos signos constituintes têm significado estabelecidos por convenção e acordo entre aqueles que os usam – Como as palavras de um idioma, tal como o Português, que compreendemos o significado através do aprendizado, e

uma vez que apreendemos a língua artificial, um signo dela, como a palavra “ouro” é compreendido sem qualquer tipo de inferência.

Os diversos tipos de signos

Como já deve ter ficado claro, a similaridade entre o testemunho da natureza dado aos nossos sentidos e o testemunho humano dado pela linguagem está na ocorrência de signos em ambos os casos, assim como na formação não-inferencial de crenças com base na apreensão desses signos. No capítulo 5.3 da *Inquiry*, Reid distingue os signos naturais dos artificiais e os primeiros em três tipos. A fim de refinar nossa análise da analogia explorada por Reid, será útil que observemos em pormenor a caracterização dada por ele a estes signos. Para Reid, tanto os signos artificiais quanto os signos naturais são análogos nos dois seguintes sentidos: i) em ambos não há conexão necessária entre o signo e a coisa por ele significada e ii) não há semelhança entre o signo e a coisa por ele significada (REID, 1764, p. 35). Desta forma a palavra “ouro” que é um signo artificial da língua portuguesa não tem qualquer semelhança com a substância por ela significada e não há qualquer conexão necessária entre a palavra e a substância. Do mesmo modo, a sensação de solidez que é um signo natural de uma propriedade não tem qualquer semelhança com a propriedade ‘solidez’ dos objetos sólidos e, Reid nos diz, não há qualquer conexão necessária entre a sensação e a propriedade por ela sugerida. Nos dois casos a apreensão do signo sugere-nos uma crença na coisa por ele significada de maneira imediata (i.e., sem inferências). O que distingue então um signo artificial de um natural, além da maneira pela qual a conexão foi estabelecida - por convenção humana no caso dos signos artificiais ou pela natureza no caso dos signos naturais - é *como* o signo sugere a crença na coisa significada. Enquanto nos signos artificiais, tal como a palavra “ouro”, a sugestão deve-se ao hábito e ao costume, nos signos naturais, por outro lado, a sugestão é natural, efeito da constituição natural de nossas mentes (Ibid.), ou seja, nossas mentes são constituídas de tal forma a ter uma disposição em formar a crença na coisa significada pelo signo.

Os signos naturais, por sua vez, são classificados em três tipos básicos. A classificação é feita por Reid com base na maneira pela qual a conexão entre o signo e a coisa por ele significada é descoberta. Se a questão posta é como esta conexão é descoberta a resposta só pode ser

duas: ou a conexão é descoberta pela experiência ou ela é inata, ou na terminologia de Reid a interpretação deve-se à nossa constituição natural. Assim, a primeira classe de signos naturais apontada por Reid, diz respeito aos signos cuja conexão é estabelecida pela natureza, mas a descobrimos por experiência. Neste sentido ‘fumaça’ seria, para Reid, um signo natural para ‘fogo’. Todas as relações de causa e efeito encontradas na natureza seriam signos deste tipo, onde o efeito seria um signo natural da causa²⁹. Reid considera que o papel da filosofia, assim como da ciência natural consiste na investigação e interpretação destes signos:

A genuína filosofia consiste em descobrir tais conexões e reuni-las sob regras gerais. O grande Francis Bacon perfeitamente entendeu isto quando ele falou de ‘uma interpretação da natureza (REID, 1764, p. 36).

Uma vez que a conexão é descoberta, no entanto, a sugestão da coisa significada pelo signo é imediata, sem qualquer tipo de raciocínio³⁰.

A segunda classe de signos naturais, apontada por Reid, difere dos primeiros no sentido que estes não requerem qualquer experiência prévia para sua interpretação e a aquilo que é por eles significado é interno e não externo às pessoas, isto é, estados e disposições mentais. Fazem parte destes signos aqueles que compõem a ‘linguagem natural da humanidade’. Exemplos são: gestos, expressões faciais e modulações na voz que são signos de estados e disposições mentais daqueles que os

²⁹ Apesar de estarmos tomando o ‘efeito’ como o ‘signo natural’ e a ‘causa’ como a ‘coisa significada pelo signo’ Reid, estranhamente inverte a ordem dos fatores: “O que nós comumente chamamos ‘causa natural’ pode ser mais precisamente chamado de ‘signo natural’; e o que nós chamamos de ‘efeito’ seria melhor compreendido como ‘coisa significada’” (REID, 1764, p. 36). Como observado por Wolterstorff, acerca deste mesmo ponto, acreditamos que esta inversão trata-se de um lapso de Reid: “Reid surpreendentemente reverte a ordem (...) eu somente posso assumir que isto é um lapso da parte de Reid.” (WOLTERSTORFF, 2001, p. 166).

³⁰ Apesar dos signos naturais da primeira classe serem descobertos pela experiência, sua interpretação posterior deve-se, segundo Reid ,a um princípio de nossa mente, a saber, o princípio de indução.

expressam. Como mencionado, sua interpretação é imediata e deve-se a constituição de nossa mente, não sendo necessária qualquer experiência prévia para sua interpretação. Este tipo de signo demandará uma maior atenção de nossa parte por dois motivos. Primeiro porque eles, como veremos, desempenham um papel importante no testemunho e, segundo, porque diferente dos signos da terceira classe (apresentados a seguir) não é tão óbvio que sua interpretação não requer qualquer experiência. Reid, no entanto, como era de se esperar, nos oferece bons argumentos para sustentar a interpretação inata deste tipo de signo. Antes de nos voltarmos para os argumentos de Reid, contudo, vamos considerar a terceira e última classe de signos naturais.

Os signos da terceira classe são sensações que sugerem propriedades dos objetos externos e produzem crença nesta propriedade. Tal como os signos da segunda classe estes também não requerem qualquer experiência prévia para serem interpretados. Um exemplo seria a já mencionada sensação de solidez que é um signo da propriedade de ser sólido de certo objeto: ao tocar uma esfera de metal alguém formaria a crença que há objeto sólido de maneira imediata. Se estes são signos naturais que não requerem experiência prévia para serem interpretados, então alguém pode perguntar: qual seria então a diferença entre eles e os da segunda classe? Parece-nos que a diferença se encontra no fato de que enquanto os signos da terceira classe são signos de propriedades ou qualidades de objetos externos à mente, os da segunda classe são sempre signos de estados e disposições mentais³¹. É esta classe de signos que operam na percepção.

³¹ Nossa interpretação difere da oferecida por Wolterstorff que sugere que os signos da segunda classe são distintos dos da terceira porque os da segunda classe, assim como os da primeira classe, dizem respeito a causas e efeitos: “A (segunda classe) de signos naturais (...) é como a (primeira classe) na qual o signo é um efeito causal externo a alguém e é como a (terceira classe) na qual a interpretação ocorre imediatamente” (WOLTERSTOFF, 2001, p. 167). A razão pela qual optamos por uma interpretação diferente é que não encontramos evidências textuais que sustentem que os signos da segunda classe dizem respeito a causas e efeitos e que esta seja a característica distintiva entre estes e os da terceira classe. Reid, no entanto, destaca a sugestão de estados mentais por tais signos: “(os signos) deste tipo são os signos naturais dos pensamentos, propósitos e desejos humanos” (REID, 1764, p. 36) o que sugere que esta seja sua característica distintiva.

Vamos pressupor que aquilo que Reid nos diz acerca dos signos de primeira e terceira classe - sobre a necessidade de experiência para interpretação dos primeiros e a não-necessidade de experiência na interpretação dos últimos - é correto. Não é tão óbvio, no entanto, que no caso dos signos da segunda classe, a interpretação destes dispense qualquer experiência prévia ou aprendizado. Poderia ser argumentado que alguém só toma um sorriso como sinal de aprovação porque descobriu, através da experiência, que estes ocorrem em conjunção um com o outro³². A resposta de Reid a esse problema é que considerar que aprendemos por experiência os significados dos signos da linguagem natural (i.e., estes aos quais estamos chamando de signos naturais da segunda classe) contradiz a nossa experiência:

Crianças, pouco após nascer, podem ser amedrontadas por um tom de voz ameaçador ou furioso (...). Diríamos que antes da experiência, uma feição hostil tem uma aparência agradável como uma feição gentil e benigna? Isto certamente iria contradizer toda experiência (REID 1878, p. 341).

Porém, a melhor razão que Reid nos dá para sustentar sua tese é o argumento encontrado mais adiante nos *Essays*:

Eu considero que seria impossível aprender (os signos da linguagem natural) pela experiência. Quando nós vemos o signo, e vemos a coisa significada em conjunto com ele, a experiência pode ser a instrutora e nos ensinar como o signo é interpretado. Mas como a experiência nos instruiria quando nós apenas vemos o signo - quando a coisa significada é invisível? Este é o

³² Reid considera este tipo de objeção nos *Essays*: “Que muitas operações da mente têm seus signos naturais na feição, voz, e gestos, eu suponho que todos aceitariam (...). A única questão é se entendemos o significado desses signos pela constituição de nossa natureza, por um tipo de percepção natural similar à percepção dos sentidos; ou se nós gradualmente aprendemos o significado de tais signos pela experiência, como aprendemos que fumaça é um sinal de fogo, ou que a água congelada é sinal de frio” (REID, 1878: p.391).

argumento; os pensamentos e paixões da mente, assim como a própria mente, são invisíveis, e, portanto, sua conexão com qualquer signo sensível não pode ser descoberta pela experiência; então tem de haver alguma fonte anterior de seu conhecimento (Ibid.).

Dado que as coisas significadas pelos signos da linguagem natural são estados mentais privados: “os pensamentos e paixões da mente, bem como a própria mente, são invisíveis”, então a experiência não pode nos ensinar a conexão entre o signo e a coisa significada. O argumento de Reid a favor de que a interpretação dos signos que compõem a linguagem natural da humanidade se dá pela nossa constituição natural pode ser reconstruído da seguinte maneira:

Argumento em favor da interpretação inata da linguagem natural

P1: A interpretação de um signo (i.e., conhecimento da conexão do signo com a coisa por ele significada) se dá ou por experiência ou por nossa constituição natural;

P2: o que torna possível descobrir a conexão entre um signo e a coisa significada por ele através da experiência é a observação de ambos ocorrendo de forma conjunta;

P3: na linguagem natural, aquilo que é significado pelos signos (i.e., estados e disposições mentais), não pode ser observado;

P4: então, não é possível descobrir por experiência, na linguagem natural, a conexão entre o signo e a coisa por ele significada;

P5: mas nós conseguimos interpretar signos da linguagem natural;

C: logo, a interpretação dos signos da linguagem natural se dá por nossa constituição natural.

Agora já estamos aptos a compreender a analogia entre a percepção adquirida e a linguagem artificial e a analogia *ainda maior* entre a percepção original e a linguagem natural. A linguagem artificial e a percepção adquirida são análogas no sentido de que os signos que operam em ambas precisam ser apreendidos através da experiência e que, após a aprendizagem não exigem qualquer tipo de inferência para serem interpretados. Mas diferem no que diz respeito à conexão entre o signo e a coisa significada. Enquanto na percepção adquirida os signos são estabelecidos pela natureza, na linguagem artificial estes são

estabelecidos por convenção humana. Há ainda uma diferença adicional, Enquanto os signos da percepção original têm significação universal, os signos da linguagem artificial tem significação variável, de acordo com a época e com a cultura, talvez seja esse o motivo de Reid considerar que a interpretação destes signos se dá pelo hábito e costume e os da percepção adquirida deve-se a nossa constituição natural. Portanto, entre a percepção adquirida e a linguagem artificial temos duas semelhanças e duas diferenças.

Já a entre a percepção original e a linguagem natural há mais semelhanças que diferenças. Em ambas há a ocorrência de signos naturais, ou seja, signos cuja significação foi estabelecida pela natureza, em ambas a interpretação não depende de qualquer experiência prévia, e em ambas a interpretação deve-se a princípios de nossa constituição e sua significação é universal: têm o mesmo significado em todas as épocas e culturas. A única diferença diz respeito à coisa significada: propriedades de objetos externos no caso da percepção original e estados e disposições mentais no caso da linguagem natural.

Com isso, delineamos a primeira parte da analogia sugerida por Reid entre o testemunho e a percepção, a parte que diz respeito à maneira pela qual estas duas fontes de crença funcionam: através da apreensão e interpretação não-inferencial de signos. Mas além desta analogia, Reid também nos diz que são análogas as forças da mente usadas tanto pelo testemunho quanto pela percepção, com isso Reid quer dizer que é também por meio de nossa constituição natural que acreditamos naquilo que nos é dito. É aceitável, sem maiores problemas, que formamos crenças perceptivas por meio de nossa constituição natural (por exemplo, que temos disposição natural em formar crenças com base em nossos sentidos), e podemos admitir, para fins de argumentação, que interpretamos os signos da linguagem natural por meio de uma disposição de nossa mente, no entanto, está longe de ser claro que o mesmo ocorre no caso de crenças testemunhais, afinal o testemunho é dado pela linguagem artificial, constituída por signos artificiais que por definição não têm conexões estabelecidas pela natureza. No que se segue, então, iremos nos voltar a esta segunda parte da analogia explorada por Reid - esta que diz respeito às forças da mente responsáveis pela nossa disposição natural em acreditar em testemunhos.

1.2.2 - Os princípios de credulidade e veracidade

Até agora temos falado de signos estabelecidos pela natureza e signos interpretados devido a nossa constituição natural sem deixar claro o que isto significa exatamente. Em específico no caso da linguagem, que é o nosso ponto de interesse para explicarmos a concepção de Reid sobre o testemunho, nós queremos saber: o que faz com que as expressões faciais, gestos, tonalidade da voz sejam signos de estados mentais? E o que faz com que formamos crença nesses estados com base nestes signos? Reid nos diz que:

O sábio e benéfico Autor da natureza intencionou que deveríamos ser criaturas sociais e que deveríamos receber a maior e a mais importante parte de nosso conhecimento através da informação de outros, por este propósito, implantou em nossas naturezas duas forças que atuam em conjunto. A primeira é uma propensão para dizer a verdade e usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos (REID, 1764, p. 119).

(...)

Uma segunda força implantada em nós, por Deus, o ser supremo, é uma disposição para confiar na honestidade dos outros e acreditar naquilo que outros nos dizem. Vamos chamar o primeiro princípio de “princípio da veracidade”; e o segundo - a contraparte do primeiro - de “princípio da credulidade”³³ (Ibid., p. 120).

Então, de acordo com Reid, o que estabelece a conexão entre o signo e a coisa significada na linguagem natural e o que faz com que

³³ Apesar de Reid falar em princípios implantados por Deus, consideramos que a defesa destes princípios não depende de qualquer tese teísta, ou seja, mesmo em uma interpretação naturalista sua posição se sustentaria, bastaria dizer que temos uma tendência natural em dizer a verdade e em acreditar no que nos é dito sem dizer que isto se deve ao intento de alguma divindade criadora. E de fato, como veremos, os argumentos oferecidos por Reid para defender os princípios de credulidade e veracidade independem de qualquer interpretação teísta.

tenhamos uma disposição a formar crenças com base nestes signos são, respectivamente, o *princípio da veracidade* e o *princípio da credulidade*. Pelo princípio de veracidade temos uma disposição natural em expressar nossos pensamentos, crenças e outros estados mentais instanciando os signos referentes a eles. Pelo princípio de credulidade temos uma disposição natural em acreditar nestes signos. Note que Reid utiliza os termos “propensão” e “disposição”, isto porque Reid acredita que somos seres livres e, apesar de termos uma tendência natural a dizer a verdade e em acreditar no que nos é dito, podemos resistir a essa tendência.

Antes de apresentar os argumentos de Reid em defesa dos princípios temos de considerar o seguinte problema: Reid nos fala em “usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos” e “disposição para confiar e acreditar no que os outros nos dizem” sem especificar a qual linguagem ele tem em mente na formulação dos princípios: trata-se da linguagem natural ou a linguagem artificial? Isto se constitui em um problema porque o testemunho é dado pela linguagem artificial, composta por signos artificiais que por definição não têm conexões estabelecidas pela natureza, i.e., não há princípios para a linguagem artificial. Então, alguns esclarecimentos são necessários para tornar claro como os princípios de credulidade e veracidade operam, por assim dizer, no testemunho – onde a linguagem artificial é a que está em jogo.

O princípio de credulidade é aquele pelo qual, segundo Reid, nós temos uma disposição natural em acreditar naquilo que os outros nos dizem. Devemos entender isso, no entanto, como não se aplicando a todos os casos em que alguém nos diz algo. Reid entende o princípio de credulidade como um princípio de formação de crenças e, evidentemente, não formamos crenças em todos os casos em que alguém nos diz algo. Por exemplo, como visto anteriormente, diante da exclamação “hoje está um dia lindo!”, em certo contexto, nós não formamos uma crença correspondente. Reid, na formulação dos princípios, tem em mente um tipo de afirmação: asserções - uma afirmação feita com o intuito de transmitir alguma informação, onde a pessoa que a faz se compromete com a verdade daquilo que é dito. É importante ressaltar que Reid na descrição do princípio diz “é uma disposição (...) para acreditar naquilo que outros *nos* dizem”, isto sugere

que Reid quer nos dizer que o princípio também não se aplica a todos os tipos de asserções, mas somente àquelas que *nos* é dirigida (WOLTERSTORFF, 2001, p. 176). Nem todas as asserções são deste tipo, como nota Wolterstorff: “ao escrever seus diálogos, Platão estava fazendo asserções; mas ele não estava me contando qualquer coisa, e provavelmente não estava contando qualquer coisa a ninguém” (Ibid.), não é óbvio que formaríamos crenças com bases nessas asserções. Reid fala-nos, então, de um tipo específico de asserção, dirigida a nós, com intuito de nos informar etc.³⁴. Ou seja, Reid está nos falando de testemunhos. Ora, testemunhos para Reid é uma operação mental social onde estão em uso tanto a linguagem natural quando a linguagem artificial, de acordo com este ponto de vista, Wolterstorff diz:

Não é minha expressão de que “eu não vi Michelle sair de casa”, que é um signo de minha crença de que eu não vi Michelle sair de casa. Supor isso seria tomar mais a linguagem artificial que a linguagem natural. É pela forma de expressar as palavras em certa maneira e em certa circunstância que eu faço a asserção que eu não vi Michelle sair de casa. E é essa asserção que é o signo de minha crença disto (Ibid.).

Em nossas palavras: o testemunho é uma operação mental social que pressupõe a *intenção* de transmitir informação. Intenções são estados mentais dos quais podemos obter conhecimento através dos signos da linguagem natural da humanidade. Então quando alguém nos dá um testemunho, *intencionando* transmitir uma informação *através da linguagem artificial*, nós também interpretamos *pela linguagem natural* (a maneira pela qual a testemunha se expressa, seu tom de voz, seus gestos, etc.) a *intenção de transmitir a informação*. Pelo princípio de veracidade a testemunha instancia os signos da linguagem natural (ela tende a expressar seus “reais pensamentos”) e pelo princípio de credulidade nós formamos a crença naquilo que nos é dito.

Com isso, concluímos que apesar de não haver princípios da mente para a linguagem artificial, na filosofia de Reid, os princípios de

³⁴ Ver a caracterização de que tipos de declarações contam como testemunho na Introdução desta dissertação.

veracidade e credulidade, ainda assim, desempenham papel na formação de crenças testemunhais, pois ambas as linguagens são usadas em casos de testemunho.

O princípio de credulidade

A existência do princípio de credulidade em nós, seres humanos, é defendida por Reid nas seguintes passagens:

Se a natureza tivesse deixado a mente do ouvinte igualmente equilibrada entre a crença e a descrença no que é dito, não acreditaríamos na palavra de alguém até termos evidência positiva de que está falando a verdade. Nestas circunstâncias, seu testemunho não teria mais autoridade que sonhos - que podem ser verdadeiros ou falsos, mas ninguém está disposto a acreditar neles apenas porque foram sonhados! É óbvio que em matéria de testemunhos a natureza inclinou o julgamento humano para o lado da crença; este é o julgamento que tomamos quando não a nada no lado oposto.

Nesta suposição de equilíbrio entre crença e descrença, crianças seriam absolutamente incrédulas e então seria impossível ensiná-las; adultos com pouco conhecimento da vida humana (...) seriam o próximo grau da incredulidade; e os mais dispostos em confiar seriam pessoas com grande experiência e profundo conhecimento, porque encontraram frequentemente boas razões para acreditar no testemunho - razões que os ignorantes não poderiam descobrir. Em suma: se a confiança for efeito do raciocínio e da experiência, ela aumentaria e ganharia força na mesma proporção que a razão e a experiência. Mas se for um presente da natureza, ela seria forte na infância e limitada e restringida pela experiência. Não é preciso saber muito sobre a vida humana para perceber que a segunda destas afirmações que é realmente o caso e não a primeira (REID, 1764, p. 120).

Uma reconstrução de seu argumento seria como se segue:

Argumento em favor do princípio de credulidade

P1: Se a confiança em testemunhos não fosse uma tendência natural, então crianças seriam absolutamente incrédulas com relação a testemunhos, (e só ganhariam confiança em testemunho à medida que adquirissem por experiência razões de que estes são confiáveis);

P2: não é o caso que crianças sejam absolutamente incrédulas com relação a testemunhos;

C: logo, a confiança em testemunhos é uma tendência natural.

Um ponto que deve ser deixado claro é que o princípio de credulidade não é apenas um princípio de formação de crenças, mas é um princípio de formação imediato de crenças. Quando alguém me diz que ‘há um acidente na estrada’ eu imediatamente formo a crença de que ‘há um acidente na estrada’. Isso é diferente de formar uma crença inferencialmente como, por exemplo, formar uma crença em q , com base na proposição de que ‘se p então q ’, neste caso eu tenho que acreditar que p e acreditar que q se segue logicamente das proposições ‘ p ’ e ‘se p então q ’ (WOLTERSTORFF, 2001, p. 178). Ou seja, formar uma crença inferencialmente exige crença ou crenças adicionais que sustentem a primeira crença. Não ocorre, segundo Reid, esse tipo de crença adicional que faça mediação entre T diz p e a formação da crença em um ouvinte de que p .

Devemos fazer uma última observação acerca do princípio de credulidade. Ao defender que nossa crença em testemunhos deve-se a uma disposição inata e que a crença não dependa de qualquer inferência, Reid não exclui que a razão possa desempenhar algum papel na formação de crenças testemunhais em geral:

A natureza intencionou que deveríamos ser carregados nos braços de outros antes de podermos caminhar por nossas pernas; similarmente, a natureza intencionou que nossa crença deveria ser guiada pela autoridade e razão de outros antes dela poder ser guiada por nossa própria razão. (...) Mas por toda a vida

descobrimos que temos que tomar a luz do testemunho de empréstimo, quando conscientes de nossa falta de conhecimento temos de aprender algo pela razão de outros (REID, 1764, p. 121).

Quando crianças, temos pouco conhecimento (ou conhecimento algum) do mundo e da natureza humana, nesta fase o princípio de credulidade desempenha todo o papel em nossa formação de crenças testemunhais. No processo de amadurecimento descobrimos, por experiência, que alguns testemunhos são falsos, que certos tipos de testemunhos, em certos contextos tendem a ser falsos. Por outro lado, descobrimos, também por experiência, que certos tipos de testemunhos são em geral confiáveis. Destas experiências passadas aprendemos a discernir e a julgar (usar a razão) um caso *particular* de testemunhos. Isto faz de Reid um reducionista local³⁵? Seguramente não. Apesar de Reid considerar que *podemos* ter boas razões para acreditar em um testemunho particular ou rejeita-lo, mesmo em fase de maturidade dependeremos de testemunhos dos quais não possuímos qualquer razão para aceitar e, nestes casos, o princípio de credulidade continua atuando. Reid certamente pensa que apesar da razão poder aumentar a autoridade do testemunho em alguns casos ela não é *necessária* para isso³⁶: “a razão, mesmo na maturidade, frequentemente obtém ajuda do testemunho, assim como também confere ajuda ao testemunho e aumenta sua autoridade” (REID, 1764, p.121).

Isto tão pouco quebra a analogia entre o testemunho e a percepção (que é aquilo que estamos tentando estabelecer segundo os argumentos de Reid) - como nota Wolterstorff, a analogia com a percepção ainda se sustenta: aprendemos, pela experiência, situações onde a percepção não é confiável e rejeitamos o ‘testemunho de nossos sentidos’ nestas situações:

Parece-me que há poças d’água na estrada à frente; contudo, a experiência anterior produziu

³⁵ Como vimos na introdução o reducionismo local é a tese de que um ouvinte tem de ter razões para acreditar no testemunho particular

³⁶ Na configuração do debate que iremos propor Capítulo 2 isto significa que Reid admite a Tese da Possibilidade da Redução, mas nega a Tese da Necessidade da Redução. Ver Capítulo 2 desta dissertação para mais detalhes acerca dessas teses.

em mim a crença de que é assim que se parecem as estradas a meia distância em dias quentes de verão mesmo quando elas estão completamente secas. Então, eu não acredito no que “meus olhos dizem”. A crença produzida pela experiência inibe o trabalho normal da percepção (Wolterstorff, 2001, p. 182).

Tendo concluído, então, a exposição e defesa do princípio de credulidade passamos agora ao princípio de veracidade.

O princípio de veracidade

Como já mencionado, Reid afirma que temos, por meio do princípio da veracidade, uma tendência natural em dizer a verdade. Mas qual a razão que Reid nos dá para pensar isso? Mentir e enganar parece também fazer parte da natureza humana, então como, a despeito disso, podemos falar em tendência natural para dizer a verdade? Para Reid, no entanto, mentir é ir contra a nossa natureza. Transmitir nossos reais pensamentos é sempre uma tendência natural da mente, “isto não requer habilidade ou treinamento, nenhuma persuasão ou tentação; já ser verdadeiro requer apenas que nós nos rendemos ao impulso natural” (REID, 1764, p. 119). Já a mentira sempre requer, não apenas ir contra essa tendência natural, mas “mesmo o homem perverso nunca o faz sem alguma tentação” (Ibid.) e conclui:

Dizer a verdade é como comer, o que nosso apetite levar-nos-ia a fazer mesmo se não o faz por qualquer fim desejado tal como preservar a saúde; mas mentir é como tomar um medicamento que é amargo e que ninguém tomaria, exceto por algum fim que não poderia ser alcançado por outro meio (Ibid.).

O ponto chave nesta defesa de Reid é que existe uma assimetria entre dizer a verdade e mentir (WOLTERSTORFF, 2001 p. 174), essa assimetria encontra-se no fato de que, diferente da verdade, a mentira sempre visa um propósito³⁷.

³⁷ É claro que também pode ser o caso de alguém dizer a verdade tendo em vista algum propósito, entretanto, o que Reid quer nos dizer é que a mentira *sempre* visa um propósito, ou seja, ninguém mente se não for por um motivo. Já dizer a

Uma primeira objeção que se pode fazer a esse argumento é que as pessoas em geral dizem a verdade não por um princípio natural, mas por influência de regras morais ou restrições políticas. Reid, porém, antecipa esta objeção:

Homens podem ser induzidos a falar a verdade por considerações morais e políticas, então não há prova de uma força natural tal como mencionei. (Contra esta posição) eu respondo primeiro que considerações morais e políticas não entram em jogo até nós termos chagado aos anos de entendimento e reflexão; e nós sabemos, por experiência, que crianças constantemente dizem a verdade antes delas serem capazes de serem influenciadas por tais considerações. E, segundo, que quando somos influenciados por considerações morais e políticas, temos de estar conscientes dessa influência e capazes de percebê-la sob reflexão. Mas quando eu reflito sobre minhas ações mais atentamente eu não estou consciente de que, ao falar a verdade em situações cotidianas, eu sou influenciado por qualquer motivo moral ou político (Ibid.).

Virtudes ou regras morais, considera Reid, podem ser forças que influenciam a dizer a verdade quando ‘tentações para mentir’ estão presentes e, neste caso, não ocorreria de a pessoa dizer a verdade sem a ajuda de tais virtudes, mas quando não há tais tentações presentes essas ‘forças morais’ não são necessárias: dizemos a verdade por instinto - o que Reid está chamando por “princípio de veracidade”.

Temos agora de nos voltar uma segunda objeção ao princípio de veracidade. Reid nos diz que o princípio de veracidade é aquele pelo qual temos “uma propensão em dizer a verdade e usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos”. Ora, “dizer a verdade” e “dizer nossos reais pensamentos” - que pode ser entendido, em uma terminologia mais adequada como “dizer aquilo que se

verdade é natural, dizemos a verdade mesmo quando não temos algum interesse ou propósito em mente.

acredita” - são coisas diferentes. Van Cleve (2006) aponta para esta ambiguidade na interpretação do princípio de veracidade de Reid e sugere que o princípio tem essas duas interpretações:

Princípio de veracidade₁ (PV1): tende a ser o caso que se A diz p , então p .

Princípio de veracidade₂ (PV2): tende a ser o caso que se A diz p , então A acredita que p .

A questão que se coloca é saber qual delas Reid tem em mente. A sugestão de Van Cleve é de que o princípio correto é o princípio de veracidade₂ e, de fato, a maneira pela qual Reid defende o princípio sugere essa interpretação. Reid, como vimos, contrasta o tempo todo “dizer a verdade” com “dizer mentiras”. Quando alguém mente não esta dizendo uma falsidade em estrito senso, mas sim dizendo aquilo que acredita ser falso como se fosse verdade, ou seja, S esta mentindo acerca de p quando acredita que não- p e declara que p . Quando Reid considera a objeção da obrigação moral, por exemplo, o que está em causa é dizer aquilo que se acredita, como o oposto a dizer uma mentira. Essas considerações, portanto, indicam claramente que Reid tem em mente o princípio de veracidade₂.

Mas isso nos coloca frente a um problema. A intenção de Reid é que o princípio de veracidade combine com o já visto princípio de credulidade para que a operação de ambos, em casos de testemunhos, produza no ouvinte uma crença verdadeira (VAN CLEVE, 2006, p. 53) e esse não será o caso se o princípio correto for o PV2, porque não há nada, até aqui, que exclua a possibilidade de as pessoas terem tendência de serem sinceras, i.e., dizerem aquilo que elas acreditam e, no entanto, acreditarem em muitas coisas falsas, as pessoas podem ser sinceras, mas incompetentes quando as suas próprias crenças. Nas palavras de Wolterstorff:

Para uma abordagem epistemológica do testemunho Reid precisa de mais (...). A explicação completa da concepção de Reid do testemunho requer que o princípio da veracidade seja entendido não apenas como a disposição para dizer aquilo que se acredita, mas como uma disposição combinada com algum tipo de

tendência em fazer isto corretamente (WOLTERSTORFF, 2001, pp. 175-176).

A solução, proposta por Van Cleve, é a de que Reid, com o princípio de veracidade, tem em mente ambas as interpretações. Pelo princípio de veracidade devemos entender que quando A diz p tende a ser o caso que A acredita em p e tende a ser o caso que p . Note que Reid diz “O primeiro é uma propensidade para falar a verdade e usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos” (REID, 1764, p. 119 - o itálico é nosso), Reid pode ter usado “e” no sentido de uma conjunção, para dizer que o princípio tem ambas as interpretações ou pode ter usado “e” no sentido de explicação (VAN CLEVE, 2006, p. 52). Entretanto, o argumento de Reid de que expressar nossos reais pensamentos é uma tendência natural não sustenta a interpretação PV1 (i.e., o argumento: ‘se expressar os reais pensamentos é não requer um propósito, então expressar os reais pensamentos é uma tendência natural; expressar reais pensamentos não requer um propósito; logo; expressar reais pensamentos é uma tendência natural³⁸, não sustenta o princípio da veracidade). Mas é possível, utilizando elementos de sua própria epistemologia construir um argumento para defender que, de fato, o princípio de veracidade significa tanto PV1 quanto PV2 como veremos a seguir.

O elemento da epistemologia de Reid que iremos utilizar no argumento e o Princípio 7, dos primeiros princípios acerca das verdades contingentes apresentado por Reid nos *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Este princípio diz que aquilo que acreditamos - e que viemos a acreditar - por meio de nossas faculdades cognitivas naturais (percepção, memória, raciocínio) tendem a ser verdade. Em termos precisos:

Princípio 7: tende a ser o caso que se A acredita que p , então p ;

A combinação deste princípio com as interpretações PV1 e PV2, podemos formular um argumento que resolve a ambiguidade do princípio de veracidade (cf. VAN CLEVE, 2006):

³⁸ Apenas uma rápida reconstrução do argumento de Reid em favor do princípio da veracidade apresentado anteriormente. Não estamos considerando a plausibilidade das premissas.

Argumento em favor do princípio de veracidade

- P1: (PV2) tende a ser o caso que se A diz p , então A acredita que p ;
 P2: (Princípio 7) tende a ser o caso que se A acredita que p , então p ;
 C: logo (PV1) tende a ser o caso que se A diz p , então p .

Com isso fica estabelecido, segundo a concepção de Reid, que os princípios de veracidade e credulidade - combinados um com o outro - tendem a provocar uma crença verdadeira no ouvinte em casos de testemunho. São estas as forças naturais da mente que operam na formação de crenças testemunhais e faz com que formamos crença naquilo que nos testemunham de forma não-inferencial. Então, de acordo com Reid, o testemunho é uma fonte básica de crenças de forma análoga à percepção.

Se Reid está certo sobre a analogia, então a concepção comum do testemunho como fonte indireta de crenças, tal como na epistemologia reducionista de Hume, conforme apresentado na primeira parte deste capítulo, está errada. Não é inferencialmente que formamos e justificamos crenças testemunhais, mas devido a princípios de nossa constituição, tal como ocorre no caso da percepção. Duas objeções podem ser feitas contra este anti-reducionismo de Reid. Primeiro pode se objetar que ao descrever como formamos crenças testemunhais por meio de princípios de nossa constituição Reid nos dá apenas uma psicologia do testemunho, e não uma epistemologia do testemunho. Esta objeção pode funcionar ou não dependendo da meta-epistemologia que estivermos em mente (um naturalista, por exemplo, talvez se desse por convencido que a descrição de como funciona nossos processos de formação de crenças testemunhais bastaria para uma epistemologia do testemunho). Para Reid, a normatividade de sua posição também advém da meta-epistemologia que ele pressupõe: sua epistemologia esta embasada pelos Princípios do Senso Comum. Fazem parte destes princípios crenças que temos de tomar como garantidas no dia-a-dia, ou que pelo menos seria razoável tomássemos como garantidas, no sentido de ser absurdo se pressupormos sua falsidade³⁹. Crenças tais como

³⁹ Como por exemplo, faz Coady com seu *argumento da hipótese do erro massivo*, demonstrando que seria absurdo não pressupor que as pessoas geralmente dizem a verdade.

‘existe um mundo externo’, ‘existem outras pessoas neste mundo externo’ ou ‘eu existo’ seriam para Reid parte dos Princípios do Senso Comum. O Princípio 7, mencionado anteriormente, também é um princípio deste tipo. Nos *Essays* Reid menciona: “Eu preciso dizer que nós também temos de tomar por garantido fatos que todo homem sóbrio e racional aceita do testemunho de seus sentidos, de sua memória, e de *outras pessoas*” (REID, 1785, p. 21. O itálico é nosso). Então, de acordo com a visão epistemológica geral de Reid - característica por ser uma visão radicalmente anticética, por assim dizer, sua psicologia do testemunho se estende a uma epistemologia do testemunho⁴⁰.

Outra objeção mais séria, no entanto, que alguém poderia levantar é a de que ainda que o testemunho e a percepção sejam análogos em certo sentido há diferenças epistemicamente relevantes que tem de ser levadas em conta na avaliação do estatuto epistemológico do testemunho. Por exemplo, uma diferença reconhecida pelo próprio Reid, é que enquanto a “linguagem dos sentidos sempre nos diz a verdade” (podemos claro cometer erros e interpretar erroneamente os signos da natureza, mas “a natureza nunca mente”) as pessoas podem dizer falsidades sem que isso envolva erros de interpretação. Podemos entender muito bem a declaração de alguém e esta pessoa pode estar mentindo:

Homens às vezes nos conduzem a erros quando entendemos perfeitamente sua linguagem, por nos dizer mentiras. Mas a natureza nunca nos engana dessa forma; sua linguagem é sempre verdadeira, e somente quando é má interpretada é que nós caímos em erro (REID, 1764, p. 123).

Em termos claros, enquanto os signos da natureza “sempre nos dizem a verdade” os seres humanos apenas *tendem* a dizer a verdade, eles podem dizer falsidades, por erro e também pela intenção de enganar. Reid não nos dá uma resposta clara a este problema, porém, no capítulo 2, trataremos deste argumento - *chamamos argumento da possibilidade da mentira* - em particular.

⁴⁰ Para uma detalhada discussão dos Princípios do Senso Comum defendidos por Reid ver WOLTERSTORFF, 2001, Cap. IX.

Nosso intuito neste capítulo foi não apenas dar uma abordagem histórica de como a epistemologia tratou testemunho como fonte de justificação, mas também de mostrar como o debate contemporâneo se estabelece com bases nas ideias de Hume e Reid, seja no sentido negativo, seja no sentido positivo. Coady, por exemplo, tem como principal motivação em sua defesa do anti-reducionismo, a falha (ou assim por ele considerada) do projeto humeano de redução do testemunho a uma espécie de raciocínio indutivo. Como vimos, seus dois principais argumentos tentam demonstrar a *impossibilidade* de tal redução. Reid também oferece argumentos semelhantes, tentando demonstrar que não é pela experiência e por inferências feitas a partir dela que nós passamos a acreditar em testemunhos. Sua analogia entre o testemunho e a percepção pode ser considerada como um argumento a favor do *por que não é necessário* reduzir a justificação do testemunho a outras fontes de justificação. Destacamos “impossibilidade” e “por que não é necessário”, porque, como veremos, no capítulo a seguir tentaremos demonstrar que o debate contemporâneo entre reducionismo e anti-reducionismo ocorre em duas frentes. Em específico, os argumentos utilizados, tanto por reducionistas quanto por anti-reducionistas tentam estabelecer a verdade (ou a falsidade) de duas teses centrais: *A Tese da Necessidade da Redução*, que diz respeito às razões pelas quais o testemunho tem de ser redutível a outras fontes para gerar, indiretamente, justificação e a *Tese da Possibilidade da Redução*, que diz respeito a demonstrar que a redução da justificação testemunhal a outras fontes é possível. A proposta explicação de Hume de como nós, com base na experiência, formamos uma crença indutiva de que tipos de testemunho são confiáveis seria uma tentativa de demonstração da verdade da Tese da Possibilidade da Redução. Enquanto os argumentos de Coady, contra Hume, seriam uma tentativa de demonstração da falsidade desta mesma tese. A analogia entre percepção e testemunho feita por Reid, por sua vez, seria um tipo de argumento contra a Tese da Necessidade da redução. Ao nosso entender, essas duas teses estão na raiz do debate entre reducionistas e anti-reducionistas e, nosso trabalho neste capítulo parece conseguir mostrar que já no início da discussão, nas considerações de Hume e Reid sobre o problema, essas teses desempenham um papel central.

CAPÍTULO 2 - O TESTEMUNHO NA EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA

O debate na epistemologia contemporânea acerca do problema da justificação de crenças testemunhais ganha forma com a publicação de *Testimony: A Philosophical Study* de A.C. J Coady em 1992. Coady, desde seu ensaio de 1973 constrói sua visão anti-reducionista a partir do que ele considera a falha da tentativa de reduzir a justificação por testemunho a outras fontes de justificação⁴¹. Muito do que foi produzido em resposta a Coady e em defesa do reducionismo foram tentativas de demonstrar que outros tipos de redução que não à redução global seriam possíveis. Consideremos, por exemplo, à objeção de Elizabeth Fricker ao anti-reducionismo em “Against Gullibility”:

O alegado status do testemunho como uma fonte especial de conhecimento é destacado se esta (tese anti-reducionista) for conjugada com uma afirmação negativa - que podemos formular inicialmente assim: AN: não é em geral *possível* para um ouvinte obter confirmação independente que certa testemunha é confiável (FRICKER, 1994. p. 172. O itálico é nosso).

Tal afirmação de que não é (pelo menos geralmente) possível a um ouvinte ter evidências de que a testemunha é confiável em conjunto com o que Fricker chamou posteriormente de “Restrição de Senso Comum” - a ideia de que o testemunho é frequentemente uma fonte de justificação (FRICKER, 1995, p. 394. Ver também WEINER, 2003, p. 256) - fornece bases para um argumento transcendental a favor do anti-reducionismo⁴²:

Argumento transcendental em favor do anti-reducionismo

P1: A justificação de crenças testemunhais só é

⁴¹ Em particular, a partir do que ele considera falha do reducionismo global. Ver capítulo 1 (seção 1.1.2) desta dissertação, para os argumentos de Coady contra o reducionismo global.

⁴² Este argumento aparece em FRICKER (1994). Apresentado aqui com ligeira diferença com fins de adequação a terminologia adotada neste trabalho.

possível se o testemunho for uma fonte básica de justificação ou se for possível para o ouvinte obter razões positivas de que o testemunho é confiável;

P2: não é possível em geral para um ouvinte obter razões positivas de que o testemunho é confiável;

P3: (Restrição de Senso Comum) mas o testemunho frequentemente é fonte de justificação;

C: logo, o testemunho é uma fonte básica de justificação.

P2 corresponde ao que Fricker se refere como “afirmação negativa”, e é seu principal alvo em suas objeções contra o anti-reducionismo. Contra P2 Fricker argumenta que o anti-reducionismo (em especial seus argumentos são contra Coady) considera apenas uma única opção para que o ouvinte obtenha razões positivas de que testemunhos são confiáveis: por confirmação de várias instâncias de testemunhos verídicos que dariam base para uma crença indutiva de que testemunhos são geralmente confiáveis (ou seja, o que já apresentamos no capítulo anterior como o reducionismo global). No entanto, segundo Fricker há outras possibilidades para que um ouvinte consiga ter razões positivas acerca da confiabilidade da testemunha: é possível, segundo Fricker, que um ouvinte obtenha razões positivas para confiar em um testemunho *particular* - É possível uma *redução local*. Outros reducionistas como Shogenji (2000), por exemplo, defendem - contra P2 - que ainda que não seja geralmente possível para um ouvinte obter razões positivas de que testemunhos são confiáveis por confirmação direta da veracidade do testemunho é possível ter confirmações indiretas, tal como quando a testemunha diz que há um incêndio na prefeitura, mesmo que o ouvinte nunca vá até lá para ver o incêndio - obtendo assim uma confirmação direta da veracidade do relato - o ouvinte pode confirmar indiretamente, por exemplo, ao ver veículos do corpo de bombeiros seguindo em direção ao local. E isto daria bases para a formação de uma crença indutiva de que testemunhos são geralmente confiáveis tornando possível uma redução global⁴³.

Portanto, tanto reducionistas quanto anti-reducionistas estão de acordo que o testemunho é fonte de justificação, ou seja, ambos concordam com a Restrição de Senso Comum, mas isso nos conduz há

⁴³ Mais detalhes sobre a posição de Shogenji no Capítulo 3 (seção 3.1.2) dessa dissertação.

outra questão: por que então reducionistas insistem que é necessário reduzir a justificação do testemunho a outros tipos de evidência? Temos aqui uma nova linha de raciocínio - e uma nova classe de argumentos - acerca do problema: as razões ou motivações para reducionistas defenderem que é necessário reduzir a justificação por testemunho (ou razões e motivos para anti-reducionistas rejeitarem esta ideia). Fricker argumenta que a redução é necessária porque conferir justificação ao ouvinte sem que ele tenha razões para confiar seria sancionar um tipo de irresponsabilidade epistêmica ou, em suas palavras, que o anti-reducionismo é uma “carta branca epistêmica para a credulidade” (FRICKER, 1994, p. 143)⁴⁴. Audi, por sua vez, defende que por depender operacionalmente da percepção - para alguém receber um testemunho é preciso que perceba primeiro que alguém está testemunhando - a justificação testemunhal deve-se reduzir a percepção. Diz Audi: “a despeito da justificação perceptiva para acreditar que você declarou que p, eu não posso adquirir justificação para acreditar que p na base de seu testemunho” (AUDI 2002, p. 80). Do outro lado, anti-reducionistas argumentam que o testemunho é epistemicamente análogo à memória (DUMMETT 1994, FOLEY 2001), à percepção (GRAHAM 2006, GREEN, 2006) e, na pressuposição que a memória e a percepção sejam fontes básicas de justificação então o testemunho também é, analogamente, uma fonte básica.

Parece-nos claro, então, que o debate ocorre em duas frentes: uma diz respeito à necessidade da redução, a questão de saber *se e porque* o testemunho é inferior epistemicamente às outras fontes aceitas como básicas de justificação. Outra diz respeito a saber se é possível reduzir a justificação de crenças testemunhais a outras fontes. Desta forma ao invés de nos focarmos em argumentos a favor e argumentos contra a cada uma das duas posições, reducionismo e anti-reducionismo, de forma indistinta - tal como é comumente feito na literatura sobre o tema, optaremos, como estratégia argumentativa, trabalhar as duas questões em separado a fim de tornar mais claro o que está em causa no atual debate entre o reducionismo e anti-reducionismo.

Tomamos o reducionismo como ponto de partida, uma vez que a “visão recebida” da epistemologia tradicional é a de que a justificativa testemunhal é redutível. Tendo em mente a distinção de questões que

⁴⁴ Ver o *argumento contra a credulidade*, seção 2.3 logo adiante para detalhes acerca deste argumento.

fizemos anteriormente iremos formular o reducionismo como a conjunção de duas teses:

1. A mera asserção de uma testemunha T de que p não fornecesse qualquer justificativa para um ouvinte O acreditar em p .
2. É possível para O estar justificado em acreditar p com base no testemunho de T se, e somente se, O tiver razões positivas de que T é confiável.

Chamamos a tese 1 de Tese da Necessidade da Redução. Esta tese é simplesmente a ideia de que o testemunho é, por alguma razão epistemicamente relevante, inferior a outras fontes de justificação e que, por isso, para que alguém ganhe justificação testemunhal é *necessário* que o ouvinte esteja de posse de alguma evidência que justifique sua confiança no dado testemunho e assim a justificação da crença no testemunho é reduzida a esta evidência. A tese 2 - que iremos chamar de Tese da Possibilidade da Redução, por sua vez, assegura que é *possível* para um ouvinte ter alguma evidência de que o testemunho é confiável. Evidência qual estamos chamando de razões positivas de que o testemunho é confiável. “Razões positivas” deve ser entendida como uma crença justificada que o ouvinte tenha de que o testemunho é confiável⁴⁵.

Posto desta forma fica claro como se dá o embate entre reducionistas e anti-reducionistas: enquanto reducionistas defendem que ambas as teses - a Tese da Necessidade da Redução e a Tese da Possibilidade da Redução - são verdadeiras, anti-reducionistas negam a primeira tese, embora não necessariamente neguem a segunda. Coady, como vimos, nega a Tese da Possibilidade da Redução e, em conjunção com a Restrição de Senso Comum, isto o leva a concluir a falsidade da Tese da Necessidade da Redução e, portanto, a verdade do anti-reducionismo. Outros anti-reducionistas, no entanto, admitem que seja possível algum tipo de redução, porém defendem que isto não é

⁴⁵ FRICKER (1995) sugere uma formulação como esta - inclusive usando os termos “necessidade da redução” e “possibilidade da redução”. Acreditamos, porém, que ela não desenvolve a discussão colocando essas teses como centrais no debate tal como fazemos aqui. Em particular ela parece não se dar conta da implicação dessa configuração no embate reducionismo vs. anti-reducionismo, como ficará claro quando discutirmos sua posição em particular no Capítulo 3 (ver seção 3.2).

necessário⁴⁶. Outra posição acerca do estatuto epistemológico do testemunho é possível considerando outra combinação de valores de verdade para as duas teses: para alguém que considere a Tese da Necessidade da Redução verdadeira, mas negue a Tese da Possibilidade da Redução, o testemunho não seria fonte de justificação. Teríamos assim, o ceticismo sobre a justificação testemunhal: seria necessário para alguém estar justificado em acreditar em um testemunho reduzir a justificação deste de alguma forma, mas como isto não é possível (i.e., a negação da Tese da Possibilidade da Redução) o testemunho não pode fornecer qualquer tipo de justificação direta ou indireta. Tal posição cética é chamada de *puritanista* por Coady. Abaixo, apresentamos uma tabela com um resumo das posições de acordo com a aceitação ou não aceitação das duas teses:

Necessidade da Redução	Possibilidade da Redução	Teses/Posições
Verdadeira	Verdadeira	Reduccionismo
Falsa	Falsa	Anti-reduccionismo
Falsa	Verdadeira	Anti-reduccionismo
Verdadeira	Falsa	Puritanismo

Como já mencionado, a estratégia adotada será a de analisar cada uma das duas teses em separado e este capítulo será totalmente dedicado à Tese da Necessidade da Redução. Iremos nos concentrar em apresentar dois argumentos utilizados para sustentar esta tese e oferecer possíveis respostas a estes. No capítulo seguinte analisaremos os argumentos que tentam sustentar a Tese da Possibilidade da Redução. Para a discussão deste capítulo, assim como para a discussão do capítulo posterior, iremos tomar como pressuposto que a percepção, a memória e o raciocínio são fontes básicas de justificação. Restando saber, portanto, se é necessário reduzir o testemunho a estas fontes (questão que trabalharemos neste capítulo) e se é possível reduzir a justificação do testemunho a estas fontes ou à combinação destas fontes (questão que trabalharemos no Capítulo 3).

⁴⁶ Por exemplo, Reid, ao considerar que a razão pode aumentar a autoridade de um testemunho – ver Capítulo 1, seção 1.2.2, para mais detalhes acerca deste ponto.

2.1 - Argumentos comuns, meta-argumentos e argumentos substanciais em favor da Tese da Necessidade da Redução

Antes de adentrarmos nos *argumentos substanciais* em favor da tese da necessidade da redução, temos de considerar duas classes de argumentos que não serão abordados em pormenor neste trabalho. A primeira classe de argumentos, que chamamos aqui de “argumentos comuns” são aqueles que, na pressuposição de que a percepção, a memória e o raciocínio são fontes básicas de justificação, *não* são suficientes para sustentar a Tese da Necessidade da Redução. Um exemplo deste gênero de argumentos é *o argumento da revogabilidade* (PLANTINGA, 1993, AUDI, 2006), segundo este argumento, o testemunho não é uma fonte básica de justificação porque crenças perceptivas revogam crenças testemunhais. Se por exemplo, alguém diz a S que ‘o prédio ao lado está pegando fogo’ e S, posteriormente, vê que ‘o prédio ao lado *não* está pegando fogo’, então, a crença testemunhal de S seria revogada pela crença perceptiva – S deixaria de acreditar que ‘o prédio ao lado está pegando fogo’. No entanto, na pressuposição de que a percepção, a memória e o raciocínio são fontes básicas de justificação, este argumento não funciona. Pois, uma crença formada por qualquer fonte básica, por exemplo, a percepção, pode ser revogada por uma crença de outra fonte: S forma a crença perceptiva de que ‘o vestido de Naya é azul’, mas logo depois ele se *lembra* de que Naya está sob uma luz azul, que faz qualquer objeto branco parecer azul, então, sua primeira crença perceptiva de que ‘o vestido de Naya’ é azul é revogada por uma crença baseada na memória. Como ambas as fontes (a percepção e a memória) são consideradas básicas, o mero fato de que crenças de algumas fontes revoguem algumas crenças formadas por outras fontes, não é o suficiente para dizer que as últimas não são básicas. O testemunho também pode revogar crenças perceptivas. Por exemplo, nossa crença perceptiva de que ‘a Terra está parada’ é revogada pela crença testemunhal (provavelmente adquirida pelo testemunho de professores ou em livros de física) de que ‘a Terra está em movimento’ (supondo que nenhum de nós se distanciou o bastante da Terra para vê-la em movimento, ou fez algum outro tipo de observação que permita uma inferência para concluir isto). A segunda classe, a qual nós chamaremos de “meta-argumentos” em favor da Tese da Necessidade da redução, dependem de alguma concepção específica

acerca da natureza da justificação para funcionar. Por exemplo, Van Cleve (2006) defende que o testemunho não é uma fonte básica de justificação porque não é uma fonte *a priori* de justificação. Este gênero de argumento só funciona se for pressuposto uma concepção específica de justificação, a saber, a ideia de que fontes básicas de justificação são apenas fontes de justificação *a priori*. Ou seja, este gênero de argumento só funciona se estivermos pressupondo uma meta-teoria da justificação. Como neste trabalho, estamos pressupondo que a percepção, a memória e o raciocínio são fontes básicas de conhecimento e não estamos comprometidos com qualquer tese específica da justificação, os argumentos comuns e os meta-argumentos em favor da Tese da Necessidade da Redução serão deixados de lado.

Os argumentos que chamamos aqui de “argumentos substanciais”, por sua vez, não dependem de uma concepção específica de justificação e funcionam na pressuposição de que a percepção, a memória e o raciocínio são fontes básicas de justificação. A força desses argumentos está na sua capacidade de mostrar que a mera ‘ausência de razões contrárias’ no caso do testemunho (e apenas do testemunho) não é o bastante para que o ouvinte tenha justificativa para presumir que as Condições-V estão sendo preenchidas, sendo então necessário reduzir o testemunho a razões positivas de que as condições-V estão sendo preenchidas para que o ouvinte obtenha justificação. Por esta razão, apresentaremos dois argumentos substanciais em favor da Tese da Necessidade da Redução. Consideramos esses dois argumentos por serem os mais frequentes na literatura e os que motivaram as posições reducionistas mais influentes.

2.2 - Argumento da possibilidade da mentira

Uma motivação para o reducionista rejeitar o testemunho como uma fonte básica de justificação, é que a testemunha pode escolher expressar uma crença que ela não acredita ser verdadeira, em outras palavras, a testemunha pode mentir. O mesmo não ocorre em relação a outras fontes normalmente aceites como básicas tornando o testemunho distinto de alguma forma relevante destas. Faulkner argumenta que “O fato de que é apresentado como verdade vir de outra pessoa é uma característica distintiva do testemunho (...) esta característica faz com que o testemunho seja epistemicamente distinto” (FAULKNER 2000, p. 585). Audi também aponta para essa característica distintiva do

testemunho com relação a outras fontes básicas:

A testemunha tem de, em algum sentido, apesar de não necessariamente por escolha consciente, escolher o que irá declarar, e ao fazer pode mentir, ou, de certa forma, enganar (...). Não há, para outras fontes básicas, analogia comparável a tal representação voluntária de informação (AUDI, 2006, p. 40).

Segundo esses autores, portanto, há pelo menos uma diferença entre o testemunho e as demais fontes básicas de justificação que conferiria ao primeiro um estatuto epistemológico inferior e, portanto, um razão a favor da Tese da Necessidade da Redução.

Para simplificar a discussão iremos restringir o âmbito de *outras fontes* apenas à *percepção*. A tese aqui é a seguinte: dado que o testemunho vem de uma pessoa (e não de um objeto ou do ambiente), ele é fundamentalmente distinto da percepção, no sentido de que, no caso do testemunho a testemunha pode mentir deliberadamente e no caso da percepção o ambiente não pode. Duas considerações são necessárias para tornar este ponto claro. Primeiramente, não se trata do mero fato de que o testemunho pode ser enganador, pois o mesmo pode ocorrer no caso da percepção, por exemplo, quando alguém sofre uma alucinação. No entanto, se alguém falha em formar uma crença perceptiva verdadeira - como no caso da alucinação - pode-se afirmar que houve uma falha no processo da formação da crença, ou seja, a percepção não funcionou corretamente. O mesmo não se pode dizer sobre o testemunho no caso da mentira. Em casos de mentira a comunicação entre T e O funciona corretamente e, ainda assim, o ouvinte formaria uma crença falsa.

Acerca deste ponto, argumenta-se que pelo menos dois requisitos tem de ser cumpridos para que uma testemunha seja uma fonte confiável de crenças: competência e sinceridade, i.e., as condições-V do testemunho (FAULKNER 2000, LACKEY, 2006). Quando formamos uma crença testemunhal falsa isto se dá porque um dos requisitos não está sendo cumprido⁴⁷. A testemunha pode acreditar falsamente na

⁴⁷ Evidentemente, ainda que as condições-V do testemunho estiverem sendo

proposição expressa, ou seja, ela é incompetente acerca da crença em questão ou a testemunha decidiu não dizer a verdade para o ouvinte e, portanto, está sendo insincera. Pode-se dizer, com isto, que alucinações, no caso da percepção, são análogas a casos de testemunho onde a testemunha é incompetente. Mas insinceridade envolve a *intenção* de mentir ou enganar. Não há paralelos neste caso na formação de crenças perceptivas. Adicionalmente a ‘ausência de razões contrárias’, no caso da percepção, é um indicativo de que a percepção é uma fonte de crenças provavelmente verdadeiras em tal e tal situação. Mas o que dizer no caso do testemunho? ‘ausência de razões contrárias’ é suficiente para presumirmos que a testemunha esta sendo sincera em tal e tal situação? Para o reducionista a resposta é ‘não’, por isso, faz-se necessário ter razões positivas de que a testemunha é confiável quanto ao relato.

Segundo, presumivelmente há regularidades causais contrafactuais⁴⁸ na formação de crenças perceptivas, no sentido que um agente cognitivo não formaria a crença perceptiva de que p quando não fosse o caso que p (supondo que o processo de percepção estivesse funcionando corretamente) o mesmo não ocorre no caso do testemunho. No testemunho a testemunha *escolhe* expressar uma crença que ela acredita ser verdadeira ou não. No primeiro caso parece haver regularidade contrafactual entre o sistema perceptivo e o ambiente, no segundo não há tais regularidades (GRAHAM, 2003, p. 6). Lembramos da diferença que Reid aponta entre a “linguagem dos sentidos” e a “linguagem do testemunho” - enquanto as pessoas podem resistir sua tendência natural em dizer a verdade e mentir a “natureza nunca mente”. Enquanto a percepção parece ser governada por leis mecânicas de causalidade o testemunho envolve claramente a *agência* daquele que expressa a crença, a *intenção* da testemunha determina aquilo que será expresso.

cumpridas, isto não significa que a crença formada será necessariamente verdadeira, mas sim que ela será provavelmente verdadeira - o que, em nossa discussão, basta para a justificação.

⁴⁸ Estamos considerando causalidade em termos de contrafactuais. Segundo Hume, há causalidade contrafactual nos seguintes termos: um evento C é causa de um evento E, se caso C não tivesse ocorrido E também não teria ocorrido (cf. HUME, 1972, seção VII, § 60).

Se há tal diferença entre o testemunho e a percepção, ainda falta, ao reducionista, dar mais um passo para que isto se constitua em uma razão a favor da necessidade da redução. Como vimos a agência é uma característica distintiva do testemunho em relação a outras fontes básicas de justificação - em especial em relação à percepção - agora temos de compreender porque esta característica é epistemicamente relevante a fim de que seja preciso outras crenças para dar suporte a justificação da crença testemunhal.

Uma forma de fazê-lo é considerar que a razão pela qual nós confiamos na percepção é porque esta é governada por regularidades contrafactuais. Se nossa confiança na percepção deve-se à regularidade contrafactual que rege a formação de crenças perceptivas o mesmo não pode ser dito acerca do testemunho. Dado que o testemunho não possui essa característica, uma vez que envolve a agência, não estamos, portanto, justificados a acreditar em testemunhos da mesma maneira pela qual estamos no caso da percepção (GRAHAM, 2003, p. 7). A pedra de toque deste argumento é a *previsibilidade*: uma vez que a percepção é contrafactualmente regular é previsível que esta (a percepção), em condições normais, tende a produzir crenças provavelmente verdadeiras. Por outro lado, o testemunho, por não ser contrafactualmente regular (dado o envolvimento da agência), não é previsível - não temos bases para prever que a testemunha em condições normais ira escolher expressar uma crença provavelmente verdadeira. Lackey parece corroborar este ponto:

Quando minhas faculdades perceptuais e racionais me levam ao erro epistêmico, elas não intencionam fazer isso. Por isso, falhas no caso do testemunho são muito mais *imprevisíveis* que falhas em casos não-testemunhais (LACKEY, 2006, p. 176. Itálico do original).

Com isto o *argumento da possibilidade da mentira* pode ser assim formulado:

Argumento da possibilidade da mentira

P1: A percepção funciona de forma contrafactualmente regular;

P2: se a percepção funciona de forma contrafactualmente regular,

então é previsível que em situações normais a percepção tende a gerar crenças provavelmente verdadeiras;

P2: então é previsível que em situações normais a percepção tende a gerar crenças provavelmente verdadeiras;

P3: se podemos prever que, em situações normais, a percepção tende a gerar crenças provavelmente verdadeiras, então (na ausência de razões contrárias) estamos justificados em acreditar com base na percepção em situações normais;

P4: então (na ausência de razões contrárias), estamos justificados em acreditar com base na percepção em situações normais;

P5: o testemunho não funciona de forma contrafactualmente regular (uma vez que envolve agência);

P6: se o testemunho não funciona de forma contrafactualmente regular, então não podemos prever que o testemunho em situações normais tende a gerar crenças provavelmente verdadeiras;

P7: então não podemos prever que em situações normais o testemunho tende a gerar crenças provavelmente verdadeiras;

P8: se não podemos prever que o testemunho em condições normais tende a gerar crenças provavelmente verdadeiras, então *não* estamos justificados em acreditar (na ausência de razões contrárias) com base no testemunho em situações normais;

P9: então, não estamos justificados em acreditar (na ausência de razões contrárias) com base no testemunho em situações normais.

C: logo, estamos justificados em acreditar com base na percepção (na ausência de razões contrárias) em situações normais e *não* estamos justificados em acreditar com base no testemunho (na ausência de razões contrárias) em situações normais.

Esta linha de raciocínio compromete-se com pelo menos dois pressupostos: (i) A agência é característica exclusiva do testemunho, não há paralelos no caso da percepção e (ii) A agência é incompatível com regularidades contrafactuais, ou seja, aquilo que faz com haja previsibilidade no caso da percepção é a regularidade contrafactual, como no testemunho não há, segundo o defensor deste argumento, regularidades contrafactuais, então não há previsibilidade, portanto não há justificativa para acreditar somente com base na ausência de razões contrárias⁴⁹. No que se segue iremos analisar estas duas pressuposições,

⁴⁹ Este argumento retira implicações de uma tese metafísica acerca do livre-arbítrio, nomeadamente, o libertismo que defende que ações humanas são não-

tentaremos demonstrar que (i) é falsa, pois há casos em que a agência pode estar envolvida na formação de crenças perceptivas e que (ii) não é plausível, pois se for o caso que a agência não é compatível com regularidades contrafactuais, então o reducionismo também não se sustenta, portanto um reducionista não admitiria (ii).

2.2.1 - Resposta ao argumento da possibilidade da mentira

Green (2006) apresenta objeções contra (i). Primeiro, nem toda instância de testemunho envolve agência. Considere o caso em que simples informações são requisitadas. Por exemplo, quando alguém pergunta o nome de outra pessoa. Neste caso parece que a resposta, a declaração, é automática sem qualquer tipo de deliberação por parte da testemunha. Em casos de testemunhos assim parece que não há agência envolvida. Segundo, há casos de crenças formadas a partir da percepção onde a agência humana está envolvida. Um clássico exemplo da literatura epistemológica contemporânea é o caso dos celeiros de fachada (GOLDMAN, 1976): Henry está dirigindo por uma estrada de onde pode observar, no campo, vários celeiros. No entanto, apenas um destes celeiros é real - os demais são falsos celeiros. Suponhamos que Henry, diante de um destes *falsos* celeiros, forme a crença de que há ali um celeiro⁵⁰. Esta será uma crença perceptiva falsa análoga há uma

determinadas, i.e., seres humanos são livres. Como a questão do determinismo e livre-arbítrio constitui-se em um problema a parte o argumento admite duas leituras. Em um sentido forte assume-se que o libertismo é verdadeiro e, portanto a Tese da Necessidade da Redução é verdadeira por conta desta diferença metafísica entre o testemunho e outras fontes de justificação. Em um sentido fraco considera-se apenas que o libertismo pode ser verdadeiro (e neste caso a Tese da Necessidade da Redução pode ser verdadeira) e, por este motivo, é preferível reduzir a justificação testemunhal. (cf. GRAHAM 2003, p. 7).

⁵⁰ O caso dos celeiros de fachada é usado tipicamente para ilustrar o Problema de Gettier, uma situação na qual alguém forma uma crença verdadeira justificada mas não consideráramos conhecimento. No exemplo original Henry, diante de um celeiro *real* forma a crença verdadeira e justificada de que ali há um celeiro, no entanto parece difícil sustentar que Henry sabe que há ali um celeiro dado que foi apenas por acaso que ele parou diante do celeiro real e que ele seria incapaz de distingui-lo de um celeiro de fachada. Estamos usando aqui o exemplo com uma ligeira modificação para ilustrar como se pode formar uma crença perceptiva falsa em virtude da agência ou intenção de outra pessoa.

crença testemunhal falsa formada em um caso de mentira, pois neste caso, houve a intenção ou agência por parte de outra pessoa interferindo no processo de formação de crença. O celeiro falso foi produzido por alguém com a intenção de enganar assim como, no caso da mentira, alguém expressa uma crença falsa com a mesma intenção. Objetos falsos são análogos a mentiras. Desta forma, crenças perceptivas também são, por assim dizer, vulneráveis a intenções de outras pessoas. Portanto, a afirmação de que apenas a formação de crenças testemunhais envolve agência tal como assevera (i) não se sustenta. Pode-se no máximo, afirmar que, no caso do testemunho, é mais frequente e mais fácil que o envolvimento da agência conduza a formação de uma crença falsa, mas isto é um fato contingente acerca do testemunho. É possível um mundo onde as pessoas carecem da habilidade de mentir e objetos falsos são comuns e, assim como não é óbvio afirmar que, nestes mundos possíveis, o estatuto justificacional da percepção seria outro, também não é óbvio que, na suposição de que são mais frequentes casos envolvendo mentira em testemunhos no mundo atual, o estatuto justificacional do testemunho, em virtude disto, tem de ser outro.

O segundo pressuposto subjacente ao argumento da possibilidade da mentira diz respeito a possível ausência de regularidades na formação de crenças testemunhais, uma vez que estas são influenciadas pela agência não sendo, portanto, regulares contrafactualmente como no caso da percepção (ou que pelo menos, dado os contra exemplos acima, a agência é mais frequente em casos de testemunho do que em casos de percepção). Note que este pressuposto é importante para o defensor deste argumento a favor da necessidade da redução porque é ele que torna a agência, como uma característica do testemunho, epistemicamente relevante na avaliação da justificação. No entanto, esta consideração é altamente implausível e gera consequências desastrosas também para o reducionismo. De que as pessoas são livres não se segue que suas ações são imprevisíveis ou que não sejam regulares. O comportamento humano pode ser contrafactualmente regular mesmo supondo que seres humanos são livres para agirem.

Quando nos dirigimos ao supermercado, por exemplo, consideramos que os funcionários do supermercado, apesar de serem livres, agirão de forma regular: que eles abrirão o supermercado hoje e que estarão lá trabalhando, etc. Não iríamos ao supermercado se não pressupormos essa regularidade no comportamento do ser humano. Só

agirmos no mundo, com relação a outras pessoas, porque consideramos (*prevemos*) que os outros agirão de tal e tal forma. Prevemos certas regularidades no comportamento humano – mesmo julgando que estes são livres. Portanto, é razoável dizer que a agência é presumivelmente compatível com regularidades contrafactuais. Para nossos objetivos, contudo, não é preciso argumentar que a agência é *de fato* compatível com regularidades contrafactuais (este é um tópico de interesse da metafísica do livre-arbítrio). Tudo que precisamos, para fins de argumentação, é que a agência *possa*, plausivelmente, ser compatível com regularidades contrafactuais. Uma vez que essa possibilidade é plausível, temos bases para afirmar: ou a livre agência é compatível com regularidades contrafactuais ou ela não é. Se não for, então tanto o anti-reducionismo quanto o reducionismo não se sustentam. Se for, então tanto o anti-reducionismo quanto o reducionismo se sustentam. Desta forma o reducionista não pode usar o argumento da possibilidade da mentira contra o anti-reducionismo (i.e., em favor da Tese da Necessidade da Redução) porque isso comprometeria sua própria posição. Na discussão apresentada abaixo iremos ver como isto funciona

Para entendermos como essa posição (de que a agência é incompatível com regularidades contrafactuais) também atinge o reducionismo temos de compreender melhor o que esta em causa. O que o reducionista tenta estabelecer com este argumento é que o testemunho é *epistemicamente neutro*. Uma afirmação é epistemicamente neutra se ela não fornece base epistêmica para S crer justificadamente nela, a menos que S também saiba a conexão entre a afirmação e a verdade daquilo que é afirmado (Ibid.). Por exemplo, uma placa de trânsito com um símbolo indicando estrada escorregadia é epistemicamente neutra para alguém que desconhece que tal símbolo é usado para indicar este tipo de estrada. Alguém só poderia crer justificadamente, com base numa placa destas, que a estrada à frente é escorregadia se soubesse que este símbolo é usado regularmente para indicar este fato. Quando o reducionista argumenta em favor da Tese da Necessidade da Redução, ele tenta demonstrar que o testemunho é epistemicamente neutro e, por isto, é preciso ter razões positivas para acreditar que o testemunho está, em alguma medida, em conexão com a verdade da proposição por ele expressado. Desta forma, podemos definir a neutralidade epistêmica como se segue:

F é epistemicamente neutro com respeito a G para algum sujeito S se S não sabe que F está conectado a G mesmo que Fs e Gs sejam regularmente conectados. Uma vez que S conheça a conexão S pode usar F como base ou razão para acreditar em G (GRAHAM, 2003, p. 26).

Agora, supondo que aquilo que as pessoas dizem não seja contrafactualmente regular, isto conferiria ao testemunho o estatuto de neutralidade epistêmica? Pelo contrário, o testemunho precisa ser contrafactualmente regular para ser epistemicamente neutro. Se não for o caso do testemunho ser contrafactualmente regular segue-se que ele é *epistemicamente falho (bankrupt)* ao invés de neutro. Uma afirmação é epistemicamente falha, por sua vez, quando ela não fornecesse base epistêmica para S acreditar nela mesmo se S tiver justificativa para acreditar que afirmações deste tipo *ocorreram* em correlação com a verdade da proposição por ela expressa. A definição de falência epistêmica é a seguinte:

F é epistemicamente falho com respeito a G para um sujeito S se não há conexão regular ou confiável entre F e G mesmo se S estiver consciente que muitos Fs e Gs ocorram em conjunção; S nunca pode usar F como uma base epistêmica para acreditar em G; S não pode crer justificadamente na base de um F que há um G. (GRAHAM, 2003, p. 26).

Eis um exemplo de falência epistêmica: considere um dado normal de seis faces não-viciado. Ao lançar o dado, um jogador não poderia prever de forma justificada qual valor irá cair. Mas suponha que, por acaso em, digamos, cem jogadas caiu 2 na rolagem do dado. E em cada vez o jogador previu corretamente o resultado. Ainda assim ele não teria justificativa alguma para prever que cairá 2 em lances futuros (assim como também não teve justificativa em qualquer um dos lances anteriores), pois as repetições de resultado foram meramente lances de sorte e isto não confere qualquer base epistêmica para previsões futuras.

Se agência não for compatível com regularidades contrafactuais, qualquer instância de testemunho será como um lance de dados: ninguém terá justificativa para acreditar não importa a base indutiva que tenha, pois tudo o que isto diz é que instâncias de testemunhos passados foram verídicas, mas como testemunhos não são regulares, não há como

ter justificativa para crer em uma dada instância particular de testemunho. A não-regularidade contrafactual do testemunho acarreta que este é epistemicamente falho. Nesta perspectiva, portanto, mesmo o reducionismo cai, pois não é possível ter justificação para uma crença testemunhal mesmo se houver alguma justificativa prévia que há certa correlação de testemunhos com a realidade. Para sumarizar, o argumento:

P1: Ou a agência é compatível com regularidades contrafactuais ou a agência não é compatível com regularidades contrafactuais;

P2: se a agência for compatível com regularidade contrafactuais então, tanto o anti-reducionismo quando o reducionismo são compatíveis com a agência (ou seja, a agência não compromete nem o reducionismo, nem o anti-reducionismo);

P3: se a agência for incompatível com regularidades contrafactuais então tanto o anti-reducionismo quanto o reducionismo são incompatíveis com a agência; (ou seja, se a agência for incompatível com regularidades contrafactuais o testemunho é epistemicamente falho – como demonstrado acima e neste caso o testemunho não é fonte de justificação nem segundo o anti-reducionismo, nem segundo o reducionismo);

C: logo, ou o tanto o anti-reducionismo quanto o reducionismo são compatíveis com a agência ou tanto o anti-reducionismo quanto o reducionismo são incompatíveis com a agência.

A conclusão é de que o argumento da possibilidade da mentira, tal como aqui exposto, se levado a sério nos conduz ao ceticismo acerca da justificação testemunhal, um preço que reducionistas também não estão dispostos a pagar. Em específico, se o testemunho é epistemicamente falho isto acarreta na falsidade da Tese da Possibilidade de Redução - lembrando que esta tese é formulada em termos de uma bicondicional: é possível para um ouvinte O ter justificativa para acreditar em p com base no testemunho de T se, e somente se, O tiver razões positivas de que o testemunho é confiável. Se o testemunho é epistemicamente falho, então, a primeira proposição da bicondicional (a de que ‘é possível para um ouvinte O ter justificativa para acreditar em p com base no testemunho de T ’) é falsa - pois se o testemunho é epistemicamente falho nunca, por definição, alguém poderia estar justificado em acreditar em p com base no testemunho de T , o que torna toda a bicondicional falsa e, portanto, falsa a Tese da

possibilidade da redução.

Dada a implausibilidade do pressuposto (ii) e a falsidade do pressuposto (i) - tal como tentamos demonstrar - subjacentes ao *argumento da possibilidade da mentira*, concluímos que este argumento não é sólido e, portanto, não sustenta a Tese da Necessidade da Redução.

2.3 Argumento contra a credulidade

Elizabeth Fricker, em “Against Gullibility” (1994), argumenta que ao dispensar o ouvinte de monitorar sinais de confiabilidade da testemunha o anti-reducionismo é compatível com a formação de crenças testemunhais de forma crédula. “Formar um crença de maneira crédula” aqui deve significar formar uma crença de maneira tal que a crença seja injustificada (veja abaixo) e, uma vez que o anti-reducionismo é uma proposta norma de justificação para formação de crenças testemunhais, demonstrar que tal normal é compatível com a formação de crenças injustificadas acarretaria na falsidade da norma. Para Fricker, a única maneira de evitar a credulidade é reduzindo a justificação, portanto a redução do testemunho é necessária para evitar a credulidade. Antes de discutirmos o argumento de Fricker, no entanto, devemos primeiro entender como a credulidade denota uma propriedade epistemicamente não desejada, assim como caracterizar a noção de “monitoramento” (em particular em que sentido ‘monitorar sinais de confiabilidade’ significa reduzir a justificação testemunhal). Depois, num segundo momento, iremos expor as razões de Fricker para pensar que o anti-reducionismo é compatível com a formação de crenças testemunhais de forma crédula.

Goldberg & Henderson (2006), ao objetarem o argumento contra a credulidade de Fricker, oferecem algumas interpretações do conceito de credulidade no qual este contaria como uma característica epistemicamente indesejável. Utilizaremos aqui estas definições como se seguem:

C₁: S é crédulo₁ se, e somente se, tem um grau máximo de confiança em testemunhos.

Uma maneira de entender a credulidade₁ é pensar em um *continuum* onde em um dos extremos temos o total ceticismo acerca de testemunhos, alguém que nunca acredita no que as outras pessoas dizem. No lado oposto, teríamos então, alguém que sempre acredita naquilo que as pessoas dizem. Tal pessoa seria crédulo₁.

C₂: S é crédulo₂ se, e somente se, tem disposição, de em certas circunstâncias, a adquirir um grande número de crenças testemunhais não confiáveis.

Podemos entender a credulidade₂ em um sentido forte ou em um sentido fraco. Num sentido forte, seriam muitas as circunstâncias em que o ouvinte teria disposição para acreditar em testemunho não confiáveis e, num sentido fraco, as circunstâncias em questão seriam menores - tais como aquelas envolvendo assuntos complexos para o ouvinte ou em face de enganadores habilidosos.

C₃: S é crédulo₃ se, e somente se, há circunstâncias nas quais S ignora (ou ignoraria) boas razões para não confiar em uma testemunha.

Assim como no caso da credulidade₂, a credulidade₃ também pode ser entendida em dois sentidos, dependendo das circunstâncias em que ela ignoraria boas razões para não confiar em uma testemunha.

Agora se consideramos o fato de que há, em certos contextos, muitas instâncias de testemunhos não confiáveis, seja porque há situações onde a testemunha tem a intenção de enganar, ou porque em muitos casos a testemunha ao testemunhar comete um erro honesto, i.e., a testemunha é incompetente, então qualquer ouvinte que apresente um destes tipos de credulidade poderia adquirir, nestes contextos, um grande número de crenças testemunhais falsas e é neste sentido, portanto, que credulidade denota uma propriedade epistemicamente não desejável.

Passamos agora à segunda parte da questão: por que Fricker pensa que o anti-reducionismo é compatível com a credulidade assim definida? Quando ela afirma que o anti-reducionismo é “carta branca epistêmica para a credulidade” (FRICKER, 1994, p. 143) ela quer dizer, com isto, que em uma circunstância particular onde um ouvinte apresentando um (ou mais) dos tipos de credulidade acima estaria

justificado em acreditar, segundo o anti-reducionismo, na testemunha onde na verdade ele não estaria justificado por apresentar algum tipo de credulidade. A principal razão de Fricker ao defender este ponto de vista é porque ela acredita que é necessário ao ouvinte monitorar sinais de confiabilidade da testemunha para evitar um dos tipos de credulidade epistemicamente não desejáveis, e que o anti-reducionismo é incompatível com o monitoramento:

A noção de (anti-reducionismo) parece somente fazer sentido quando é interpretada como dando ao ouvinte justificação para acreditar sem engajamento numa atividade epistêmica; quando não há requerimento para estar alerta para razões contrárias (Ibid.).

E, mais adiante, ela acrescenta “Em uma abordagem reducionista, mas não em uma abordagem (anti-reducionista), o ouvinte sempre tem de estar monitorando criticamente a testemunha” (Ibid.). Portanto, temos aqui duas teses. A primeira é que o anti-reducionismo é incompatível com a ideia de monitoramento e a segunda é que o anti-reducionismo, dado a verdade da primeira tese, permite a formação crédula de crenças testemunhais. Como é fácil notar, a noção de monitoramento aqui é importante para a defesa de seu argumento, no entanto, não é claro o que Fricker quer dizer com este termo. Em seu ensaio de 1994, Fricker afirma que monitorar sinais de confiabilidade é ter uma “sensitividade contrafactual” (Ibid., p. 154) a possíveis indícios contra a confiabilidade da testemunha. Uma formulação mais precisa do que isto quer dizer pode ser como se segue:

S está monitorando a confiabilidade de T quando ao testemunho de que p se em uma situação onde houvesse um indício contrário à confiabilidade de T quanto à p, S estaria consciente deste indício.

O problema com esta definição é que, como veremos abaixo, não é nada óbvio que a tese anti-reducionista seja incompatível como um requerimento de monitoramento. Goldberg & Henderson (GOLDBERG, HENDERSON, 2006) argumentam que é possível uma tese anti-reducionista com um requerimento de monitoramento. Aqui, no entanto, argumentaremos adiante, que não é só possível que o anti-reducionismo seja compatível com o monitoramento, assim definido, mas que o anti-

reducionismo pressupõe este tipo monitoramento.

Porém, ao responder Goldberg & Henderson em um artigo posterior, Fricker reconstrói sua caracterização de monitoramento para algo mais forte:

É apropriado destacar que o anti-reducionismo sem requerimento de monitorar, é aquele que o ouvinte não tem qualquer *crença ocorrente* (...) que revogue a confiabilidade (da testemunha) (FRICKER, 2006, p. 621 – o itálico é nosso).

Ora, entendemos que ‘estar consciente’ de possíveis indícios contra a confiabilidade da testemunha é diferente de ter uma crença ocorrente de que não há indícios contra a confiabilidade da testemunha (ou, em outras palavras, ter uma crença ocorrente de que a testemunha não é inconfiável) que seria equivalente a ter uma crença de que a testemunha está sendo confiável e, portanto, significa ter uma razão positiva de que a testemunha é confiável. Talvez seja necessário um esclarecimento acerca deste ponto. Defendemos que (i) ter uma crença ocorrente de que a testemunha não é inconfiável é equivalente (ii) ter uma crença ocorrente de que a testemunha é confiável, e, portanto (iii) ter uma crença ocorrente de que a testemunha não é inconfiável é ter uma razão positiva de que a testemunha é confiável. O ponto é facilmente demonstrável considerando que (i) é uma proposição $\neg p$ que logicamente equivalente a p , ou seja, (i) é equivalente a (ii). Nesta formulação o anti-reducionismo seria, de fato, incompatível com o monitoramento, dado que aquilo que define o anti-reducionismo e o distingue do reducionismo é a não-necessidade do ouvinte ter razões positivas acerca da confiabilidade da testemunha para ganhar justificação. Mas afirmar que o anti-reducionismo é incompatível com ter razões positivas é demasiado forte. Um anti-reducionista não se compromete que um a ideia de que um ouvinte nunca pode ter razões positivas para confiar em um testemunho. É plenamente admissível que alguém, em certas ocasiões, tenha razões positivas para acreditar num dado testemunho. Tudo que o anti-reducionista afirma é que não é *necessário* que o ouvinte precise de qualquer razão positiva para acreditar em uma testemunha em situações normais. Assim, a melhor maneira de formular o ponto, é dizer que, ao dispensar o ouvinte de ter razões positivas, o anti-reducionismo sanciona a credulidade. Resta

saber, contudo, se, por dispensar razões positivas por parte do ouvinte, o anti-reducionismo de fato sanciona a credulidade em alguns casos de formação de crenças testemunhais.

Dado as considerações acima, podemos notar que há duas formas de entendermos o argumento contra a credulidade. Num primeiro sentido, por ser incompatível com o requerimento de monitoramento (no sentido de ter uma sensibilidade contrafactual a indícios contrários à confiabilidade), o anti-reducionismo é compatível com a aquisição de crenças testemunhais de forma crédula e, num segundo sentido, ao dispensar o ouvinte de ter razões positivas em favor da confiabilidade da testemunha, o anti-reducionismo permite que em certas ocasiões alguém possa adquirir uma crença testemunhal de forma crédula (deste ponto em diante, sempre que falarmos em “monitoramento” estaremos nos referindo ao primeiro sentido. Usaremos “ter razões positivas” para segunda interpretação de monitoramento dada por Fricker). Tendo estas distinções em mente dois argumentos contra a credulidade podem ser formulados:

Argumento contra a credulidade 1

P1₁: Se o anti-reducionismo é incompatível com monitoramento, então ele sanciona formação de crenças testemunhais onde o ouvinte apresenta um tipo de credulidade epistemicamente não desejável;

P2₁: o anti-reducionismo é incompatível com o monitoramento;

C₁: logo, o anti-reducionismo sanciona formação de crenças testemunhais onde o ouvinte apresenta um tipo de credulidade epistemicamente não desejável.

Argumento contra a credulidade 2

P1₂: Se o anti-reducionismo dispensa razões positivas que assegurem a confiabilidade da testemunha, então ele sanciona formação de crenças testemunhais onde o ouvinte apresenta um tipo de credulidade epistemicamente não desejável;

P2₂: o anti-reducionismo dispensa razões positivas que assegurem a confiabilidade da testemunha;

C₂: logo, o anti-reducionismo sanciona formação de crenças testemunhais onde o ouvinte apresenta um tipo de credulidade

epistemicamente não desejável.

Primeiramente, uma vez que as premissas $P1_1$ e $P1_2$ não são óbvias - não é claro que se o anti-reducionismo dispensar razões positivas ou se for incompatível com o monitoramento, segue-se daí que o anti-reducionismo sancione uma forma epistemicamente não desejável de credulidade - vamos tentar entender quais as possíveis razões de Fricker para sustentá-las. Para isso, iremos lançar mão de uma pequena história. Imagine uma situação na qual três amigos - Samanta, Junior e Fernando - viajam para uma cidade desconhecida, onde vão passar o feriado. A cidade têm vários pontos turísticos que os amigos pretendem visitar, mas não há guias turísticos oficiais (que possam ser identificados de alguma forma), portanto, para se deslocarem corretamente de um ponto a outro os três terão de confiar no testemunho de desconhecidos. Agora suponhamos que cada um dos amigos exiba um tipo de credulidade epistemicamente não-desejável: Samanta é crédula₁, ela desconhece a maldade humana e sempre acredita em tudo que lhe dizem; Junior é crédulo₂, por ser ingênuo, ele tem uma disposição em acreditar em pessoas não confiáveis; e Fernando é crédulo₃, ele tem o vício epistêmico de ignorar indícios contrários à confiabilidade das pessoas. Também vamos considerar, a princípio, que todos não monitoram sinais de confiabilidade dos testemunhos que recebem. Durante sua estadia na cidade eles pedem informações a várias pessoas para encontrarem os lugares que querem visitar. Em muitas dessas ocasiões às testemunhas são confiáveis, vamos chamar essas ocasiões de O. Em outras as testemunhas podem não ser confiáveis - e há indícios de que elas podem não ser confiáveis, chamamos essas ocasiões de O*. Nas ocasiões O* os três ouvintes possivelmente formariam um grande número crenças testemunhais falsas (seja por que a testemunha teve intenção de enganar, seja porque a testemunha era incompetente no assunto): Samanta acreditaria em tudo que lhe dissesse, Junior teria uma disposição a aceitar estes testemunhos (embora, por se tratar de uma disposição isso nem sempre ocorreria) e Fernando acreditaria simplesmente por ignorar as razões para não fazê-lo.

O ponto de Fricker contra o anti-reducionismo está nessas ocasiões O*: nestes casos, as testemunhas seriam não confiáveis e haveria sinais de que elas não o são, portanto haveria indícios contra a confiabilidade destas testemunhas. Mas, por conta dos tipos de

credulidade que cada um dos ouvintes apresenta, eles acreditariam nestes testemunhos. Então, dados os motivos, é seguro afirmar que os ouvintes não estariam justificados em acreditar nos testemunhos em O*. Mas o anti-reducionismo, segundo Fricker, consideraria que os ouvintes estariam justificados em acreditar nos testemunhos nas ocasiões O* porque (i) o anti-reducionismo dispensa o ouvinte de ter razões positivas de que o testemunho é confiável e (ii) o anti-reducionismo é incompatível com um requerimento para monitoramento. Desta forma, intuitivamente diríamos que Samanta, Fernando e Junior, não estariam justificados em testemunhos nas ocasiões O*, mas, segundo o anti-reducionismo, eles estariam.

Devemos entender, contudo, porque requerer razões positivas ou requerer monitoramento evitariam a credulidade nas ocasiões O* (evitariam a credulidade no sentido de não conferir justificação aos ouvintes por serem crédulos nas ocasiões O*). Razões positivas aqui não podem ser no sentido de ter uma crença justificada prévia (e independente do testemunho) de que a testemunha é confiável. Porque se for este o caso, o requerimento de ter razões positivas é insuficiente para evitar os tipos de credulidade C_1 - C_3 . Consideremos novamente o caso de nossos três amigos em visita a uma cidade estranha. Suponhamos que os três tenham uma crença justificada de que uma testemunha T é confiável com relação a localidades de pontos turísticos: vários testemunhos desta mesma testemunha foram confirmados por nossos ouvintes no dia anterior, por exemplo. No entanto, no dia seguinte T está dopado devido à ingestão de algum tipo de droga, seu relato apresenta algumas inconsistências e, portanto, há indícios de que T pode não ser confiável nesta ocasião. Porém, os três amigos crédulos acreditariam devido à credulidade por eles apresentadas frente a esse testemunho. Se assim for, tiver uma razão positiva no sentido de ter uma crença justificada de que uma dada testemunha T é confiável quanto a um tipo de relato, é compatível com a formação de crenças testemunhais onde os ouvintes apresentam algum tipo de credulidade epistemicamente não desejável. Mas essa interpretação de razões positivas não é caridosa à posição de Fricker. Esse exemplo, no máximo, colocaria um problema também para o reducionismo global, porque o tipo de razões positivas que o reducionismo global exige é uma crença justificada independente de testemunhos de que o testemunho (ou tipo de testemunha) é confiável. Fricker defende um reducionismo local,

e fica claro na sua definição do reducionismo local (como vimos na Introdução) que o ouvinte tem de ter razões positivas de que o testemunho particular é confiável quanto a um relato particular em *uma situação particular*. Desta forma, ainda que os três amigos crédulos tenham uma crença justificada de que a testemunha em questão é confiável, eles não têm uma crença justificada de que a testemunha está sendo confiável nessa *ocasião particular*. Parece-nos então, que aquilo que Fricker exige para que o ouvinte ganhe justificação testemunhal, é observar sinais de confiabilidade e, com isto, formar uma crença - ter uma crença ocorrente - de que a testemunha está sendo confiável na ocasião particular quanto ao relato particular. Neste sentido de “razões positivas” seriam evitados C_1 - C_3 : Pode se dizer que C_1 é incompatível com esse tipo de engajamento epistêmico, alguém que primeiro forme uma crença de que a testemunha está sendo confiável não pode ser um crédulo¹. Também parece ser incompatível com a credulidade₃, pois o ouvinte que estiver ignorando os sinais de inconfiabilidade não cumpriria o requisito de formar uma crença de que a testemunha é confiável. E quanto à credulidade₂ seria evitada porque, mesmo que o ouvinte tenha uma disposição para acreditar em testemunhos não confiáveis, cumprir o requisito de formar uma crença de que a testemunha é confiável inibiria essa disposição. Portanto seriam estas as razões que sustentaram a premissa $P1_2$: Se o anti-reducionismo dispensa razões positivas (por parte do ouvinte) que assegurem a confiabilidade da testemunha, então ele sanciona formação de crenças testemunhais onde o ouvinte apresenta um tipo de credulidade epistemicamente não desejável.

Em relação a $P1_1$: ‘Se o anti-reducionismo é incompatível com monitoramento, então ele sanciona formação de crenças testemunhais onde o ouvinte apresenta um tipo de credulidade epistemicamente não desejável’, como o monitoramento evitaria as credulidades C_1 - C_3 ? Voltemos a nossa definição de monitoramento no sentido de sensibilidade contrafactual a indícios contrários à confiabilidade:

S está monitorando a confiabilidade de T quando ao testemunho de que p se em uma situação onde houvesse um indício contrário à confiabilidade de T quanto à p, S estaria consciente deste indício.

Nesta definição o requerimento de monitoramento, a primeira

vista, seria insuficiente para barrar qualquer um dos tipos epistemicamente não desejáveis de credulidade. Consideremos, em primeiro lugar, a credulidade₃. Um ouvinte com esse tipo de credulidade tem o vício epistêmico de ignorar indícios contrários, mesmo que consciente dos possíveis indícios. Parece então, que um crédulo₃ acreditaria (injustificadamente) no testemunho. Portanto o monitoramento é compatível com a credulidade₃. O mesmo pode ser dito quanto à credulidade₂: alguém com disposição a acreditar em um testemunho inconfiável ainda teria esta disposição mesmo estando consciente dos indícios contrários. A única forma epistemicamente não desejável de credulidade que o monitoramento barraria, então, seria a credulidade₁, se considerarmos que a noção de alguém monitorando por sinais de confiabilidade em uma testemunha é inconsistente com a noção de alguém que sempre acredita no que os outros dizem. Goldberg & Henderson ao defender que o anti-reducionismo pode ser combinado com monitoramento defendem este ponto de vista: “Um sujeito não é (crédulo₁) se ele monitora a confiabilidade, pois, poderia ser argumentado que monitorar é inconsistente com ter um alto grau de confiança” (GOLDBERG, HENDERSON, 2006, p. 64). No entanto, não é claro que há inconsistência entre monitorar e “ter um alto grau de confiança”, alguém pode ter um alto grau de confiança como padrão, no sentido de sempre confiar nos outros, e ainda assim monitorar sinais de confiabilidade. Talvez, se possa dizer que seria *incoerente*, mais que *inconsistente*, que alguém que sempre confia no que os outros dizem monitore sinais de confiabilidade. Do mesmo modo, parece ser *incoerente* que alguém que tenha o vício epistêmico de ignorar indícios contrários à confiabilidade monitore sinais de confiabilidade. Então, neste caso, o monitoramento parece barrar a credulidade₁. Entretanto, dado essas considerações, parece ser preciso tornar a noção de monitoramento um pouco mais forte: não se trata apenas de estar consciente ou alerta a possíveis indícios contrários, mas se houver indícios contrários dos quais o ouvinte estivesse consciente, então ele não confiaria na testemunha por levar em conta o indício. Com isso, evitamos também a credulidade₂: alguém com disposição a acreditar em testemunhos inconfiáveis ao monitorar e se tornar consciente dos indícios contrários inibiria sua disposição, ao levar em conta os indícios contrários, e não confiaria na testemunha. Isto também evitaria a credulidade₃: alguém que ignora indícios contrários não estaria monitorando nesse sentido mais forte de monitoramento. Posto desta forma, requerer

monitoramento por parte do ouvinte evitara as credulidades C_1 - C_3 .

No que se segue, iremos analisar a solidez de ambos os argumentos, nosso objetivo é demonstrar que a premissa P_{2_1} do *argumento contra a credulidade 1* é implausível argumentando que, ao contrário do que Fricker pensa, não é óbvio que há incompatibilidade entre a tese anti-reducionista e um requerimento de monitoramento. Pelo contrário, tentaremos demonstrar que o anti-reducionismo pressupõe o monitoramento. Quando ao *argumento contra a credulidade 2*, pretendemos objetar a premissa P_{1_2} : aceitando a antecedente da condicional, i.e., que a tese anti-reducionista dispensa razões positivas por parte do ouvinte para acreditar justificadamente em um testemunho, mas negando a consequente - que, com isto, o anti-reducionismo sanciona a formação de crenças testemunhais em ocasiões onde o ouvinte apresenta algum tipo de credulidade epistemicamente não desejável. Desta forma, pretendemos demonstrar que ambos os argumentos contra a credulidade não são sólidos.

2.3.1 – Resposta ao argumento contra a credulidade

Resposta ao argumento contra a credulidade 2

Começando pelo *argumento contra a credulidade 2*. Pretendemos demonstrar que em ocasiões O^* , onde o ouvinte não tem razões positivas para confiar na testemunha e apresenta um tipo de credulidade epistemicamente não desejável, o ouvinte, nesta ocasião, não estaria justificado, segundo o anti-reducionismo, em acreditar no testemunho. Se obtivermos sucesso, demonstraremos, então, que o anti-reducionismo dispensa o ouvinte de ter razões positivas por parte do ouvinte que assegurem a confiabilidade da testemunha e *não* sanciona um tipo epistemicamente não desejável de credulidade, negando, com isto, a premissa P_{1_2} do argumento.

Ao formular a tese anti-reducionista, Fricker ignora (ou interpreta mal) a cláusula “ausência de razões contrárias” e o papel que esta cláusula desempenha na justificação testemunhal. Ao formularmos precisamente o que está cláusula significa e como ela funciona como norma epistêmica para a justificação segundo o anti-reducionismo,

ficará claro como ela evita que em ocasiões O*, onde o ouvinte apresenta um ou mais tipos de credulidade epistemicamente não desejáveis, que estes ouvintes ganhem justificação.

A cláusula ‘ausência de razões contrárias’ significa, em termos técnicos, ausências de derrotadores. Um derrotador é qualquer proposição D que *derrote* a confiabilidade da testemunha. Por exemplo, ao receber o testemunho que *p* de certa testemunha T o qual O acredita ser um mentiroso compulsivo, a proposição “T é um mentiroso compulsivo”, acreditada por O, derrota a confiabilidade de T quanto ao testemunho de que *p*, e esta ‘razão contrária’ revoga a justificativa de O acreditar em *p* com base no testemunho de T. O que precisa ser acrescentado, a fim de demonstrar que o anti-reducionismo não sancionaria em ocasiões O* algum tipo de credulidade epistemicamente não desejável, é a distinção entre derrotadores doxásticos e normativos. Jennifer Lackey (1999, 2001, 2003) apresenta essa distinção de derrotadores na discussão sobre o testemunho: Um derrotador é uma proposição D no qual S acredita e que indica que a crença de S que *p* ou é falsa ou formada ou mantida de maneira não-confiável (LACKEY, 1999, p. 474). Este primeiro tipo de derrotador é o que chamamos de derrotador doxástico. Fricker tem em mente apenas este tipo de derrotador quando ela formula seu argumento contra a credulidade, no entanto, há derrotadores que também são normativos, um derrotador normativo é:

(...) é uma proposição D que S está justificado em acreditar, e que indica que a crença de S que *p* é falsa, formada ou mantida de maneira não-confiável. Derrotadores neste sentido funcionam em virtude de serem proposições que S *deveria acreditar* dado a evidência disponível a S (Ibid., p. 476).

A diferença entre o derrotador doxástico e o derrotador normativo é que o primeiro é uma proposição que já se encontra no sistema de crenças de S, enquanto o segundo é uma proposição que S *deveria crer* (independe de crer ou não) dado as evidências disponíveis a ele. Por exemplo, ao receber o testemunho de T, S nota que T parece está dopado e seu relato parece ser incoerente. Há, aqui, uma evidência de que ‘T pode não estar sendo confiável quanto ao seu relato no momento’

que S *deveria* acreditar. A existência deste derrotador revoga a justificação de S em acreditar no testemunho de T *independente* de S acreditar no derrotador ou não.

Em ocasiões O*, as testemunhas podem ser inconfiáveis, e *há* evidências de que podem não estar sendo confiáveis, no entanto, devido há um tipo de credulidade epistemicamente não desejável, um ouvinte crédulo₁₋₃ não levaria em conta essa evidência. Um credulo₁ sempre confia nas pessoas (tendo ou não evidências a favor ou contra isso), um crédulo₂ tem disposição a aceitar testemunhos inconfiáveis, mesmo se houver evidências contrárias. E um credulo₃ ignoraria qualquer evidência contrária. As credulidades C₁-C₃, de fato, impediriam que os ouvintes tivessem um derrotador doxástico contra a confiabilidade de uma testemunha. Mas o simples fato de haver evidências contrárias à confiabilidade das testemunhas nas ocasiões O* revoga a justificação da crença nestas testemunhas, porque há um *derrotador normativo* que fere a cláusula de “ausência de razões contrárias” do princípio anti-reducionista. Então, supondo ocasiões O*, onde os ouvintes não têm razões positivas em favor da confiabilidade da testemunha e apresentam algum tipo de credulidade epistemicamente não desejável, que evita que eles levem em conta as evidências disponíveis contra a confiabilidade das testemunhas, nestas ocasiões, o anti-reducionismo *não* autorizaria a justificação e com isso, não sancionaria a formação justificada da crença. Isto mostra que não é o caso que se o anti-reducionismo dispensa razões positivas (por parte do ouvinte) que assegurem a confiabilidade da testemunha, então ele sanciona formação de crenças testemunhais onde o ouvinte apresenta um tipo de credulidade epistemicamente não desejável. A premissa P1₂ é falsa, logo o *argumento contra a credulidade 2* não é sólido.

Resposta ao argumento contra a credulidade 1

Agora iremos considerar o argumento contra a credulidade 1. Devemos observar, em primeiro lugar, que uma vez que nas ocasiões O* há derrotadores, e devido à cláusula de ‘ausência de razões contrárias’ incluir derrotadores normativos o monitoramento parece ser dispensável. Como conclui Goldberg & Henderson em seu ensaio:

Considerando que se houver quaisquer

derrotadores relevantes (...), então, mesmo a luz do (anti-reduccionismo), o ouvinte não teria justificção para aceitar o testemunho tendo ele monitorado ou não a confiabilidade da testemunha (...). A justificção de um ouvinte O para aceitar um testemunho é compatível com sua falha em monitorar a confiabilidade (GOLDBERG; HENDERSON, 2006, pp. 607-608).

O que Goldberg & Henderson têm em mente é que quando não há derrotadores (doxásticos ou normativos), à luz do anti-reduccionismo, o ouvinte estaria justificado em acreditar num dado testemunho, por outro lado, se houver derrotadores normativos, nos quais o ouvinte deveria levar em conta, tendo monitorado ou não, o anti-reduccionismo *não* conferiria justificção. Então se perguntam “qual a necessidade de monitorar?” (Ibid.). A conclusão de Goldberg & Henderson é de que o monitoramento não é condição nem necessária, nem suficiente para evitar a credulidade.

Acreditamos que essa conclusão, no entanto, é demasiada forte. Nossa resposta ao *argumento contra a credulidade 1* é que, de fato, é necessário algum monitoramento para que o ouvinte se torne consciente de possíveis derrotadores, mas, diferente de Goldberg & Henderson e Fricker, acreditamos que o anti-reduccionismo já pressupõe em sua formulação original tal requerimento. Afinal, qual seria o sentido de uma cláusula “ausência de razões contrárias” que inclui derrotadores normativos, derrotadores que são definidos em termos de evidências *disponíveis* ao ouvinte que ele deveria levar em conta, se não estivesse pressuposto que o ouvinte estivesse alerta ou exibindo “uma sensibilidade contrafactual” a estas evidências? Se o anti-reduccionismo fosse incompatível com tal requerimento de monitoramento então, ele estaria exigindo, com cláusula ‘ausência de ausência de razões contrárias’, uma norma que os ouvintes nunca poderiam cumprir: (i) estar consciente a possíveis derrotadores disponíveis ao ouvinte é incompatível com o anti-reduccionismo (i.e., o anti-reduccionismo é incompatível com monitoramento) e (ii) o anti-reduccionismo para conferir justificção exige que não exista derrotadores disponíveis ao ouvinte (dos quais os ouvintes possam estar conscientes) que revogam a confiabilidade da testemunha. Isto não faria sentido ao algum. Ao nosso entendimento, uma cláusula ‘ausência de razões contrárias’ que incluía

derrotadores normativos só faz sentido se for pressuposto que o ouvinte possa estar consciente desses derrotadores caso eles existirem (se eles formam a crença ou não com base nesses derrotadores é outra história, o ponto é que eles *deveriam* formar a crença com base neles dado as evidências disponíveis). Se estivermos corretos em nossa análise temos, então, suporte para a seguinte premissa: se o anti-reduccionismo exige a ausência de derrotadores normativos para conferir justificação, então ele pressupõe o monitoramento por parte do ouvinte. Isso nos dá o ponto de partida para o *modus ponens* abaixo que demonstra a implausibilidade da premissa P2₁:

P1: se o anti-reduccionismo exige a ausência de derrotadores normativos para conferir justificação, então o anti-reduccionismo pressupõe o monitoramento por parte do ouvinte.

P2: o anti-reduccionismo exige a ausência de derrotadores normativos para conferir justificação;

C: logo, o anti-reduccionismo pressupõe o monitoramento por parte do ouvinte.

De fato, é característico dos defensores do anti-reduccionismo admitirem que os ouvintes estejam em condições de exibirem esse tipo de sensibilidade contrafactual a derrotadores. Coady, por exemplo, diz:

O que acontece caracteristicamente na recepção do testemunho é que a audiência opera um tipo de mecanismo de aprendizagem o qual tem certas capacidades críticas. O mecanismo pode ser pensado como parcialmente inato e parcialmente modificado pela experiência, especialmente no que tange as capacidades críticas. É útil convocar o modelo de mecanismo aqui, uma vez que a recepção do testemunho é normalmente irreflexiva, mas não acrítica (...) nós podemos simplesmente reconhecer que sinais padrões de engano, confusão, ou erro não estão presentes. Esse reconhecimento incorpora nosso conhecimento da competência da testemunha, das circunstâncias que envolvem sua declaração, da sua honestidade, da consistência das partes de seu testemunho, e sua relação com o que outros disseram ou não disseram sobre o assunto

(COADY, 1992, p. 47).

Nossa conclusão, portanto, é que o *argumento contra a credulidade 1*, assim como o *argumento contra a credulidade 2*, não é sólido. Portanto, ambos os argumentos não dão suporte a Tese da Necessidade da Redução.

Neste capítulo tentamos formular uma nova configuração do embate reducionismo vs. anti-reducionismo que acreditamos consistir em uma disputa em torno das teses da Necessidade e da Possibilidade da Redução. Também apresentamos dois argumentos frequentes na literatura em favor da Tese da Necessidade. Porém, na literatura acerca do tema também é possível encontrar argumentos *contra* a necessidade da redução. Os argumentos de Reid expostos no Capítulo 1 em favor de uma analogia entre o testemunho e a percepção, por exemplo, podem ser considerados argumentos deste gênero. Alguns defensores contemporâneos de argumentos contra a Tese da Necessidade da Redução incluem Christopher Green (2006) e Peter Graham (2006), ambos defendem analogias entre o testemunho e outras fontes básicas; e Tyler Burge (1993) que oferece uma interessante justificativa *a priori* do anti-reducionismo, sua tese é de que uma vez que (i) podemos presumir que em seres dotados de sofisticação cognitiva a percepção, o raciocínio e a memória (fontes básicas de conhecimento) tendem a gerar crenças justificadas e (ii) a compreensão de uma afirmação inteligível apresentada como verdade (i.e., um testemunho) indica que a fonte é *prima facie* uma fonte dotada de sofisticação cognitiva e que o conteúdo da afirmação foi *prima facie* gerado e preservado por uma fonte básica de conhecimento; então (iii) na ausência de razões contrárias, estamos *prima facie* justificados por (i) e (ii) em aceitar uma afirmação apresentada como verdade.

Os argumentos apresentados nesse capítulo, como deve ter ficado claro, são argumentos reducionistas, uma vez que tentam demonstrar a inferioridade epistêmica do testemunho em relação às outras fontes de justificação, no capítulo seguinte analisaremos tentativas de demonstrar como é possível reduzir a justificação testemunhal a outras fontes de justificação e as dificuldades enfrentadas por essas demonstrações; tais dificuldades, a serem apresentadas, são argumentos anti-reducionistas, uma vez que tentam demonstrar que a redução não é possível.

CAPÍTULO 3 - REDUACIONISMO GLOBAL E LOCAL

Neste capítulo iremos examinar algumas dificuldades enfrentadas pela Tese da Possibilidade da Redução. Em particular iremos analisar as dificuldades enfrentadas por duas propostas de redução encontradas na literatura, o *reduccionismo global* e o *reduccionismo local*. A relação entre estas duas propostas com a Tese da Possibilidade da Redução é a seguinte: A Tese da Possibilidade da Redução afirma *que* é possível para um ouvinte O ter justificativa para acreditar em um testemunho T, somente se O tiver razões positivas prévias de que T é confiável. O reduccionismo global e local são explicações de *como* isto é possível. Portanto, se os reduccionismos global e local falharem em suas explicações a Tese da Possibilidade da Redução será presumivelmente falsa⁵¹.

Uma importante consideração a ser feita antes de entrarmos na discussão é a de que uma falha na tentativa de explicar a redução não ocorre apenas quando essa redução é impossível de todo, mesmo um anti-reducionista concordaria que em alguns casos um ouvinte poderia ter uma boa base indutiva, por exemplo, para acreditar justificadamente em alguns tipos de testemunho tal como defenderia um reducionista global. Mas reducionistas em sua maioria também estão comprometidos com a Restrição de Senso Comum. Matthew Wainer (2003) apresenta uma formulação dessa restrição - Wainer a chama de “Restrição Não-Cética”:

Se não estivermos na maioria dos casos justificados em aceitar a palavra dos outros nós saberíamos muito pouco. Para evitar isto, uma explicação do testemunho tem de estar de acordo com uma restrição não-cética (...): o testemunho frequentemente fornece justificação a pessoas para crenças que elas não podem confirmar em primeira mão, incluindo crenças sobre o passado

⁵¹ Evidentemente o reduccionismo global e local não são as únicas alternativas de redução, mas as mais influentes na literatura. Outras posições reducionistas podem ser encontradas em LYONS (1997) e FAULKNER (2000); LACKEY (2006) apresenta uma versão híbrida com uma proposta menos exigente de redução.

(próximo ou distante), crenças sobre lugares que elas nunca visitaram e crenças sobre a ciência, *inter alias* (p. 256).

Desta forma a redução falha também se ela não explicar como muitas pessoas ganham justificação para acreditar em muitos testemunhos. Isto pode ocorrer quando a exigência para obter razões positivas (às quais a justificação será reduzida) demandar mais do que um agente cognitivo normal conseguira cumprir. Por exemplo, uma pessoa normal não poderia confirmar a veracidade de vários relatos sobre física quântica a fim de ter uma boa base indutiva que contaria como um conjunto de razões positivas para acreditar no testemunho de cientistas. Graham diz que “mesmo se a redução for possível, o requerimento demandaria muito, a redução hiper-intelectualiza a justificação testemunhal” (2006, p. 100). Portanto, uma epistemologia reducionista do testemunho deve não apenas explicar como é possível reduzir a justificação a outras evidências que não a própria declaração da testemunha, mas também garantir que seja possível de forma razoável que indivíduos cognitivamente comuns obtenham tal justificação.

Nas seções seguintes iremos apresentar alguns dos principais argumentos contra a Tese da Possibilidade da Redução, argumentos que mostram dificuldades para o reducionismo global e reducionismo local. Alguns deles já foram considerados em outros pontos desta dissertação (em particular no Capítulo 1 quando tratamos do reducionismo humeano), mas neste capítulo iremos analisar mais precisamente como estes argumentos afetam a Tese da Possibilidade da Redução e também consideraremos possíveis respostas reducionistas às objeções.

3.1 - Reduacionismo Global

O Reduacionismo Global remonta a Hume. Durante a discussão sobre o reducionismo humeano vimos que Hume defende que nossa crença em testemunhos tem origem na experiência passada, por encontrarmos uma constante conjunção entre relatos e os fatos relatados. Desta forma, por hábito, formamos a crença indutiva de que testemunhos são geralmente confiáveis. Reduacionistas globais inspirados nessa ideia defendem que para que um ouvinte esteja justificado em acreditar num testemunho ele (o ouvinte) precisa ter

confirmando, ou seja, encontrado uma constante conjunção entre testemunhos e os fatos, e, com isto, ter uma crença indutiva justificada de que testemunhos são geralmente confiáveis:

Reduccionismo Global: S está justificado em acreditar em p com base no testemunho de T se, e somente se, S tiver razões positivas independentes de testemunhos que assegurem que testemunhos são geralmente confiáveis (ou que o tipo de testemunho em questão é geralmente confiável).

Nos termos da Tese da Possibilidade da Redução o Reduccionismo Global é a tese de como a redução é possível: é possível reduzir a justificação de crenças testemunhais a uma crença indutiva conforme o seguinte modelo:

1. T testifica a O que p ;
2. no passado o testemunho de T mostrou-se confiável (através de muitas confirmações da veracidade dos relatos de T);
3. então O tem justificativa para acreditar que T é confiável,
4. então O tem justificativa para acreditar em p .

Uma vez tendo confirmado certo número de testemunhos um ouvinte estaria apto a formar uma crença indutiva justificada mais geral acerca de testemunhos, nomeadamente, a crença de que ‘testemunhos são geralmente confiáveis’ e a justificação de crenças testemunhais se reduziria a esta crença indutiva.

Apesar de inspirado no reduccionismo humeano o reduccionismo global não precisa se comprometer com a ideia de que a razão pela qual acreditamos em testemunhos deve-se à experiência passada. Essa ideia tem a ver com a psicologia do testemunho ou ao por que damos crédito à palavra dos outros. De maneira que o reducionista global pode, a princípio, aceitar uma concepção como a de Reid acerca da psicologia do testemunho, i.e., a concepção de que temos uma tendência natural para acreditar em testemunhos, mas não estender essa concepção psicológica a uma epistemologia do testemunho. Neste caso, diria o reducionista, mesmo que tenhamos uma tendência natural em acreditar, isto não basta para estarmos justificados em acreditar.

Coady parece misturar a questão epistemológica com a psicológica em sua leitura de Hume ao apresentar objeções que apesar de serem plausíveis do ponto de vista psicológico não ameaçam a concepção epistemológica do reducionismo global (isto ficará mais claro a baixo quando tratarmos da *hipótese do erro massivo*). Outras objeções, no entanto, apresentam dificuldades mais sérias ao reducionismo global: *o argumento da pouca base empírica* e a *objeção do testemunho em fase infantil*. Trataremos de cada um desses problemas a seguir.

3.1.1 - Hipótese do Erro Massivo

No capítulo 1 apresentamos o *argumento da hipótese do erro massivo* contra o reducionismo humeano. Como foi dito, tal como entendido por Coady, a posição de Hume é equivalente ao aqui trabalhado reducionismo global. Portanto, o argumento oferecido contra Hume também conta como uma objeção ao tipo de reducionismo sob discussão nesta sessão. Com efeito, iremos voltar ao argumento central de Coady contra o reducionismo e estudaremos possíveis respostas a este.

O argumento de Coady (o argumento foi apresentado no capítulo 1, seção 1.1.2) é retirado de um experimento mental onde imaginamos uma comunidade de marcianos cujos relatos acerca de coisas distantes, i.e., coisas além da vista, são falsos. Em tal comunidade, diz Coady, a prática de testemunhar não existiria por quatro fortes razões:

... qualquer marciano teria quatro razões poderosas para não confiar no que os outros dizem a ele: (i) ele descobriria que seus relatos são falsos sempre que ele checasse pessoalmente, (ii) ele descobriria que a confiança em relatos constantemente o deixaria perdido, (iii) ele notaria que ele mesmo não é confiável no que diz aos outros (...), (iv) outros frequentemente dariam relatos caoticamente divergentes sobre assuntos além de sua verificação. É muito difícil imaginar a atividade de relatar qualquer coisa com este cenário dos marcianos, porque certamente não haveria confiança em relatos dos outros (...). Sem confiança em declarações dos outros a

comunidade marciana não poderia racionalmente manter a prática de relatar (COADY, 1992, pp. 86-87).

O propósito do experimento mental, é claro, não é a de que toda a instância de testemunho neste cenário é falsa. A ideia é que se uma grande parte dos testemunhos for falsa isso seria o suficiente para um ouvinte julgar que cada testemunho em tal comunidade provavelmente será falso e, com isso, ouvintes em geral deixariam de acreditar em testemunhos e, conseqüentemente, testemunhas deixariam de testemunhar.

Como a hipótese do erro massivo afeta a possibilidade de uma redução global? Para Coady, uma vez que segundo o reducionismo nós descobrimos pela experiência que testemunhos são confiáveis, seria possível que nós descobríssemos que testemunhos *não são* confiáveis. Por outro lado, A hipótese do erro massivo tenta mostrar que tal cenário, onde testemunhos não são confiáveis, não existe. Pois, se não fossem confiáveis não haveria quem acreditasse e, conseqüentemente, não haveria quem testemunhasse. Então, a hipótese de que descobrimos pela experiência que testemunhos são confiáveis implica em uma impossibilidade - a de que testemunhos seriam não confiáveis. Desta forma o reducionismo global seria falso.

Mas a posição de Coady tem sérias dificuldades, Peter Graham (2000) argumenta que há três pressupostos problemáticos no argumento. O primeiro é o *pressuposto da descoberta*, segundo o qual os ouvintes iriam descobrir que os relatos feitos pelas testemunhas são falsos e que as testemunhas posteriormente iriam descobrir que os ouvintes não estão dispostos a aceitar seus relatos. O segundo é o *pressuposto da racionalidade*, de acordo com o qual uma vez que os ouvintes adquirissem evidências de que testemunhos são mais provavelmente falsos eles deixariam de acreditar em testemunhos e uma vez que as testemunhas percebessem que ouvintes não estariam dispostos a acreditar em seus relatos elas deixariam de relatar. Por fim, o terceiro pressuposto, o *pressuposto da veracidade*, é de que a prática de testemunhar depende, para a sua existência, de que as pessoas relatem a verdade. Graham contesta os três pressupostos. Porém, antes de nos voltarmos para suas objeções, será útil nos lembrarmos de que o argumento de Coady pretende estabelecer que a prática do testemunho

seja *necessariamente* confiável, uma vez que o argumento tem como objetivo original demonstrar que a posição de Hume (de que é pela experiência que descobrimos que testemunhos têm conexão com os fatos) implica na *possibilidade* de termos descoberto que há testemunhos sem uma (frequente) conexão com os fatos. O que Graham tenta demonstrar, ao contestar os três pressupostos subjacentes ao argumento, é que Coady não consegue estabelecer com seu experimento mental que testemunhos são necessariamente confiáveis. Então, se bem sucedida a argumentação de Graham, demonstra que a hipótese do erro massivo não serve como argumento contra a Tese da Possibilidade da Redução.

Começemos pelo *pressuposto da descoberta*. Coady pensa que os falsos testemunhos seriam frequentemente descobertos e que as testemunhas também descobririam, posteriormente, que os ouvintes não estariam mais dispostos em acreditar neles. Graham concorda com a plausibilidade deste pressuposto, mas apenas como uma *verdade contingente*: é plausível pensar que este seria o caso no mundo atual, mas não significa que aconteceria *necessariamente*, que necessariamente os ouvintes descobririam que relatos são frequentemente falsos e que as testemunhas descobririam que ouvintes em geral não mais acreditam em relatos. Por exemplo, um mundo possível onde isso não aconteceria seria um onde as pessoas se comunicam por telepatia e vivem umas distantes das outras. Ouvintes receberiam informações de lugares para onde eles nunca viajam e, portanto, nunca atestam a veracidade dos relatos. Assim, mesmo que os relatos fossem frequentemente falsos os ouvintes não descobririam que são falsos. Portanto, não é o caso que necessariamente ouvintes viriam a descobrir que relatos são frequentemente falsos numa comunidade onde a maioria deles o é. Ainda que seja plausível pensar assim, Graham conclui: “uma verdade altamente plausível não faz uma necessidade de uma contingência” (GRAHAM 2000, p. 700).

O mesmo pode ser dito quanto ao *pressuposto da racionalidade*. Supondo que os ouvintes descubram que a maioria dos testemunhos são falsos, segue-se que necessariamente eles passariam a não acreditar em testemunhos? E supondo que os ouvintes deixam de acreditar em testemunhos e que as testemunhas descubram isto. Segue-se que as testemunhas necessariamente deixariam de dar testemunhos? Mais uma

vez, pode ser plausível pensar assim, mas certamente não é necessário que isto ocorra. As pessoas poderiam continuar a acreditar/dar testemunhos por outros motivos não-epistêmicos: diversão, pensamento desejoso, esperança, etc. Desta forma, não é o caso, mesmo que ouvintes venham a descobrir que relatos são frequentemente falsos numa comunidade, que eles necessariamente deixariam de acreditar em testemunhos ou que uma vez que ouvintes deixassem de acreditar as testemunhas necessariamente deixariam de dar testemunhos.

Quanto ao terceiro pressuposto, Graham defende que a existência da prática de testemunhar numa comunidade “não depende de que as testemunhas declarem a verdade mais frequentemente que a falsidade” (GRAHAM, 2000, p. 701), mas sim que as pessoas relatem aquilo que *acreditam* ser verdade e de que os membros da comunidade estão dispostos a tomar as mesmas coisas como verdade em circunstâncias similares. Algumas considerações precisam ser feitas para tornar este ponto claro. Voltemos aos marcianos do experimento mental de Coady; supondo que eles fossem similares a seres humanos, há duas possíveis explicações para que eles darem falsos testemunhos frequentemente. A primeira é que eles frequentemente dizem aquilo que eles *acreditam* ser falso, ou seja, eles mentem quando testemunham. Neste caso teríamos a *hipótese da mentira massiva*. A segunda explicação é a de que eles dizem aquilo que de fato acreditam quando testemunham, mas sua crença é falsa. Ou seja, eles seriam honestos, mas errariam. Esta é a *hipótese do erro massivo*. A posição de Graham é que a hipótese do erro massivo *não é* incompatível com a prática de testemunhar, mas somente a hipótese da mentira massiva.

O ponto de Graham fica claro se consideramos que no caso da hipótese do erro massivo temos três possibilidades para explicar os frequentes falsos testemunhos. Note que, sob a hipótese do erro massivo os marcianos acreditam que dizem a verdade, ou seja, para que isso aconteça eles têm de ter formado crenças falsas acerca do mundo. Então há, conforme dito, três possibilidades para que isto aconteça: falha perceptiva (os marcianos possuem um sistema perceptivo falho), falha de memória (os marcianos formam crenças perceptivas verdadeiras, mas sua memória não é funcional de modo que quando vão relatar sobre o que viram já não se lembram e relatam falsamente), ou pode ser que os marcianos não tenham qualquer contato com o mundo externo - por

exemplo, caso estejam sendo enganados por um gênio maligno. Sob qualquer uma das possibilidades pode ser o caso que diante de, digamos, um objeto azul, o marciano i) formaria a crença de que é um objeto vermelho (falha perceptiva), ii) formaria a crença de que o objeto é azul, mas tempos depois se “recordaria falsamente” que o objeto é vermelho; iii) seria enganado pelo gênio maligno acerca da cor do objeto acreditando assim que o objeto azul é vermelho. Suponha que o marciano que acredita ter visto um objeto vermelho testemunha a outro marciano que “há um objeto vermelho na sala ao lado”. Caso o marciano-ouvinte, nessas circunstâncias, fosse checar relato poderia ser o caso que a) ele forme a crença que há ali um objeto vermelho (pois a falha perceptiva também afeta este marciano); b) ele veja o objeto azul, mas se “recorda falsamente” que o marciano-testemunha lhe disse que havia ali um objeto azul; c) o gênio maligno também o faça acreditar que há ali um objeto vermelho. Então, se todos os marcianos forem afetados pelas mesmas circunstâncias que provoquem algo como descrito na hipótese do erro massivo, pode ser o caso que a prática de testemunhar ainda exista nesse cenário. Portanto, segundo Graham a hipótese do erro massivo não é incompatível com a prática de testemunhar.

Se a prática de testemunhar não é necessariamente confiável, então Coady falha em demonstrar que a possibilidade de uma redução global é falsa por esta via. No entanto, um reducionista global ainda pode argumentar que, ainda que a prática de testemunhar seja necessariamente confiável, isto não acarreta na falsidade da redução. Lyons (1997) aponta para o fato de que Coady, ao formular a hipótese do erro massivo, comete o erro de pensar que da confiabilidade do testemunho ser descoberta pela experiência segue-se que a confiabilidade é contingente. Porém, afirma Lyons, podemos medir os ângulos internos de vários triângulos e descobrir, por experiência, o teorema de Pitágoras (p. 166). O erro de Coady talvez se deva ao fato dele misturar o problema da epistemologia do testemunho com a psicologia do testemunho, um reducionista poderia aceitar que a prática de testemunhar teria de ser confiável a fim de que as pessoas estejam dispostas a acreditar ou dar testemunhos, mas essa disposição diz respeito à parte psicológica da questão, ao *por que* nós acreditamos ou fazemos testemunhos, mas a pergunta epistemologicamente relevante é *quando*, a despeito de nossas disposições, estamos justificados em acreditar no testemunho.

3.1.2 - Argumento da pouca base empírica

Na discussão sobre Hume, no Capítulo 1, vimos que a redução da justificação a uma crença indutiva do tipo ‘testemunhos são geralmente confiáveis’ deve repousar na confirmação por observação da veracidade de algum número de testemunhos. Ou seja, a confirmação não pode se dar por meio de outros testemunhos para evitar a circularidade. Shogenji (2006) coloca desta forma:

Para justificar a confiança no testemunho de um agente epistêmico o reducionista não pode citar a percepção e memória de outras pessoas (...). Somente a percepção e a memória do próprio sujeito epistêmico são relevantes na justificação de sua confiança no testemunho (p. 332).

O que o defensor do argumento da pouca base empírica afirma é que não é possível para um agente cognitivo sozinho confirmar um número suficiente de testemunhos a fim de ter uma base indutiva que de suporte a crença de que testemunhos são geralmente confiáveis. Portanto este argumento constitui em uma objeção a Tese da Possibilidade da Redução em termos globais. Note que um reducionista poderia argumentar que tal demanda, ainda que exigente, não é impossível, porém, isto certamente iria ferir a Restrição de Senso Comum, pois a exigência certamente não pode ser cumprida por muitas pessoas ou para muitos tipos de testemunho.

Uma forma de responder ao argumento da pouca base empírica é considerar que, ainda que a confirmação *direta* da veracidade de testemunhos seja uma tarefa demasiada exigente e difícil de ser alcançada pela maioria das pessoas, é possível confirmar *indiretamente* que testemunhos são verídicos (SHOGENJI, 2006). Para entendermos como isso funciona devemos primeiro considerar que o argumento pressupõe o seguinte modelo de confirmação: dado um testemunho cujo conteúdo é p , a confiabilidade deste testemunho é confirmada quando o ouvinte obtém evidência não-testemunhal cujo conteúdo é idêntico a p . Chamaremos este tipo de confirmação de *confirmação direta*. Por exemplo, S está numa autoestrada e recebe o testemunho de que ‘há um acidente na estrada’, a veracidade deste testemunho será confirmada diretamente quando S obter evidência perceptiva do acidente, em outras

palavras, quando ele ver o acidente.

O problema, como aponta o argumento da pouca base empírica é que grande parte das vezes não obtemos qualquer evidência não-testemunhal com o conteúdo idêntico ao do testemunho (como o modelo acima sugere). Mas Shogenji chama a atenção para o fato de que, embora não tenhamos com frequência evidências não-testemunhais idênticas ao conteúdo de testemunhos, podemos confirmar a confiabilidade do testemunho de forma *indireta*, por meio de evidências com o conteúdo *não-idêntico*, mas que indicam que o testemunho é provavelmente verídico. Um modelo de confirmação indireta, por sua vez, seria algo assim: dado um testemunho cujo conteúdo é p , a confiabilidade deste testemunho é confirmada quando o ouvinte obtém evidências que indicam que provavelmente é o caso que p . Por exemplo, Ao receber o testemunho de que ‘há um acidente na estrada’, S ganha confirmação indireta da confiabilidade do testemunho quando obtém evidências que indicam que provavelmente há um acidente na estrada, tais como ‘o engarrafamento que se formou’, ‘os sons de sirene das ambulâncias’, etc. Uma vez que crenças testemunhais implicam em muitas outras crenças nós temos, segundo Shogenji, muitas oportunidades de aumentar o grau de confiabilidade no testemunho conforme vamos adquirindo evidências que indiquem a provável veracidade do conteúdo do testemunho:

Crenças testemunhais são parte da rede de crenças que nós regularmente confiamos quando formamos uma variedade de expectativas. Isto significa que a hipótese de que o testemunho é crível desempenha um papel fundamental quando formamos essas expectativas. Como resultado, mesmo se nós não procuramos deliberadamente a confirmação da credibilidade do testemunho, este recebe confirmação tácita sempre que a observação corresponde às expectativas que são, em parte, baseadas na credibilidade do testemunho. Mesmo se o grau da confirmação tácita de uma observação simples é pequeno, há muitas dessas observações. Seus efeitos cumulativos são substanciais e devem ser suficientes para justificar nossa confiança no testemunho (pp. 343-44).

Esta é uma proposta atrativa, mas que, no entanto, não está livre de dificuldades. Em particular dois problemas podem ser levantados contra a ideia da possibilidade de justificar indutivamente a confiança em testemunho, a saber, *o problema da determinação* e *o problema do testemunho em fase infantil*. Faremos algumas considerações abaixo sobre o primeiro problema e na próxima seção trataremos do segundo.

O problema da determinação surge porque a classe de testemunhos é demasiada heterogênea para dar base a uma pretensa crença indutiva de que ‘testemunhos são em geral confiáveis’ (FRICKER 1995, LACKEY, 2006). Como mencionado no Capítulo 1 (seção 1.1) há tipos bastante distintos de testemunhos: relatos de viagem, reportagens de jornalistas, informantes de rua, diagnósticos médicos, relatórios de peritos criminais - apenas para mencionar algumas classes que diferem tanto no conteúdo do que é expresso quanto no contexto em que estes testemunhos são dados. Não é claro como uma crença de que ‘testemunhos em geral são confiáveis’ abarcaria todos os casos. Além disso, a própria classificação de testemunhos é problemática. Um reducionista pode argumentar que podemos ter base indutiva para certos *tipos* de testemunho, mas como apontado por Coady (1992), não é óbvio que tipo de critério usaríamos para determinar que um testemunho pertença a um tipo e não a outro:

Um problema inicial para (determinar um tipo de testemunho) diz respeito ao grau de generalidade que deve ser agregado ao conteúdo de um relato para que ele se qualifique como um relato de um tipo. Isto é, alguma decisão seria presumivelmente requerida acerca de se o relato ‘Há um leão doente no Zoológico Taronga Park’ pertence ao tipo de relato veterinário, geográfico, empírico ou existencial (p. 84).

Como a justificação para um ouvinte crer no testemunho depende de como classificamos o relato, ou seja, S pode ter justificativa, de acordo com sua base indutiva, de que relatos geográficos são confiáveis, mas não tem para relatos veterinários, o que faria que diante do relato “Há um leão doente no Zoológico Taronga Park” S teria justificativa ou não dependendo de como o relato for classificado, seria necessário

algum tipo de critério não-arbitrário para determinar a qual tipo de testemunho um relato pertence para uma solução plausível ao problema da determinação. No entanto, não parece fácil a escolha de tal critério, uma vez que há uma diversidade de tipos de testemunhos. Isto parece tornar a empresa de explicar a justificação de crenças testemunhais com base em indução algo impossível de ser cumprido.

3.1.3 Argumento do testemunho em fase infantil

Apesar das dificuldades impostas pelo argumento da pouca base empírica e pelo problema da determinação, vamos considerar, para fins de argumentação, que seja possível obter evidência indutiva de que testemunhos são geralmente confiáveis. Ainda assim, uma segunda objeção ao reducionismo global é a de que crianças - que presumivelmente carecem de capacidade cognitiva para realizarem induções complexas, não teriam razões positivas para acreditar que testemunhos ou tipos de testemunho sejam geralmente confiáveis. Lackey sumariza este ponto:

Antes de aceitar qualquer testemunho, incluindo o testemunho de seus pais e professores, crianças teriam de esperar até terem verificado a exatidão de diferentes tipos de relatos de diferentes testemunhas para concluir que estes testemunhos são geralmente confiáveis. Não é apenas implausível supor que crianças (...) seriam capazes de engajar em tal processo, como também se torna um mistério como crianças estariam aptas a adquirir as ferramentas conceituais e linguísticas necessárias para uma indução para a confiabilidade geral do testemunho *sem aceitar algum testemunho em primeiro lugar* (LACKEY, 2006, p. 161 itálicos do original).

Desta forma, se crianças adquirem justificativa para acreditar em testemunhos o seguinte argumento pode ser formulado contra o reducionismo global:

Argumento do testemunho em fase infantil

P1: Um ouvinte O está justificado em acreditar em p na base do testemunho de T se e somente se O tiver evidência indutiva de que testemunhos do tipo T são confiáveis;

P2: crianças carecem de capacidade cognitiva para adquirir evidência indutiva de que testemunhos são confiáveis;

P3: se crianças carecem de capacidade cognitiva para adquirir evidência indutiva de que testemunhos são confiáveis, então elas não têm justificativa para acreditar em testemunhos;

P4: crianças frequentemente adquirem justificativa por testemunho;

C: logo, o reducionismo global é falso.

Um reducionista poderia rejeitar essa objeção simplesmente negando que crianças tenham justificativa para suas crenças testemunhais, ou seja, rejeitando P4. Mas neste caso o argumento ainda poderia funcionar, com alguma modificação, para demonstrar que o reducionismo, ao exigir muito por parte do ouvinte, conduz a uma hiper-intelectualização da justificação testemunhal (Cf. GRAHAM, 2006, p. 100). Além disso, tal postura parece ser altamente implausível por pelo menos duas razões, primeiro é intuitivo que crianças adquiram crenças justificadas através do testemunho de adultos. Goldberg (2008) destaca este ponto:

Nós realmente queremos dizer que o pequeno Johnny não pode saber através do testemunho (confiável) de sua mãe que há sorvete congelador? Que a pequena Sally não pode saber através do testemunho (confiável) de seu pai que o objeto sobre a mesa é um livro? Ou que a pequena Ramona não pode saber pelo testemunho (confiável) de seus pais que uma babá virá à noite? Ao contrário, ainda que essas crianças possam ser cognitivamente imaturas, parece ser implausível dizer que ela não tem conhecimento nestes casos (p. 28)⁵².

Segundo, que crianças ganham conhecimento sobre o mundo - incluindo conhecimento da linguagem - através do testemunho de pais,

⁵² Parece claro que Goldberg postula um tipo de Restrição de Senso Comum aplicado a crianças

familiares e professores é algo que mesmo reducionistas não negam⁵³ Portanto, consideramos que o argumento do testemunho em fase infantil constitui-se em um sério problema para o reducionismo global.

No entanto, apesar do desafio imposto pelo problema do testemunho em fase infantil ser frequentemente usado como uma razão a favor do anti-reducionismo, uma vez que a única exigência para que alguém esteja justificado em acreditar num testemunho é a ausência de razões contrárias, a carência de capacidades cognitivas de crianças para terem razões positivas não é um problema, Lackey (2005) considera que o mesmo argumento pode ser usado contra o anti-reducionismo. Sua tese é de que crianças satisfazem a condição ‘ausência de razões contrárias’ da tese anti-reducionista apenas de maneira *trivial* - ao invés de satisfazer de forma *substancial*. Para compreendermos a objeção de Lackey é preciso explicitar a distinção entre satisfazer uma condição de forma trivial e satisfazer uma condição de forma substancial. Usando o mesmo exemplo de Lackey para ilustrar como algo pode satisfazer trivialmente uma condição, consideremos a condição “não mentir”. Uma cadeira satisfaz plenamente tal condição - uma vez que cadeiras não mentem. Mas como cadeiras *não podem* mentir tal satisfação da condição ‘não mentir’ seria uma satisfação *trivial*. Desta forma pode-se dizer que satisfação trivial de uma condição C ocorre quando X não faz C porque X não tem capacidade para fazer C; em contraste, a satisfação substancial de uma condição C ocorre quando X não faz C ainda que X tenha capacidade para fazer C (LACKEY, 2005, p. 168).

Podemos tornar o ponto ainda mais claro com outros exemplos de Lackey. Justificação pode ser dita com um tipo de mérito alcançado por alguém ao cumprir certos requisitos. Do mesmo modo, ser uma pessoa

⁵³ Por exemplo, AUDI (1997) e FRICKER (1995), no entanto, ambos oferecem soluções distintas ao problema, Fricker admite o anti-reducionismo, ou seja, admite que não seja necessário reduzir a justificação de crenças testemunhais, em casos de testemunho infantil (mais detalhes sobre a posição de Fricker na seção 3.2 adiante). Audi, por sua vez, sustenta que crianças de fato não ganham justificação para crenças testemunhais, mas nega que a justificação seja necessária para o conhecimento. Audi defende uma posição única acerca da epistemologia do testemunho: reducionista acerca da justificação, mas anti-reducionista acerca do conhecimento. Assim crianças ganham conhecimento através de testemunho, mas não justificação.

virtuosa é também um certo tipo de mérito alcançado por pessoas que viveram de tal e tal forma a cumprir certos requisitos. Suponha que ‘não trair’ seja um desses requisitos que alguém tem de cumprir para alcançar o mérito de ser uma pessoa virtuosa. Imagine agora que Samanta é alguém que nunca pode agir de forma que fosse considerada traição (talvez ela tenha vivido a vida toda em um estado semivegetativo devido a uma doença). Samanta então satisfaz a condição ‘não trair’ mais apenas de forma trivial, ela não ganha, segundo Lackey qualquer mérito moral por isso (LACKEY, 2005, 167-168).

Lackey pensa que no testemunho em fase infantil ocorre um caso similar. Imagine que Edu, uma criança de seis anos, ouve o testemunho (confiável) de sua mãe de que ‘seu pai é quem irá busca-lo na escola’. Além disso, não há derrotadores de que o testemunho da mãe de Edu neste momento não seja confiável. Então, segundo o anti-reducionismo Edu estaria justificado em acreditar que seu pai irá buscá-lo na escola. Mas Lackey insiste que não, Edu não está justificado segundo o anti-reducionismo porque a condição ‘ausência de razões contrárias’, i.e., ausência de derrotadores, é satisfeita apenas de modo trivial uma vez que Edu carece de capacidade cognitiva para reconhecer um derrotador. Edu satisfaz a condição ‘ausência de razões contrárias’ do mesmo modo que uma cadeira satisfaz a condição ‘não mentir’. Portanto, conclui Lackey, que assim como crianças não tem capacidade cognitiva para terem razões positivas que assegurem que testemunhos sejam confiáveis, como afirmado no argumento do testemunho em fase infantil contra o reducionismo, o mesmo se pode dizer contra o anti-reducionismo. Crianças carecem de capacidades cognitivas para terem razões positivas elas também não podem reconhecer razões negativas - derrotadores - para rejeitar um testemunho. E se elas não podem reconhecer derrotadores, mesmo em casos de testemunho onde não há derrotadores elas apenas cumprem trivialmente a condição ‘ausência de razões contrárias’ e, portanto, não ganham justificação.

Como nosso foco aqui é saber se é possível para o reducionismo explicar a justificação de crenças testemunhais (incluindo a presumida justificação que crianças ganham através de testemunhos) não iremos adentrar em como o anti-reducionismo pode tentar contornar o obstáculo

imposto por Lackey⁵⁴. Além disso, como questão de saber se crianças têm ou não capacidade cognitiva perceber derrotadores da confiabilidade de testemunhos e, com isso, satisfazer substancialmente a condição ‘ausência de razões contrárias’ é uma questão de psicologia cognitiva⁵⁵ a deixaremos propositalmente em aberto. No entanto, argumentaremos que, ao contrário do que Lackey pensa, é possível reformular o argumento de forma a constituir-se em um problema apenas para o reducionismo. Em particular argumentaremos que se crianças não tem capacidade cognitiva para reconhecer derrotadores então elas não podem ter justificativa tanto segundo o anti-reducionismo quanto segundo o reducionismo. Mas se crianças têm capacidade cognitiva para reconhecer derrotadores elas *podem* ganhar justificativa segundo o anti-reducionismo *mas não* segundo o reducionismo. A conclusão, portanto, será condicional: se crianças têm justificativa para crenças testemunhais então o reducionismo é falso.

Em primeiro lugar devemos ressaltar que mesmo para o reducionismo a condição ‘ausência de razões contrárias’, isto é, derrotadores é importante. Mesmo que alguém tenha base empírica o suficiente para tomar testemunho de médicos, digamos, como confiáveis e esteja, portanto, justificado a acreditar em testemunhos de médicos, essa justificativa *prima facie* seria revogada por um derrotador - o ouvinte percebe que o médico está embriagado quando faz o diagnóstico, por exemplo. Desta forma, se alguém carece de capacidade cognitiva para reconhecer derrotadores não poderia ganhar justificativa mesmo se tivesse razões positivas de que o testemunho em questão é confiável: imagine que Paulo ao receber o diagnóstico do médico - o qual ele tem razões positivas para confiar - está sob efeito de fortes drogas que prejudicam sua capacidade de notar derrotadores. Nesta situação Paulo não estaria justificado em acreditar no médico segundo o reducionismo. Mas, em segundo lugar, devemos lembrar que o reducionismo global exige bem mais, como vimos, que a mera ‘ausência de razões contrárias’ é preciso que o ouvinte tenha sido exposto a um grande número de instância de testemunhos verídicos a fim de cumprir a condição ‘razões positivas’ que para essa versão de reducionismo

⁵⁴ Para uma resposta anti-reducionista ao problema do testemunho em fase infantil ver GOLDBERG, 2008.

⁵⁵ Goldberg (2008) apresenta um sumário citando diversas pesquisas psicológicas tanto favoráveis quando desfavoráveis ao problema.

constitui-se em uma crença indutiva. O defensor do argumento do testemunho em fase infantil contra o reducionismo tem em mente esse tipo de crença indutiva quando afirma que crianças não teriam capacidade cognitiva para tal. Por essa razão é aceitável que o argumento, em particular a segunda premissa, seja reformulado em termos de carência de base empírica ao invés de capacidade cognitiva - o que tornaria o argumento similar ao argumento da pouca base empírica. Uma vez que crianças tem pouca experiência é admissível que elas não têm base empírica suficiente que assegurem a confiabilidade de geral de testemunhos. Com efeito, mesmo que crianças tenham capacidade cognitiva para reconhecer derrotadores elas seriam incapazes de ter base empírica a fim de ter razões positivas de que testemunho sejam confiáveis. Logo, se crianças tem capacidades cognitivas para reconhecer derrotadores elas podem ter justificativa para acreditar em testemunho segundo o anti-reducionismo, mas não segundo o reducionismo global. Desta forma, o reducionismo global falha em explicar como crianças podem ganhar justificção de testemunhos.

3.2 - Reduccionismo Local

Como foi visto, ainda que uma redução global seja possível ela deixaria uma parcela grande de crenças testemunhais sem justificção (no mínimo crenças formadas em fase infantil) o que não adequaria a teste da Possibilidade da Redução à Restrição de Senso Comum. No entanto, resta ao reducionista uma alternativa: o reducionismo local. A grande diferença desta posição advogada por Elizabeth Fricker (1994, 1995, 2002, 2006) em relação ao reducionismo global é que o ouvinte, para ganhar justificção, não precisa ter qualquer crença geral acerca de testemunhos ou tipos de testemunhos, mas uma mais modesta crença de que o testemunho particular (aquele que o ouvinte está recebendo no momento) é confiável:

Reduccionismo Local: O está justificado em acreditar em p com base no testemunho de T se, e somente se, O tiver razões positivas que assegurem que a testemunha em particular é confiável quanto ao relato em particular.

A vantagem imediata dessa abordagem é que outras crenças

testemunhais podem ser usadas como evidência de que o testemunho particular é confiável: Pedro tem justificativa para acreditar no testemunho de Carlos sobre a localização dos melhores pesqueiros da região porque foi informado por seu primo Lúcio - cuja confiabilidade foi comprovada por Carlos ao longo de anos de convivência - que Carlos é um competente pescador e conhece os melhores locais de pesca em toda região. Isto mina, por assim dizer, a força do argumento da pouca base empírica e da objeção da hiper-intelectualização.

Porém, assim como exposto, o reducionismo local ainda enfrenta problemas semelhantes ao reducionismo global. Considere, por exemplo, que em muitos casos de testemunhos não temos conhecimento prévio algum sobre a testemunha em particular. Quando pergunto a um estranho acerca da localização do hotel eu não tenho qualquer crença que indique que essa testemunha particular é confiável⁵⁶. Além disso, a objeção do testemunho em fase infantil continua: o escopo de crenças que assegurem a confiabilidade de instâncias particulares de testemunho seria muito pequeno para crianças e jovens.

Evidentemente Fricker está ciente destes problemas. Ainda assim a sua solução para eles é no mínimo curiosa: Fricker admite que em casos de testemunhos onde o ouvinte não tenha meios para adquirir evidência de que o testemunho é confiável não é necessário reduzir a justificativa testemunhal - nestes casos a justificativa seria direta tal como defende o anti-reducionista. Em relação ao testemunho em fase infantil Fricker afirma que “nós temos de aceitar (o anti-reducionismo) com respeito à fase de desenvolvimento, mas não precisamos e não devemos aceitar com respeito à fase madura” (1995, p. 403) e também o mesmo com respeito a demais situações onde ouvintes não têm qualquer evidência da confiabilidade da testemunha: “(o anti-reducionismo) teria papel ativo (na justificativa) somente em circunstâncias incomuns onde alguém não sabe nada exceto que outro está testemunhando que *p*” (2002, p. 382). Na configuração que estamos propondo nesta dissertação isto significa que Fricker, em certo sentido, nega a Tese da Necessidade da Redução e endossa a Tese da Possibilidade da Redução. Mas isto

⁵⁶ Note que neste caso ter uma crença de que testemunhos de informantes de rua são confiáveis não contaria, pois essa seria uma crença geral sobre uma classe de testemunhos. A exigência do reducionismo local é uma crença sobre o testemunho particular.

tornaria a sua posição anti-reducionista, não reducionista. Como vimos no Capítulo 2, o anti-reducionismo não nega necessariamente que a redução seja de todo impossível. Reid por exemplo considera que podemos adquirir razões para acreditar em certos testemunhos. Tudo que o anti-reducionismo precisa dizer é que não é necessário ter razões positivas para acreditar num testemunho para que este seja fonte de justificação, i.e., o anti-reducionista nega a Tese da Necessidade da Redução mesmo que a redução seja possível. Então, uma relevante pergunta preliminar seria: por que o reducionismo local é um reducionismo?

Há duas respostas possíveis a essa pergunta. Primeiro, independente de ter razões positivas para acreditar num testemunho o ouvinte, segundo o reducionismo local, tem de monitorar sinais de confiabilidade da testemunha para ganhar justificação e Fricker considera que o anti-reducionismo é incompatível com o monitoramento, “em uma abordagem reducionista, mas não em uma abordagem anti-reducionista, o ouvinte deve sempre estar monitorando criticamente a testemunha” (1994, p.143). Esta posição já foi objetada no Capítulo 2 (seção 2.3.1), portanto, será suficiente dizer aqui que tal não basta para afirmar que o reducionismo local seja um reducionismo genuíno, pois uma posição anti-reducionista também envolve monitoramento. Segundo, Fricker defende que (i) adultos em geral tem razões positivas suficientes para determinar se casos particulares de testemunhos são confiáveis ou não e, (ii) uma vez que há razões positivas que permitem ao ouvinte tal julgamento, o princípio anti-reducionista não desempenha papel algum na justificação da crença testemunhal. Isto é, as razões positivas disponíveis a adultos em geral substituem o princípio anti-reducionista na justificação de crenças testemunhais: “mesmo se (o anti-reducionismo for verdadeiro) sua significância em explicar a base na qual adultos justificadamente confiam em testemunhos é desprezível” (2002, p. 379).

Posto desta forma o reducionismo local se constitui numa forte ameaça contra o anti-reducionismo. A importância do testemunho como fonte direta de justificação fica reduzida a muito pouco. Nossas crenças testemunhais são justificadas indiretamente por um corpo de razões positivas e o testemunho como fonte direta de justificação se torna irrelevante na justificação destas crenças.

Apesar de atraente a primeira vista, no entanto, o reducionismo local enfrenta algumas dificuldades que Fricker não responde. Como argumentado por Graham (2006a) o raciocínio por trás desta posição envolve premissas problemáticas. Uma versão do argumento de Fricker para defender o reducionismo local aparece em seu “Trusting Others in the Sciences” (2002, pp. 379-82) e pode ser reconstruído da seguinte forma:

Argumento em favor do reducionismo local

P1: Um adulto possui evidências suficientes para julgar quando um testemunho particular é confiável (isto é tem evidência que dá suporte a uma crença testemunhal formada por um testemunho particular);

P2: Uma crença é justificada somente quando (i) não há derrotadores para estas crenças e (ii) há evidências que dão suporte à crença;

P3: O testemunho fornecesse justificção direta para uma crença testemunhal somente se não houver evidências que dão suporte à crença;

C: Logo, para um adulto a justificção de crenças testemunhais é indireta, por meio de evidências que assegurem que instâncias particulares de testemunho são confiáveis e a justificção direta não desempenha papel relevante nesta justificção.

Tomadas em conjunto as premissas se tornam altamente implausíveis: P2 Afirma que crenças são justificadas apenas indiretamente e P3 diz que testemunhos podem fornecer justificção direta as crenças. Fricker parece ter posição híbrida, parte anti-reducionista (por admitir justificção direta em alguns casos), parte reducionista (por exigir justificção indireta em outros). Em particular Fricker seria uma anti-reducionista no que diz respeito a testemunhos em fase infantil e reducionista quanto a testemunhos em fase adulta. Ela precisa disso para sustentar a premissa P1, pois, para que um adulto tenha evidências suficientes para determinar quando casos particulares de testemunhos são confiáveis (e evitar tanto o problema da pouca base empírica quanto o problema do testemunho em fase infantil) ela precisa assegurar que (i) crenças testemunhais também estejam disponíveis no corpo de evidências que podem ser usadas para determinar se um

testemunho particular é confiável e (ii) testemunhos possam, na ausência de razões contrárias, fornecer justificção direta quando não há evidências suficientes para garantir sua confiabilidade.

Seria razoável argumentar que se P2 for verdadeira P3 é falsa: se uma crença é justificada somente quando, na ausência de derrotadores, há evidências que dão suporte à crença (como afirma P2), então *não pode ser o caso* que o testemunho forneça justificção direta (como afirma P3), uma vez que por definição, uma fonte de justificção direta (ou básica) fornece crenças justificadas sem o auxílio de outras crenças suporte. Talvez Fricker queira dizer que uma justificção indireta, no caso do testemunho é sempre melhor que uma justificção direta. Com frequência, em seus textos, ela se refere à atitude esperada de um “agente epistêmico responsável” diante de um caso de testemunho. Então, uma leitura mais plausível de sua posição seria a de que mesmo que o testemunho seja fonte direta de justificção, um ouvinte *deveria* ter evidências de que o testemunho é confiável. Mas isso está longe de autorizar a conclusão de que a justificção direta que o testemunho pode fornecer seja completamente substituída pela justificção indireta fornecida pelas evidências. Além disso, Fricker precisaria de um argumento para sustentar a ideia de que o ouvinte deva estar de posse de evidências ou que uma justificção indireta seja melhor do que uma justificção direta. Pelo menos no que diz respeito ao testemunho, Fricker tem o *argumento contra a credulidade* que pode ser usado com esse propósito. Mas como vimos no capítulo 2 não é óbvio que dispensar o ouvinte de possuir evidências acerca da confiabilidade da testemunha acarrete em algum tipo de credulidade.

Desta forma, nossa conclusão é de que mesmo que uma redução local seja possível nos termos de Fricker, tal redução não implica na verdade de uma tese reducionista genuína. Da maneira que entendemos, uma tese reducionista é a conjunção da Tese da Necessidade da Redução com a Tese da Possibilidade da Redução. Ambas têm de ser verdadeiras para sustentar o reducionismo. Afinal se a Tese da Necessidade da Redução for falsa, poderíamos perguntar: se não é necessário reduzir, então por que reduzir? No entanto, para que uma redução local seja possível Fricker precisa que a redução não seja necessária. Ou seja, o reducionismo local toma a Tese da Possibilidade da Redução como verdadeira e a Tese da Necessidade da Redução como falsa. Isto colapsa

sua posição em um anti-reducionismo que ela nega por considerar que ao exigir monitoramento de confiabilidade sua posição seria reducionista. Mas se as objeções apresentadas no Capítulo 2 (seção 2.1.2) foram bem sucedidas, então isto não resolve o problema. Seu segundo argumento, apresentado nesta seção, visa demonstrar que a justificação indireta substitui a justificação direta, isto é uma forma de tentar mostrar que a redução se impõe sobre a não-necessidade da redução e, portanto, outra tentativa de mostrar porque sua posição não é similar ao anti-reducionismo. Mas conforme visto o argumento não parece ser persuasivo, portanto, fica difícil ver como o reducionismo local se sustentaria.

CONCLUSÃO

Neste trabalho tentamos explorar a questão da justificação de crenças testemunhais sob uma perspectiva diferente do tradicional embate reducionismo vs. anti-reducionismo, nos concentrando em duas questões talvez mais básicas: *por que reduzir?* e *é possível reduzir?* No Capítulo 1 tentamos mostrar que no início do debate, ainda na Epistemologia Moderna, as questões acerca da possibilidade da redução foram centrais: Reid argumenta enfaticamente contra redução da confiança em testemunhos à experiência e Hume, aparentemente, defende que é da experiência que advém nossa confiança em testemunhos. A Tese da Necessidade da Redução, por outro lado, não parece estar explicitada nesse debate (apesar dos argumentos em favor da analogia entre o testemunho e a percepção de Reid podem ser considerados argumentos contra essa tese). Porém, isto certamente se deve ao fato de que a necessidade da redução encontrava-se implícita no paradigma da Epistemologia Moderna, como vimos brevemente nas supostas posição de Descartes e Locke sobre o conhecimento embasado na autoridade dos outros.

Acreditamos que essa abordagem permitiu trabalhar com um número maior de autores, assim como abordar o problema de um ponto de vista mais geral, i.e., que não dependesse de alguma concepção meta-epistemológica específica. Como deve ter ficado claro ao leitor, não nos paramos em questões acerca de concepções de justificação, tais como o embate externalismo/internalismo, coerencialismo/fundacionalismo, justificação a priori, etc. A lista de argumentos não pretendeu ser exaustiva, pois o objetivo do trabalho foi tentar revelar a estrutura do debate encontrado na literatura contemporânea acerca do tema que acreditamos ser organizado em torno das duas teses aqui exploradas.

Examinando o problema dessa perspectiva é possível notar que o estatuto epistêmico do testemunho depende em muito da concepção epistemológica, mais ou menos cética, que estamos pressupondo: as objeções aqui apresentadas contra os argumentos em favor da Tese da Necessidade da Redução, por exemplo, se bem sucedidos, revelam que não há diferenças epistêmicas relevantes entre o testemunho e outras fontes de justificação em situações consideradas normais. Evidentemente cenários céticos e contra exemplos podem ser

construídos para mostrar que a explicação anti-reducionista da justificação de crenças testemunhais falha. Por exemplo, Lackey (2006) apresenta uma situação na qual S encontra um diário, escrito em inglês⁵⁷. Porém, o diário não é um diário humano, mas um livro escrito por um Alien. S toma o relato como se fosse de fato um relato de um diário e forma crenças acerca do cotidiano do escritor alienígena, mas uma vez que o livro foi escrito por um ser extraterrestre, apesar de estar em inglês, as sentenças nele contidas podem significar outras coisas, talvez os aliens usem diários para descrever sonhos ou situações ficcionais. Ou seja, S não tem derrotadores contra a confiabilidade do testemunho, mas dada a situação incomum a falta de razões positivas, segundo Lackey, faz com que a crença de S seja injustificada.

O que Lackey não nota é que o mesmo tipo de cenário cético pode ser construído com relação a outras fontes de justificação. Por exemplo, Green (2009), ao responder a objeção de Lackey contra o anti-reducionismo, descreve uma situação na qual S é transportado para um local alienígena onde acredita ver, através de uma janela, uma paisagem terrestre familiar com montanhas e árvores. No entanto, não existem janelas neste outro planeta e o que S vê é um tipo de televisão de alta resolução que imita perfeitamente uma paisagem real. A crença perceptiva de S, de acordo com Green, não é justificada do mesmo modo que a crença testemunhal no caso do diário.

Então, não parece ser o caso que o testemunho é epistemicamente inferior apenas porque é uma fonte falível em certos contextos. Uma vez que de igual modo outras fontes também são⁵⁸. Cenários céticos tornaria uma Tese da Necessidade da Redução verdadeira também para outras fontes.

Certamente algumas fontes são mais seguras que outras. Considere, por exemplo, crenças introspectivas que seriam justificadas mesmo em cenários envolvendo gênios malignos. Se estivermos interessados em uma epistemologia que resista desafios céticos maiores, tal como a epistemologia cartesiana, certamente não trataríamos o

⁵⁷ Que contaria como um testemunho secundário, um testemunho escrito.

⁵⁸ GREEN (2009) apresenta uma extensiva lista de contraexemplos ao anti-reducionismo mostrando que similares podem ser construídos em casos de crenças perceptivas e baseadas na memória.

testemunho como uma fonte básica de justificação. Mas no debate reducionismo vs. anti-reducionismo onde a exigência é mais modesta - uma vez que reducionistas aceitam a percepção como fonte básica - seria preciso mais para mostrar porque devemos considerar que o testemunho não é uma fonte básica. Peter Graham (2006) defende um ponto de vista semelhante, Graham argumenta que se admitirmos como verdadeiro o seguinte princípio epistêmico para a percepção: *PER: Se a crença de um sujeito S de que um objeto x é F (onde F é uma propriedade perceptiva) foi formada pela percepção de S em condições normais, então a crença perceptual de S de que x é F é prima facie justificada*; então o princípio epistêmico *TEST: Se a crença de S de que p foi formada pela compreensão de uma afirmação de S de uma afirmação apresentada como verdadeira por uma testemunha em condições normais, então a crença testemunhal de S de que p é prima facie justificada*. é uma verdade conceitual necessária - uma vez que argumentos que tornariam TEST falso, também tornariam PER falso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Jonathan E., 1994. "Testimony, Trust, Knowing," *Journal of Philosophy* 9:264-75.

AUDI, Robert, 1997. "The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification," *American Philosophical Quarterly* 34:405-22.

AUDI, Robert, 2004. "The *A Priori* Authority of Testimony," *Philosophical Issues* 14:18-34.

AUDI, Robert, 2006. "Testimony, Credulity, and Veracity," in Lackey and Sosa 2006.

BURGE, Tyler, 1993. "Content Preservation." *Philosophical Review* 102:457-488.

BURGE, Tyler, 1997. "Interlocution, Perception, Memory," *Philosophical Studies* 86:21-47.

BURGE, Tyler, 1999. "Comprehension and Interpretation," in L. Hahn, ed., *The Philosophy of Donald Davidson*. LaSalle: Open Court.

COADY, C.A.J., 1973. "Testimony and Observation." *American Philosophical Quarterly* 10:149-155.

COADY, C.A.J., 1992. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.

COADY, C.A.J., 1994. "Testimony, Observation, and 'Autonomous Knowledge,'" in Matilal and Chakrabarti 1994.

COADY, C.A.J., 2006. "Reid and the Social Operations of Mind" in *Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press.

DESCARTES, René, 1979 *Meditações*. In Coleção Pensadores. Abril Cultural, São Paulo.

- DUMMETT, Michael. "Testimony and Memory," in Matilal and Chakrabarti 1994.
- EARMAN, J. 2000. *Hume's Abject Failure. The Argument Against Miracles*, Oxford: Oxford University Press
- ELGIN, Catherine Z., 2002. "Take It from Me: The Epistemological Status of Testimony". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, No. 2 pp. 291-308
- FAULKNER, Paul, 2000. "The Social Character of Testimonial Knowledge," *Journal of Philosophy* 97:581-601.
- FOLEY, Richard, 1994. "Egoism in Epistemology," in Frederick F. Schmitt, *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- FOGELIN, R. 2003. *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton: Princeton University Press
- FRICKER, Elizabeth, 1987. "The Epistemology of Testimony," *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement* 61:57-83.
- FRICKER, Elizabeth, 1994. "Against Gullibility," in Matilal and Chakrabarti 1994.
- FRICKER, Elizabeth, 1995. "Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony," *Mind* 104:393-411 (critical notice of Coady 1992).
- FRICKER, Elizabeth, 2002. "Trusting Others in the Sciences: *a priori* or Empirical Warrant?", *Studies in History and Philosophy of Science* 33:373-83.
- FRICKER, Elizabeth, 2004. "Testimony: Knowing Through Being Told," in I. Niiniluoto, Matti Sintonen, and J. Wolenski, eds., *Handbok of Epistemology*. New York: Springer.
- FRICKER, Elizabeth, 2006. "Varieties of Anti-Reductionism About Testimony—A Reply to Goldberg and Henderson," *Philosophy and Phenomenological Research* 72:618-28.

GETTIER, Edmund, 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23:121-123.

GELFERT, Axel, 2010, "Hume on Testimony Revisited". *Logical Analysis and History of Philosophy* 13.

GOLDMAN, Alvin, 1976. "Discrimination and Perceptual Knowledge." *The Journal of Philosophy*, 73: 771–791.

GOLDBERG, Sanford, 2006. "Reductionism and the Distinctiveness of Testimonial Knowledge," in Lackey and Sosa 2006.

GOLDBERG, Sanford, e HENDERSON, David, 2005. "Monitoring and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony," *Philosophy and Phenomenological Research* 72:600-17.

GRAHAM, Peter J., 1997. "What is Testimony?," *The Philosophical Quarterly* 47: 227-232.

GRAHAM, Peter J., 2000. "The Reliability of Testimony," *Philosophy and Phenomenological Research* 61:695-709.

GRAHAM, Peter J., 2004. "Metaphysical Libertarianism and the Epistemology of Testimony," *American Philosophical Quarterly* 41:37-50.

GRAHAM, Peter J., 2006. "Liberal Fundamentalism and Its Rivals," in Lackey and Sosa 2006.

GRAHAM, P., 2006a."Testimonial Justification: Inferential or Non-Inferential?" - in *The Philosophical Quarterly*,.

GREEN, Christopher R., 2006. *The Epistemic Parity of Testimony, Memory, and Perception*. Ph.D. dissertation, University of Notre Dame.

GREEN, Christopher R., 2007. "Suing One's Sense Faculties for Fraud: 'Justifiable Reliance' in the Law as a Clue to Epistemic Justification," *Philosophical Papers* 36:49-90.

- HARDWIG, John, 1985. "Epistemic Dependence," *Journal of Philosophy* 82:335-49.
- HUME, David, 1972. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Companhia Editora Nacional
- LACKEY, Jennifer, 1999. "Testimonial Knowledge and Transmission," *The Philosophical Quarterly* 49:471-490.
- LACKEY, Jennifer, 2003. "A Minimal Expression of Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony," *Noûs* 37:706-23.
- LACKEY, Jennifer, 2005. "Testimony and the Infant/Child Objection," *Philosophical Studies* 126:163-90.
- LACKEY, Jennifer, 2006. "It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony," in Lackey and Sosa 2006.
- LACKEY, Jennifer, 2006a. "The Nature of Testimony," *Pacific Philosophical Quarterly* 87:177-97.
- LACKEY, Jennifer, and SOSA, eds., 2006. *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press.
- LEHRER, Keith, 1994. "Testimony and Coherence," in Matilal and Chakrabarti 1994.
- LIPTON, Peter, 1998. "The Epistemology of Testimony," *British Journal for the History and Philosophy of Science* 29:1-31.
- LOCKE, John, 1975. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon Press.
- LYONS, Jack, 1997. "Testimony, Induction, and Folk Psychology," *Australasian Journal of Philosophy* 75:163-78.
- MCDOWELL, John, 1998. "Knowledge By Hearsay," in Matilal and Chakrabarti 1994.
- PLATÃO, *Diálogos*, Belém: Universidade Federal do Pará, 1973 – 1980.

PLANTINGA, Alvin, 1993. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.

REID, Thomas, 1764. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/rein.html>

REID, Thomas, 1785 *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/reip.html>

SHIEBER, Joseph, 2009 "Locke on testimony: A reexamination". *History of Philosophy quarterly*, Volume 26, Number 1.

SCHMITT, Frederick F., ed., 1994. *Socializing Epistemology*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

SCHMITT, Frederick F., 1999. "Social Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa, *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers.

SCHMITT, Frederick F., 1987 "Justification, Sociality, and autonomy," *Synthese* 73: 44.

SCHMITT, Frederick F., 2006. "Testimonial Justification and Transindividual Reasons," in Lackey and Sosa 2006.

SHOGENJ, Tomoji, 2006. "A Defense of Reductionism about Testimonial Justification of Beliefs," *Noûs* 40: 331-46.

STEVENSON, Leslie, 1993. "Why Believe What People Say?" *Synthese* 94:429-51.

STRAWSON, P.F., 1994. "Knowing From Words," in Matilal and Chakrabarti 1994.

TRAIGER, S. 1993. "Humean Testimony". *Pacific Philosophical Quarterly* 74, 135-149

VAN CLEVE, James, 2006. "Reid on the Credit of Human Testimony," in Lackey and Sosa 2006.

VAN CLEVE, James, 2006b. "Reid's Theory of Perception" in *Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press.

WEINER, Matthew, 2003. "Accepting Testimony," *Philosophical Quarterly* 53:256-64.

WELBOURNE, Michael, 1979. "The Transmission of Knowledge," *Philosophical Quarterly* 29:1-9.

WELBOURNE, Michael, 1981. "The Community of Knowledge," *Philosophical Quarterly* 31:302-14.

WELBOURNE, Michael, 1986. *The Community of Knowledge*. Aberdeen: Aberdeen University Press.

WELBOURNE, Michael, 1994. "Testimony, Knowledge, and Belief," in Matilal and Chakrabarti 1994.

WELBOURNE, Michael, 2002. "Is Hume Really a Reductivist?" *Studies in History and Philosophy of Science* 33, 407–423

WOLTERSTORFF, Nicholas., 2001. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge University Press, Cambridge.