



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GASPAR RODRIGUES DE SOUZA NETO

FALAR E CONFIAR:
a linguagem como meio de justificação das crenças por testemunho

Recife
2019

GASPAR RODRIGUES DE SOUZA NETO

FALAR E CONFIAR:

a linguagem como meio de justificação das crenças por testemunho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ontologia e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. Fábio Tenório (UFPE)

Coorientador: Prof. Dr. Bruno Henrique Uchôa (IFAL)

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S729f Souza Neto, Gaspar Rodrigues de.
Falar e confiar : a linguagem como meio de justificação das crenças por testemunho / Gaspar Rodrigues de Souza Neto. – 2019.
103 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Tenório.
Coorientador: Prof. Dr. Bruno Henrique Uchôa.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2019.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Linguagem. 3. Senso comum. 4. Teoria do conhecimento. 5. Veracidade e falsidade. 6. Credulidade. I. Tenório, Fábio (Orientador). II. Uchôa, Bruno Henrique (Coorientador). III. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-111)

GASPAR RODRIGUES DE SOUZA NETO

**FALAR E CONFIAR:
a linguagem como meio de justificação das crenças por testemunho**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: **21/03/2019**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio Tenório (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Bruno Henrique Uchôa (Coorientador)
Instituto Técnico Federal de Alagoas

Prof. Dr. Rodrigo Jungmann (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Dr. Gérson Arruda (Examinador Externo)
Universidade Católica de Pernambuco

Ao Senhor Jesus Cristo, o Verbo de Deus e a Testemunha Fiel.

Dedico

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus Pai, que revelou a mim o Seu Verbo e selou em meu coração o testemunho de seu Espírito pelo qual agora posso chamar a Deus de Pai. “*Cor meum tibi offero, Domine, prompte et sincere*”. Um louvor ao Deus Triúno!

Agradeço à minha mãe, D. Solange, que desde cedo me ensinou valores para a eternidade. Ela tem me apoiado nestes anos de estudo, tem orado por mim, contribuído e caminhado comigo em todos os momentos. Dela eu posso dizer: seu testemunho é fiel.

É quase impossível escrever um trabalho como este sem auxílio dos mais experientes na pesquisa filosófica. Assim, agradeço ao meu Orientador, Prof. Dr. Fábio Tenório, cujas instruções, paciência e companheirismo foram fundamentais nas horas difíceis. Sinto-me honrado por ter sido orientador por ele. Também, claro, agradeço ao meu Coorientador, Prof. Dr. Bruno Uchôa, a quem quando ele ainda era bem mais jovem já o admirava por sua competência na filosofia analítica. Suas pesadas observações ao trabalho certamente levaram-me a fazer melhorias. As deficiências ainda existentes são de minha inteira responsabilidade.

O Prof. Dr. Rodrigo Jungmann, com quem tive o primeiro contato para o mestrado, e de quem fui aluno no mestrado e monitor na graduação. A você, nobre amigo, muito obrigado!

Ao Prof. Dr. Gérson Arruda Jr., amigo de fé e de instrução filosófica, sempre pronto para ler e corrigir meus escritos, oferecendo clareza, sugestões precisas, olhar clínico e disposição permanente para minhas dúvidas, os meus profusos agradecimentos por sua amizade.

Agradeço aos Xarqueiros Reformados, “ordem” de irmãos cristãos que está sempre pronto a cooperar uns com os outros. Socorreram-me ao me presentear com versão completa do *Ensaio* de John Locke! Obrigado, meus amigos! Vocês são mais achegados que irmão.

Há dois Grupos online que muito me ajudaram com as dúvidas surgidas ao longo da pesquisa: O “Lógica e Epistemologia”; e o “Teologia e Filosofia”. Infelizmente não poderei listar todos os nomes, mas sou grato pelas interações e discussões filosóficas.

Agradeço aos professores do programa de pós-graduação (Anastácio Araújo, Sandro Sayão, Sandro Sena, Marcos Nunes, Juan Bonaccini [*in memoriam*], Tárík Prata [coordenador durante o primeiro ano]) e Filipe Campelo (no segundo ano).

Gostaria também de agradecer a CAPES pela bolsa de mestrado no meu último ano no programa.

Agradeço ao Seminário Presbiteriano do Norte, lugar onde dei meus primeiros passos na pesquisa, docência e vida pastoral. Ali o Senhor me moldou quanto à piedade e preparo acadêmico. Deus continue abençoando a todos quantos fazem aquela Casa.

Agradeço ao Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper, especialmente nas pessoas do Dr. Davi Charles Gomes, Dr. Filipe Fontes e Ms. Fabiano Oliveira. No CPAJ aprendi que os estudos filosóficos acadêmicos não são empecilhos à fé, pois a fé busca entendimento.

Agradeço a todos quantos passaram em minha jornada acadêmica que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que hoje a conclusão deste mestrado fosse possível – se aprovado na banca, claro. Ao mesmo tempo peço perdão por não citar os demais por nome, pois certamente, estas páginas não seriam suficientes.

Há algumas pessoas que estiveram comigo, perto ou longe, quando em 2018 passei pela longa e demorada “noite escura da alma”. Elas estiveram lá comigo, aconselhando-me, incentivando-me, chorando ou ficando em silêncio comigo, servindo de apoio “na grande dor” que quase me levou à desistência e ao desânimo: Rev. Ronaldo Vasconcelos, Rev. Wendell Gonzaga, Rev. Dr. Wadislau Gomes, Dr. Davi Charles Gomes, Psicol. Gracy Kelle, minha amiga; Dr. Filipe Fontes, David Portela, Dr. Jonas Madureira, Pr. Franklin Ferreira, Rev. Douglas Leeman, Rev. Dr. Stéfano Alves, Rev. Dr. José Roberto, Rev. Valdemir Sarmento, Psicol. Marcos Bittencourt, meus irmãos (Jean, Murilo e Sheila), Seu Maurício (meu padrasto), Pb. Vinícius Pimentel, Marcos Vasconcelos, Pr. Thiago Santos, Sérgio Siqueira, Rev. Jairo Rivaldo entre outros que não recordo, mas têm seu galardão reservado para eternidade: “*Em todo o tempo ama o amigo e para a hora da angústia nasce o irmão*” (Prov. 17.17):

E, *last but not least*, agradeço a três mulheres que passaram e enfrentaram a “noite escura” comigo. Às minhas duas filhas: Rebeca, minha primogênita, a quem amo incondicionalmente. Você foi (e é) meu apoio naqueles dias; e Lídia, que no “silêncio” da surdez, demonstra que o verdadeiro amor vai além das palavras oralizadas. Recebi cada abraço que valia mais do que palavras. Para minha esposa, Beth, Minha Menina, digo apenas: “*Vieste na hora exata com ares de festa e luas de prata [...] Vieste a hora e a tempo soltando meus barcos e velas ao vento. Vieste me dando alento [...] Vieste de olhos fechados num dia marcado sagrados pra mim. Vieste com a cara e a coragem com malas, viagens pra dentro de mim.*”

Tudo isto realizo no imenso palácio da memória. Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que já esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo, e recordo as ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos ou pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem (SANTO AGOSTINHO, 1996, p.268).

[...] *Que minha alma tenha sua morada no senso comum.*
(REID, 2013, p. 26)

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος [...] (Evangelho de João 1:1)

RESUMO

O fio condutor que guia esta pesquisa provém do seguinte questionamento: por que confiamos, senão em todos, pelo menos em muitos testemunhos? Na história da epistemologia, o testemunho como fonte de crenças verdadeiras foi relegado a um segundo plano ou desautorizado na conduta filosófica. Isso porque a tradição epistemológica é fortemente individualista. O aspecto social da aquisição de conhecimento, portanto, não era parte do problema do conhecimento. Mas não é difícil demonstrar nossa dependência epistêmica de outros para aquisição de crenças verdadeiras. Desde nosso nascimento até à maturidade, ainda que aprendamos a usar as faculdades cognitivas e perceptivas, ainda assim, dependemos do testemunho de outros, seja testemunho oral ou escrito. Mas alguém pode estar justificado em aceitar crenças testemunhais nestas condições, pelo que os outros nos falam? O objetivo desta pesquisa é responder a estas questões. No intuito de investigar essas questões, procurou-se mostrar como as crenças testemunhais são formadas. No século XVIII, o filósofo Thomas Reid propôs dois princípios: o *princípio da credulidade* e o *princípio da veracidade*. A premissa fundamental é que as crenças testemunhais são formadas pela função da linguagem. Assim, a hipótese desta pesquisa é que há elementos para que a linguagem propicie às crenças testemunhais justificação *prima facie* (ou aval, como será explicado durante a pesquisa) suficiente para constituir conhecimento. Para tanto, foi necessário discutir a relação existente entre linguagem e testemunho, o que procurou-se fazer através da analogia entre percepção e linguagem em Thomas Reid. Ao mesmo tempo, foi apresentada uma proposta de condições de linguagem que complemente e/ou reforce os princípios reideanos com base na noção de função apropriada (*proper function*) da epistemologia de Alvin Plantinga. A composição da pesquisa segue o método analítico, onde são avaliados argumentos e oferecidas soluções para alcançar os resultados pretendidos.

Palavras-chave: Linguagem. Testemunho. Justificação. Senso Comum. Função Apropriada.

ABSTRACT

The thread behind this research comes from the following question: why do we trust many testimonies, if not all? In the history of epistemology, testimony as the source of true beliefs has been relegated or disavowed in philosophical conduct. This is because the epistemological tradition is strongly individualistic. The social aspect of knowledge acquisition, therefore, was not part of the knowledge problem. But it is not difficult to demonstrate our epistemic dependence on others in order to acquire true beliefs. From birth to maturity, even though we learn how to use cognitive and perceptive faculties, we still depend on the testimony of others, whether oral or written. But can anyone be justified in accepting testimonial beliefs under these conditions, through what others tell us? The purpose of this thesis is to answer these questions. In order to investigate these questions, we sought to show how testimonial beliefs are formed. In the eighteenth century, the philosopher Thomas Reid proposed two principles: the principle of credulity and the principle of veracity. The fundamental premise is that testimonial beliefs are shaped by the function of language. Thus, the hypothesis of this research is that there are elements for language to provide to testimonial beliefs *prima facie* justification (or warrant, as will be explained during the research) enough to constitute knowledge. In order to do so, it was necessary to discuss the relationship between language and testimony, which was sought through the analogy between perception and language in Thomas Reid. At the same time, a proposal was presented for language conditions that would complement and/or reinforce Reidean principles based on the notion proper function of Alvin Plantinga's epistemology. The research follows the analytical method, where arguments are evaluated and solutions are offered to achieve the desired results.

Keywords: Language. Testimony. Justification. Common Sense. Proper Function.

SUMÁRIO

| | | |
|------------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 2 | O TESTEMUNHO NO EMPIRISMO MODERNO..... | 18 |
| 2.1 | A Crítica de John Locke: Individualismo, Ideias e Linguagem..... | 18 |
| 2.1.1 | <i>Locke sobre Testemunho.....</i> | <i>21</i> |
| 2.2 | A Crítica de David Hume: A Visão Recebida..... | 24 |
| 2.3 | As Objeções de Thomas Reid..... | 30 |
| 2.3.1 | <i>Analogia entre Percepção e Linguagem.....</i> | <i>30</i> |
| 2.3.2 | <i>Os Princípios da Veracidade e da Credulidade.....</i> | <i>36</i> |
| 2.3.2.1 | <i>Princípio da Veracidade (PV).....</i> | <i>38</i> |
| 2.3.2.2 | <i>Princípio da Credulidade (PC).....</i> | <i>41</i> |
| 3 | O PROBLEMA DA VULNERABILIDADE DO TESTEMUNHO..... | 48 |
| 3.1 | A Mentira e o Engano..... | 48 |
| 3.2 | Transmissão de crenças verdadeiras por testemunho..... | 56 |
| 3.2.1 | <i>O problema da transmissão de propriedades epistêmicas (TPE).....</i> | <i>57</i> |
| 3.2.2 | <i>Testemunho como dependente de outras fontes de conhecimento.....</i> | <i>61</i> |
| 3.2.2.1 | <i>Dependência Epistêmica do Testemunho.....</i> | <i>62</i> |
| 3.2.2.2 | <i>É o testemunho uma fonte inferior de crenças?.....</i> | <i>64</i> |
| 4 | AS FUNÇÕES APROPRIADAS DA LINGUAGEM PARA O TESTEMUNHO..... | 66 |
| 4.1 | O projeto de Alvin Plantinga – <i>Proper Function</i>..... | 67 |
| 4.1.1 | <i>Função Apropriada das Faculdades Cognitivas.....</i> | <i>73</i> |
| 4.1.2 | <i>O Ambiente Cognitivo.....</i> | <i>75</i> |
| 4.1.3 | <i>O Plano Projetado (Design Plan).....</i> | <i>76</i> |
| 4.1.4 | <i>Pressuposição Confiabilista.....</i> | <i>78</i> |
| 4.2 | Condições da linguagem para aquisição de conhecimento por Testemunho..... | 79 |
| 4.2.1 | <i>Funcionamento Apropriado da Linguagem.....</i> | <i>81</i> |
| 4.2.2 | <i>Ambiente Linguístico Apropriado.....</i> | <i>84</i> |
| 4.2.3 | <i>O Plano Projetado da Linguagem.....</i> | <i>88</i> |
| 4.2.4 | <i>Confiabilidade da Linguagem.....</i> | <i>91</i> |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 95 |
| | REFERÊNCIAS..... | 99 |

1 INTRODUÇÃO

Não há dúvidas de que grande parte das crenças que compõem nosso conhecimento é adquirida por testemunho com base no que outros nos dizem. Quase tudo que se conhece acerca da história da humanidade se conhece por testemunho. O conhecimento que se tem acerca das primeiras organizações sociais humanas nos foi transmitido por testemunhos deixados, por exemplo, em cavernas, e depois postos em formas escritas que são, por vezes, comunicados em palestras, documentários, mídias, aulas, livros e outros meios. As informações que alguém tem hoje sobre a descoberta do Brasil foram-lhes passadas por professores, livros, documentários etc. Isso sem contar a crença que alguém tenha até mesmo de seu nome, local e data de nascimentos. Até mesmo o aprendizado de nossa língua não seria possível sem a ajuda de outros.¹ Os exemplos poderiam se alongar, mas o que todos esses têm em comum é que tais crenças foram obtidas *por meio das palavras de outros, escritas ou orais*.

É pressuposto, conforme o senso comum, que parte de nosso conhecimento e linguagem adquirida são-nos transmitidos socialmente. Se assim o for, a linguagem não apenas seria meio de nossa interação social, mas também mediadora na aquisição de *crenças justificadas*² *por testemunhos*. Nesse sentido, “o testemunho é o próprio fundamento da civilização [...] [e] parece provável, como uma questão de fato contingente, que a linguagem e testemunho são fenômenos mutuamente dependentes, de tal forma que, à parte do testemunho, não haveria linguagem”(PLANTINGA, 1993b, p. 77, 78).³

Segundo Searle (2012, p. 32, 33), em seus aspectos comuns, a primeira função básica da linguagem, aquela que é essencial para que algo seja linguagem, é fornecer mecanismos tais que possibilitem “comunicarmos informação” (*idem*, p. 33), isto é, quando proferirmos enunciações, “o que é comunicado nos atos de fala são os estados intencionais [...] informação *a respeito do mundo*” (p.33. Itálicos dele). Ora, exceto por uma consideração de uma

¹ Percepção essa já considerada também por Santo Agostinho (Confissões, 1.8): “Retinha tudo na memória quando *pronunciavam* o nome de alguma coisa, e quando, segundo *essa palavra*, moviam o corpo para ela. Via e notava que *davam* ao objeto, quando o *queriam designar, um nome que eles pronunciavam*. Esse querer era-me revelado *pelos movimentos do corpo*, que são como que a *linguagem natural* a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz, que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por este processo retinha pouco a pouco *as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos*. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades. Assim *principiei a comunicar* com as pessoas que me rodeavam”(itálicos meus)

² Os termos *justificado* e justificação serão usados intercambiavelmente com garantia, aval, avalização, avalizado. Não está em vista a concepção internalista de justificação, mas justificação doxástica como uma propriedade das crenças, sendo mais objetiva que subjetiva como no internalismo (Cf. BERGMANN, 2006, p. 4 – 6). Porém, como ficará claro no capítulo 3, passarei a usar com maior frequência o termo aval.

³ A menos que haja outras indicações, as traduções dos textos em outras línguas são minhas.

linguagem privada e sem sentido em toda ocasião, o argumento em favor da justificação da crença por testemunho é tal que, sem a possibilidade da linguagem de comunicar tais estados mentais que, em si já representariam o mundo ou “estado de coisas” (SEARLE, 2012, p. 43),⁴ seria impossível a formação da maioria das crenças que acreditamos ser significativas ou verdadeiras. De fato, “sem os recursos conferidos pela linguagem, não seríamos capazes de formar nada além de uma pequena proporção de crenças que, de fato, temos” (PLANTINGA, 1993b, p. 79). Assim, somos em grande parte dependentes do que outros *nos dizem* para que formemos a maior parte do que conhecemos. Portanto, que crenças verdadeiras podem ter como fonte o testemunho, isso é inegável. Mas, tais crenças também podem ser justificadas?

Neste caso, esta forma de aquisição e justificação de crença testemunhal via linguagem levanta uma série de questões que necessitam ser respondidas ou investigadas. Entre elas, encontra-se o *crédito* que se deve dar ao testemunho. Que razão existe para que alguém aceite o testemunho do outro acerca de uma proposição ou informação? Uma vez, como já colocara Platão (TEETETO, §201a-d), que “oradores” e “litigantes” podem persuadir e levar alguém a apenas “opinar o que querem”,⁵ que fatores ou princípios necessários há para que o testemunho seja considerado fonte de crença justificada? Uma vez que somos capazes de mentir, de estarmos enganados e de errar, que garantia há para a crença testemunhal? Essas perguntas, que revelam possíveis anuladores (*defeaters*)⁶ para a crença testemunhal por meio da linguagem, são conhecidas por *problema da vulnerabilidade* (ADLER, 2012).

A hipótese desta pesquisa é que, a despeito dos possíveis anuladores para a crença testemunhal, ainda assim, há elementos suficientes para que a linguagem propicie a garantia ou justificação das crenças testemunhais. Dois motivos são oferecidos para fundamentar essa hipótese. Primeiro, dos princípios expostos por Thomas Reid (2103) em sua *Investigação* (capítulo 6, seção XXIV). São eles: (1) o princípio da *propensão a falar a verdade* – também chamado de *princípio da veracidade* – ou seja, ainda que seja possível mentir, dizer a verdade “não requer arte nem prática, indução ou tentação, mas somente que cedamos a um impulso

⁴ Searle entende essa direção da enunciação de estado de coisa para representar “que é assim que o mundo é” (2012, p. 45), de “palavra-para-mundo”. “Quando digo ‘está chovendo’, meu proferimento tem uma direção de ajuste palavra-para-mundo, e ele será verdadeiro ou falso dependendo de ser satisfeito ou não o conteúdo proposicional. E é assim em todos os outros casos” (idem. Itálicos meus).

⁵ “SÓCRATES – Então, quando os juízes foram justamente persuadidos acerca de assuntos dos quais apenas pode saber aquele que viu e não outro, nesse momento, ao decidir sobre esses assuntos por ouvir dizer e ao adquirir uma opinião verdadeira, ainda que tenham sido corretamente persuadidos, tomaram a sua decisão, sem saber se na realidade julgaram bem, não? TEETETO – Certamente” (TEETETO, §201b).

⁶ De modo geral, um *defeater* (anulador ou derrotador) pode ser entendido quando uma proposição ou estado mental *E* justifica *S* em crer *que p*, e essa justificação é anulada/derrotada por outra proposição ou estado mental *E'* que, enquanto *S* a tiver, não tem justificação para crer *que p*, desde que (i) *E'* seja verdadeiro e, (ii) a conjunção contraposta *E^E'* nunca justificará completamente *S* em crer *que p*.

natural” (REID, 2013, p. 195); e (2) o *princípio da credulidade*, isto é, “a tendência de confiar na veracidade dos outros e a acreditar no que nos dizem” (*Ibidem*, p. 196). Além do mais, analisaremos tais princípios à luz do que Reid chama de “operações sociais da mente” (REID, 1785, p. 35[1.8]), tais como “oferecer ou receber testemunho” onde tais operações necessitam da linguagem para expressá-las.

Segundo, a fim de que esses dois princípios reideanos tenham sucesso na garantia linguística da justificação testemunhal, fazem-se necessários quatro outros que ofereceremos a partir da Epistemologia de Plantinga (1993b, p. 3-20), que a despeito de considerar o testemunho como um “cidadão de segunda classe na república epistêmica” (1993b, p. 87), oferece arcabouço para fontes que produzem crenças garantidas por testemunho. Neste sentido, irei analisar a relação linguagem-testemunho à luz da epistemologia de Plantinga, pois entendo que: (1) as faculdades cognitivas para linguagem devem estar *funcionando apropriadamente* (*proper function*);⁷ (2) O *ambiente cognitivo* para desenvolvimento da linguagem deve corresponder àquele das faculdades cognitivas; (3) o (1) e (2) devem atender a um *propósito* (*design plan*) *que almeja a verdade* para, quando funcionando adequadamente e em ambiente apropriado, *objetivar a verdade*. (4) Por fim, uma última condição para que haja justificação da crença por testemunho por meio da linguagem seria a *confiabilidade* (*reliability*), ou seja, deve haver uma alta “probabilidade objetiva” (idem, p. 17) de o falante estar a proferir mais verdades do que mentiras para que o testemunho seja fonte de conhecimento verdadeiro. Paul Moser *et al* (2009, p. 128, 129) chama essa condição de “indicação confiável”.

Essa combinação de Thomas Reid e do *funcionalismo apropriado* (*proper function*) de Alvin Plantinga, julgo, oferece razões adequadas para relacionarmos linguagem e testemunho a fim de que este seja fonte de crenças justificadas.

Dadas as hipóteses apresentadas, a pesquisa propõe-se a examinar em que condições de linguagem o testemunho pode ser considerado fonte de justificação das crenças. Para alcançar tal objetivo, a pesquisa pretende demonstrar que formamos crença testemunhal pela linguagem, por **dizer** e **confiar** no testemunho como aquilo que Reid chama de “operações sociais”. Nesse sentido, é importante percorrer e discutir a relação existente entre linguagem e o testemunho como fonte de justificação, considerando, de forma primária, em que condições o testemunho deve ser considerado fonte de crença justificada. Para tanto, procurarei mostrar,

⁷ Searle (2012, p. 17), chamaria esse aspecto aplicado à linguagem de “extensão natural de *capacidades biológicas* não linguísticas”, ou seja, para que a linguagem funcione em animais ou humanos, é preciso que haja estruturas biológicas e estados intencionais adequadas ao desenvolvimento linguístico.

à luz do conceito de senso comum (Thomas Reid) e do conceito de funcionalismo apropriado (Alvin Plantinga), que o problema da vulnerabilidade não anula a aquisição de crença justificada por testemunho.

Se tais objetivos forem alcançados e as hipóteses forem confirmadas, espera-se, por fim, que a pesquisa venha a contribuir no cenário filosófico em áreas relacionadas à linguagem e epistemologia.

Justifica-se essa pesquisa considerando que desde a publicação de *Testimony: A Philosophical Study* (1992) de Cecil Anthony John Coady (C. A. J. Coady), os estudos acerca do testemunho como fonte de crença e justificação retornaram ao cenário filosófico depois de um longo tempo sem muita atenção. Contudo, os estudos em maioria concentram-se nas discussões fundamentalmente *epistemológicas*. Pouca atenção se deu ao papel da linguagem na formação das crenças por testemunho, embora seja um assunto central nestas pesquisas.

Mesmo assim, a partir das discussões de Reid, o debate da relação linguagem-testemunho trata apenas da linguagem como *natural* e *artificial*. Pouco se investigou em que condições essas modalidades *funcionam* no processo testemunhal. Parafraseando Searle (2012, p. 21), apenas presume-se a existência da linguagem e prossegue-se daí. As condições apresentadas por Reid dentro de uma estrutura da epistemologia desenvolvida por Plantinga podem auxiliar na compreensão adequada da relação linguagem e testemunho.

Além do mais, a crença testemunhal é baseada em nossa capacidade de compreender proposições ou atos de fala. Nesse sentido, o testemunho guarda uma relação direta com a linguagem com a qual os indivíduos comunicam suas intenções. Assim, o testemunho será, *prima facie*, crível quando a linguagem guardar relações com os estados mentais que representem os fatos do mundo segundo funcionamento adequado, em ambiente correspondente ao seu funcionamento, seguindo o propósito para a qual foi construída, almejando a verdade.

Essa relação, a fim de escapar do problema da vulnerabilidade e possíveis anuladores, necessita de maior exame, uma vez que a linguagem nesse caso se apresenta como “um tipo instrumental de conhecimento” (SOSA, 2006, p. 121).⁸ Portanto, o entendimento da linguagem na formação de crenças por testemunho, depende, em grande medida, do grau de confiança no falante.

⁸ Segundo Sosa (2006), existe importante similaridade epistêmica entre o conhecimento testemunhal e o conhecimento adquirido por meio de uso de instrumentos, por exemplo, a confiança nos instrumentos (GPS, e.g.), a competência etc.

Mas, há de se perguntar: por que confiamos, senão em todos, pelo menos em muitos testemunhos? Em anos recentes, o significado epistêmico do testemunho passou a ser, portanto, mais avaliado. Os estudos acerca do papel do testemunho na formação de nossas crenças prosperaram a despeito das críticas de Hume em sua *Investigação Acerca do Entendimento Humano* (1748. Doravante, *IEH*), chamada por Coady de “visão recebida” (1992, p. 79).⁹ Embora Hume, na Seção X de sua *IEH*, trate especificamente da impossibilidade do testemunho como evidência para a ocorrência de milagres, tem sido sugerido que Hume está mais interessado em “tipos de testemunhos” e “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 testemunho)” (MOREIRA, 2013, p. 23).

Uma das razões para o possível descaso com os estudos acerca do testemunho é que, tradicionalmente, a epistemologia “se concentrou em estudar o estatuto de crenças de agentes cognitivos formadas de *fontes individuais*, tais como a percepção, a memória e o raciocínio” (SILVA, 2014, p. 222. *Itálico nosso*). De fato, desde Descartes (*Primeira Meditação* – 1641), passando por Locke (*Ensaio acerca do Entendimento Humano*, 1690) e Hume, a autonomia epistemológica, também chamada de “individualismo epistemológico” (SCHMITT, 2008, p. 549), até recentemente era considerada a epistemologia *mainstream*. Nesse sentido, as correntes tradicionais que buscam a justificação das crenças e conhecimento terminaram por favorecer outras fontes de conhecimento não percebendo – e se perceberam, a desautorizaram – “a dependência social epistêmica” do testemunho (MOSER *et al*, 2009, p. 128).

Decerto que o lugar para começar nossa discussão acerca da relação linguagem e testemunho é Thomas Reid, que é citado como “*um dos mais notáveis formuladores*” (PICH, 2010, p. 16) de uma teoria do conhecimento que considera o testemunho como fonte de conhecimento e crenças. Pich (*idem*, p. 16, 17) ainda diz:

A teoria do conhecimento por testemunho tem em Thomas Reid um dos primeiros e um dos mais notáveis formuladores – sendo Reid citado como autoridade em praticamente todas as epistemologias que se dedicam ao tema do conhecimento por testemunho –, em que “testemunho” é uma fonte de obtenção de crenças evidentes, portanto, de casos de conhecimento.

De fato, parece-me que Reid rompe com o curso da epistemologia cartesiana e lockeana do indivíduo solitário que recebe “*inputs* perceptuais e reflete sobre sua vida interior” (WOLTERSTORFF, 2001, p.165) para considerar o indivíduo um “ser social”, cuja

⁹ Diz Coady: “David Hume é um dos poucos filósofos que ofereceu alguma consideração sustentável do testemunho e, se alguma visão tem direito ao título de ‘visão recebida’, esta visão é a sua”.

interação linguística expressa tanto as “operações solitárias da mente” quanto às “operações, sociais” necessariamente pressupõem-se “comunicação com outros seres pensantes” (REID, 1785, p. 80). Em seu *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Reid propõe:

Toda linguagem é equipada para expressar tanto as operações sociais, quanto as operações solitárias da mente. Na verdade, pode-se considerar que o propósito básico e imediato da linguagem é *expressar as operações sociais*. Um homem que não tivesse interações com outros seres pensantes nunca pensaria em linguagem... Uma vez que a linguagem foi aprendida, pode ser útil até mesmo em nossas meditações solitárias (REID, 1785, p.36 [1.8]).

Disso resulta, segundo Reid (2013, p. 195), que por sermos criaturas sociais, recebemos “a maior e mais importante parte de nosso conhecimento por meio de informação de outros”. Porém, para que aceitemos as palavras de outros como fonte de conhecimento, considerando a possibilidade de dizer falsidade, de mentir deliberadamente, de enganar-se ou de erro, que seriam *anuladores* para a crença testemunhal, Reid acredita que há elementos suficientes para que a linguagem, ainda assim, propicie a garantia e justificação da crença por testemunho.

A pesquisa está dividida em três capítulos, como se seguem. No **capítulo 1** serão avaliados o lugar do testemunho nos empiristas John Locke, David Hume e Thomas Reid, e as condições reideanas para que o consideremos como fonte de crença justificadas. Após analisar as considerações de Locke e Hume, analisaremos a resposta de Reid para os problemas levantados, especialmente a Hume, sobre a confiabilidade do testemunho pela analogia entre percepção, linguagem e testemunho.

No **capítulo 2** analisarei o problema da vulnerabilidade no testemunho. Julga-se que alguém aceitar testemunho como fonte de crenças justificadas é ser culpado de ingenuidade ou irresponsabilidade epistêmica porque há a possibilidade de o falante mentir ou enganar-se; assim o testemunho não preencheria o requisito de fonte primária de crenças justificadas. (1) primeiramente será analisado o problema da mentira e do engano. Considerações clássicas classificam a mentira como a intenção de iludir. Porém, análises recentes sugerem que a intenção de enganar não é um fator necessário à mentira (CARSON, 2006; GOLDBERG, 2001; O'BRIEN, 2007). Além do mais, também se discute se é possível adquirir crenças verdadeiras e justificadas a partir da mentira, mas não acidentalmente (O'BRIEN, 2007). (2) em segundo lugar, consideram-se as múltiplas fontes para formação das crenças – percepção, raciocínio, memória etc. No entanto, essas são consideradas fontes primárias ou individuais. Parece-nos que o testemunho ao ser considerado “um cidadão de segunda classe na república epistêmica” (PLANTINGA, 1993b, p. 87), sofreria de uma deficiência epistêmica na

aquisição de crenças justificadas, uma espécie de “dependência epistêmica e inferioridade epistêmica” (SENNET, 1999, p.177).

No **terceiro e último capítulo** tratarei dos dois princípios de Reid à luz do projeto de Plantinga. Decerto que, embora Plantinga não apresente uma relação entre linguagem e testemunho, e o fato de ele considerar o testemunho como uma fonte inferior na produção de crenças justificadas, podemos nos apropriar de sua epistemologia para desenvolvimento de condições de linguagem que conceda *aval* às crenças testemunhais. Para tanto, no **capítulo 3** apresentarei quais condições devem ser satisfeitas para a linguagem epistemizar as crenças e transferir conhecimento testemunhal.

Penso que o desenvolvimento da teoria epistemológica de Reid não tenha, em si, procurado oferecer uma “teoria da linguagem” (WOLTERSTORFF, 2001, p. 172). E ainda que ele tenha oferecido boa estrada para nela se caminhar (REID, 1785; REID, 2013), pouco desenvolvimento da relação linguagem e testemunho fora feito. Exceto, talvez, pelo excelente trabalho de Jennifer Lackey, *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge* (2008) e o de C. A. Coady. *Testimony: A philosophical study* (1992).

É, portanto, a partir da combinação de Thomas Reid e do *funcionalismo apropriado* (*proper function*) de Alvin Plantinga que julgo oferecer razões adequadas para que o testemunho seja considerado fonte de crenças justificadas por meio da linguagem.

A pesquisa a ser realizada pode ser classificada como analítica. De fato, assim tem sido majoritariamente o tratamento da questão em pauta, como demonstram claramente as referências em anexo. Aliado ao procedimento metodológico encontrado na própria filosofia analítica faz-se necessário analisar conceitos, argumentos expressos nas ideias a fim de resolver, se possível, tais questões filosóficas.

2 O TESTEMUNHO NO EMPIRISMO MODERNO

No presente capítulo, dividido em três partes, analisarei o estatuto que o testemunho teve nos inícios da epistemologia moderna. Na primeira e segunda partes, examinarei dois autores que trataram da relação testemunho e conhecimento: John Locke e David Hume. A seu modo, cada um tende a ver o testemunho como fonte inferior de aquisição de conhecimento (Hume), ou mesmo inválido (Locke), não havendo justificação epistêmica para as crenças adquiridas por meio de outros. Seria o caso de saber, portanto, se as condições desejadas por ambos os filósofos podem ser preenchidas para que o testemunho seja uma fonte básica e direta de justificação. É tese deste autor que tanto Locke quanto Hume apresentam condições que não podem ser satisfeitas. Ambos *reduzem* o testemunho à evidência, experiência e observação,¹⁰ *desautorizando* o testemunho na aquisição do conhecimento. Esta análise buscará avaliar os argumentos de ambos os autores, demonstrando: (1) que a concepção de ambos fundamenta-se numa ideia individualista de epistemologia, negando o caráter social do conhecimento; (2) que a concepção proposta por ambos os autores é autodestruidora ou contraproducente (*self-defeating*). Na última parte analisarei a proposta de Thomas Reid.

2.1 A Crítica de John Locke: Individualismo, Ideias e Linguagem

Em sua *Carta ao Leitor no Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (1978, p. 135 Doravante, *Ensaio*), Locke sugere ao leitor uma investigação individual de seu projeto epistemológico. Ele pretende que o leitor julgue por si mesmo o projeto, pois acredita que assim poderia haver um julgamento honesto, livrando-se, assim, de ser prejudicado ou ofendido, mesmo se a crítica fosse contrária ao seu intento. Aconselha ao leitor a seguir seu próprio método ao elaborar seu *Ensaio*, a recorrer “aos seus próprios pensamentos”, uma vez que, se os pensamentos

dependerem da crença de outrem, deixa de ser importante saber o que são, pois não decorrem da verdade, mas de alguma consideração mais desprezível, e não vale a pena se preocupar com o que disse ou pensa quem diz ou pensa tão-somente de acordo com a orientação de outrem.

Além disso, a concepção de Locke acerca do que é conhecimento é bem conhecida: “Conhecer, portanto, é apenas *perceber conexão e concordância, oposição e discordância, entre quaisquer de nossas ideias*” (*Ensaio*, IV.iii.2). Ademais, Locke julga que “só

¹⁰ SILVA (2014, p. 18) nomeia a visão de Locke de “*testemunho desautorizado*” e a de Hume de “*testemunho sitiado*”.

conhecemos” se tivermos ideias e percepção de “concordância ou discordância entre ideias” (IV.iii.1, 2). Tais ideias provêm da *sensação* ou “qualidades sensíveis” (I.i.3) ou da *reflexão*, quando a “mente reflete acerca de suas próprias operações” (I.i.4), ou seja, das ideias que lhes foram supridas pela percepção. Nesse sentido, as fontes *perceptivas* de conhecimento em Locke é a tripartite *intuição*, *razão* e *experiência*: “Essa percepção existe, 1. por *intuição* ou comparação imediata entre duas ideias; 2. por *razão* ou exame de concordância ou discordância entre duas ideias, por intermédio de outras ideias; 3. por *sensação* ou percepção da existência de coisas particulares” (IV.i.2).

Ora, uma vez que há uma relação entre o que se conhece e o que se diz, há de se perguntar como crenças faladas (ou escritas) podem ser *transmitidas* de uma pessoa a outra tomando por base essa concepção lockeana? A *percepção* lockeana é fundamentalmente individualista, pois apenas o que for considerado por nós mesmo será “conhecimento real e verdadeiro”:

Qual censura mereceriam homens que duvidam da existência de princípios inatos, por supostamente abalarem fundações de conhecimento e certeza, eu não saberia dizer; certo estou que o caminho que escolhi, sendo o mais conforme à verdade, torna essas fundações mais seguras. Este discurso não tem a intenção de seguir nem de deixar para trás nenhuma autoridade: almeja apenas a verdade. Não importa onde esta me leve, meus pensamentos a seguirão imparcialmente, sem se preocupar se os passos de outros trilharam ou não o mesmo caminho. Com o devido respeito pela *opinião alheia*, a verdade merece a máxima reverência. Espero que não me julguem arrogante se sugiro que progrediremos mais na descoberta de conhecimento racional e contemplativo das próprias coisas se procurarmos por ele em sua fonte e se, nessa busca, *usarmos antes o nosso próprio pensamento que o de outros homens. Seria tão razoável conhecer pelo entendimento de outro homem quanto enxergar por seus olhos*. Quanto mais considerarmos e compreendermos verdade e razão por nós mesmos, mais conhecimento real e verdadeiro teremos. A flutuação das opiniões de outros homens em nosso cérebro não nos tornar mais sábio, mesmo que elas sejam verdadeiras. A ciência de outro homem é, *em nós*, opinião, se assentimos a venerada reputação sem usarmos, como ela, nossa própria razão, para entender as verdades que apresenta [...] Em se tratando de ciência, cada um só tem o que realmente conhece e compreende: aquilo em que crê, e que aceita em base de confiança, não passa de migalhas (I.iv.23). (Itálicos meus).

Assim, um indivíduo S sabe que *p*, se: (1) procurar pelo conhecimento racional em sua fonte; (2) pensar por si mesmo; (3) não usar o pensamento de outro. Assim:

- 1 Se *S* pensa por si mesmo e não usa o pensamento de outro, então encontrará conhecimento racional, pois estará examinando diretamente a fonte de todo conhecimento.
- 2 *S* pensa por si mesmo.
- 3 *S* não usa o pensamento de outro.

4 Logo, *S* encontrará conhecimento racional.

Formalização (A1)

De igual modo, um indivíduo *S* terá conhecimento real e verdadeiro (*R*) se considerar e compreender a verdade e razão por si mesmo (*p*), pois do contrário, em *S* o conhecimento de outro homem é apenas opinião (*q*) porque *S* creria e aceitaria *p* com base em confiança. Assim:

- 1 Se *S* crê e aceita que *q* com base na confiança, então *S* tem apenas opinião
- 2 Se *S* tem opinião, então não sabe que *q*.
- 3 Se *S* não sabe que *q*, então, *S* não tem *R*.

Formalização (A2)

Esta consideração individualista¹¹ tem sido alvo de crítica (cf. SCHMITT, 1987, p.44), pois não apenas a fonte para conhecimento é reduzida à experiência, quanto o desiderato epistêmico individualista é irrealizável em grande parte. Afinal, embora Locke trate apenas no Livro III, esta concepção individualista parece desconsiderar o *meio* pelo qual a ciência se propaga (e o conhecimento em geral), que Locke reconhece: a sociabilização das criaturas (III.i.1): “Tendo Deus designado o homem como *criatura sociável*, não apenas incutiu nele a necessidade de relações com seus congêneres, e a inclinação para tal, como também forneceu-lhe a *linguagem*, principal instrumento e *laço comum de associação*”. Porém, de forma surpreendente, Locke entende que a fim de cumprir o desígnio de *representar* as “ideias dentro de sua própria mente, seja para *dá-las ao conhecimento de outros*, seja para *transmitir pensamentos de uma mente para outra*” (III.i.2), também é necessário que a linguagem deva significar também as ideias que os sentidos desconhecem, tais como imaginar, apreender, compreender etc. (III.i.5). Nesse sentido, o falante precisa encontrar signos externos que comuniquem seu pensamento e “deem ao conhecimento alheio as ideias invisíveis que perfazem o pensamento de cada um” (III.ii.1). Desse modo, se *S*₁ diz que *q* para *S*₂, *S*₁ quer dar a conhecer a *S*₂ que *q*. Mas a aceitação de *S*₂ de que *q* é conhecimento? Não. É apenas opinião.

¹¹ Embora Locke assuma uma tese internalista (ter crença de que *p* mais acesso às razões que justifiquem essa crença), avaliaremos no capítulo segundo concepções de transmissão não apenas de estado doxástico, mas também de fatores que justifiquem a crença testemunhal. Entende-se que esse é um problema para crenças testemunhais e, por isso, a tese da transmissão epistêmica será discutido no capítulo segundo.

Isto bem poderia indicar alguma contradição com a premissa lockeana da aquisição individual de conhecimento, mas à luz de sua teoria das ideias, a linguagem, as palavras e as coisas no mundo, pois são apenas *signos* das ideias.¹² Isto posto, as palavras referir-se-iam às coisas apenas de forma indireta e mediata e isso na medida em que as ideias pudessem representar “as ideias que estão na mente de quem fala” (III.i.4). Na comunicação, portanto, haveria a suposição de que as mesmas marcas estariam na mente de outros homens, e isso por “tácito acordo” (III.ii.8)

Sendo assim, as ideias são estimuladas pelas palavras por uso constante (III.ii.6), como se estas fossem os próprios objetos. Ou seja, há um tipo de inferência quando um ouvinte ouve certas palavras da qual a linguagem é “o principal conduto que transmite as descobertas, raciocínios e conhecimento de um homem para outro” (III.xi.5). O resultado dessa concepção não é apenas a rejeição de ideias inatas, mas também de qualquer conteúdo proposicional a ser transmitido a outro.

Suponha que um sujeito S₁ diga para um sujeito S₂: “o meu carro é preto”. Segundo Locke, na mente do sujeito S₁ há apenas uma *ideia* de “carro” e “preto” e que, a menos que tais ideias também estejam na mente do sujeito S₂, nada será comunicado, mesmo que ambos tenham a mesma linguagem. Na mente do primeiro será uma imagem; na mente do segundo serão palavras sem significados. Há, então, de se perguntar: nessa condição, qual o lugar do testemunho, uma vez que a premissa fundamental sobre testemunho é que ouvintes adquirem crenças justificadas a partir do que os outros falam?

2.1.1 Locke sobre Testemunho

Há muitas definições de testemunho segundo sua natureza (SILVA, 2014, p. 228 – 230). Definir testemunho, portanto, não parece ser uma tarefa simples. Sabe-se, porém, que uma crença é classificada segundo sua fonte, de acordo com Green (2006, p. 2 – 6). Desse modo, crenças formadas por raciocínio indutivo são crenças indutivas; crenças formadas por percepção são crenças perceptivas; etc. Assim, crenças adquiridas por testemunhos são crenças testemunhais. E cada fonte, a fim de satisfazer o estatuto e o desiderato epistêmicos de conhecimento, deve produzir crenças verdadeiras justificadas. Se o testemunho é fonte de crenças, logo as crenças testemunhais não devem ser apenas verdadeiras, mas também justificadas.

¹² A expressão “signos das ideias” encontra-se no *Ensaio* de Locke (2012, p. 16; I.ii.23; III.ii.1 *passim*)

Costuma-se, no entanto, definir testemunho como crença adquirida das palavras (cujo meio seja a linguagem) de outros cuja intenção seja transmitir informações sobre o mundo (LACKEY, 2008, p.2). Pode-se dizer que:

- 1 S_1 testifica *que p* para um ouvinte S_2 , se, somente se, por meio da declaração de S_1 *que p*:
- 2 S_1 intenciona transmitir a informação *que p* para S_2 . Ou
- 3 S_2 toma a declaração de *que p* como informação de *que p*

O esforço de Locke por aparentemente negar ao testemunho o estatuto de fonte de conhecimento é encontrado no Livro IV do *Ensaio*, “*Do Conhecimento e Probabilidade*”. Locke discute o testemunho no capítulo sobre “*Probabilidade*”, que para ele é fundamentada em duas bases (LOCKE, IV.xv.5): (1) conformidade de alguma coisa com nosso próprio conhecimento, observação e experiência; (2) o testemunho de outros que validam nossa observação e experiência. Ora, uma vez que Locke acredita que conhecimento real é conforme afirmado em (A1) e (A2), segue-se que *probabilidade* “é mera aparência de concordância ou discordância entre duas ideias *por intermédio de provas*, cuja conexão não é constante, imutável e visível, ou que, mesmo não sendo perceptível, é suficiente para *induzir* a mente a julgar que a proposição é verdadeira ou falsa, e não o contrário” (LOCKE, IV.xv.1).

Anteriormente, Locke dera o exemplo do matemático que percebe, “numa demonstração, uma conexão certa e imutável, de igualdade, entres os três ângulos de um triângulo e os ângulos intermediários usados para mostrar que são iguais a dois ângulos retos” pode, por conhecimento intuitivo e com tanta evidência, chegar ao conhecimento certo de que é caso. Por outro lado, um indivíduo que nunca observou tal demonstração, mas ouviu o relato do matemático, “homem de crédito” e “assente a essa proposição, aceita-a como verdadeira”. No entanto, esse ouvinte não aceita a proposição “os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos” com base na *inferência* probabilística de que o matemático tem autoridade no assunto, tem o hábito de falar a verdade sobre matemática em outras ocasiões etc.

Alguém pode tomar esse relato como fundamento da crença testemunhal do ouvinte sobre matemática. Porém, probabilidade não é crença justificada, mas algo sem *justificação* na medida do possível: “a mente trata essa sorte de proposição com *crença*, com *assentimento* ou com *opinião*, palavras que significam *admitir* ou *aceitar* como verdadeira uma proposição, a partir de argumentos ou de provas que nos *persuadem* a abraçá-la, *sem nenhum conhecimento certo*” (LOCKE, IV.xv.3). Assim é com o testemunho em Locke: “o testemunho de outros que validam nossa observação e experiência” (LOCKE, IV.xv.5).

É, portanto, no *assentimento* que um indivíduo obtém a base para anuência acerca de uma proposição, mas isso não muda o estatuto da crença para “conhecimento real e verdadeiro”. Segundo Locke, as proposições que fundamentam a probabilidade são de “dois tipos”: (1) Aquelas que “concernem uma existência particular, matéria de fato diante de nossa observação e suscetível de *testemunho humano*” ou; (2) aquelas que, “estando para lá da descoberta de nossos sentidos, não são suscetíveis de testemunho” (IV.xvi.5). Sendo assim, a fim de o testemunho ser digno do estatuto próximo de conhecimento, necessário se faz que sejam ou (a) atestado pela observação, “nossa e alheia” (IV.xvi.6). Neste caso, Locke estabeleceu critérios rigorosos no capítulo XV como será visto mais adiante. Essa é proposição de primeiro tipo.¹³ A proposição de segundo tipo (b) é quando “constato por experiência própria e por sua concordância dele com o testemunho confiável de outros” (IV.xvi.7). No primeiro caso, espera-se “consenso geral de todos os homens em todas as épocas” e a “experiência constante e infalível de o homem” (sic); no segundo caso, portanto, é quando há correlação da própria experiência com o testemunho da maioria. A conjunção destas duas bases da probabilidade oferecem as bases da credulidade.

O testemunho de outros, portanto, só será considerado válido se for *inferido* da “observação e experiência” que alguém já tenha. Para tanto, a fim de o testemunho transmitir alguma propriedade epistêmica, é necessário – “deve[m] ser considerado” (IV.xv.4) seis critérios:

- (C1) o número de testemunhos;
- (C2) a integridade deles;
- (C3) a habilidade das testemunhas;
- (C4) o desígnio o autor, caso se trate de testemunho retirado dos livros;
- (C5) a consistência das partes e as circunstâncias da relação;
- (C6) os testemunhos contrários.

Parece-me que esses critérios em Locke sejam conjuntivos e *cumulativos*, pois na probabilidade, quanto mais *evidências* em favor de *p*, maior o *grau* de assentimento e, portanto, “*aproximam-se tanto da certeza*” acerca de *p*. (IV. xvi.1, 6). A fim de confirmar esse grau de assentimento, Locke apresenta, agora sim, as conjunções sobre o testemunho. (IV.xvi.7 – 9).

¹³ Locke oferece o exemplo: “se todos os ingleses dissessem que as águas congelaram na Inglaterra no inverno, ou que ali se veem andorinhas no verão, penso que haveria tão pouca razão para duvidar disso quanto para duvidar que sete mais quatro são onze”.

1. O testemunho ganha confiabilidade da experiência de todos os outros homens com a nossa experiência – (C1)
2. O testemunho inquestionável, para além de toda dúvida revogável, e a nossa experiência, geralmente produzem confiança – (C2)
3. O testemunho justo e o assentimento de outras testemunhas insuspeitas e não contradita por “nenhum escritor” – (C3 – C4)
4. O testemunho, se em desacordo, diminui o grau de probabilidade – (C5 – C6)

Ora, tais condições, impossíveis de serem cumpridas, uma vez que parece haver uma conjunção entre elas, *desautorizam* o testemunho como fonte de crença justificada. Embora Shieber (2009; 2015) seja generoso com o lugar de Locke longe de um *individualismo epistemológico*, o testemunho em Locke como positivo, ao mesmo tempo em que afirma que “Locke não reconheceria a presunção de confiabilidade com respeito a *qualquer* peça de evidência que não fosse em si, um exemplo de conhecimento” (2009, p. 25). Se essa análise de Shieber sobre Locke for adequada, isso colocaria Locke como um *reducionista*, ou seja, o testemunho seria uma fonte indireta, inferencial, exigindo razões positivas para que as crenças testemunhais fossem justificadas. Assim, a tese de Locke seria:

- 1 O indivíduo *S* está justificado em crer que *p* com base em testemunho *t*, se e somente se, *S* tiver razões positivas (C1 – C6) para aceitar *t*.

Não é o caso, portanto, de Locke restringir o testemunho a apenas *algum* testemunho em particular. Dada sua compreensão acerca da *probabilidade*, penso que sua abordagem expande-se para *todos* os testemunhos.

2.2 A Crítica de David Hume: A Visão Recebida

Mas é em Hume que o testemunho recebe sua maior crítica. Segundo Coady (1992, p. 79), “David Hume é um dos poucos filósofos que ofereceu algo como uma explicação sustentada do testemunho e, se alguma visão merece o título de ‘visão recebida’, esta é a sua visão”. Por “visão recebida”, quer-se dizer que a justificação do testemunho se dá por princípio inferencial, ou seja, que “toda instância de aceitar testemunho da parte de um receptor deve ser baseada sobre um argumento indutivo em apoio àquela aceitação” (SHIEBER, 2015, p.63).

Adiante-se aqui, como se demonstrará, que Hume não anula o testemunho como fonte de crenças. Apenas não julga justificar crenças testemunhais sem o processo de inferência, na

conexão de causa e efeito, e mesmo assim, não uma inferência infinita. Diz ele no *Tratado da Natureza Humana* (1.3.4.1. Doravante *Tratado*):

Quando inferimos efeitos de causas, devemos estabelecer a existência dessas causas. E só temos dois meios de fazê-lo: por uma percepção imediata de nossa memória ou nossos sentidos, ou por uma inferência a partir de outras causas. Estas últimas, por sua vez, devem ser determinadas da mesma maneira, ou seja, por uma impressão presente ou por uma inferência baseada em *suas* causas; e assim por diante, até chegarmos a um objeto que vemos ou recordamos. *É impossível prosseguir com nossas inferências ao infinito*; e a única coisa capaz de detê-las é uma impressão da memória ou dos sentidos, além da qual não cabem dúvidas nem perquirições (itálicos meus).

No caso de testemunho, Hume admite que esse regresso chegue até às testemunhas oculares. Segundo ele, “acreditamos que César foi morto no Senado nos idos de março, porque esse fato foi estabelecido com base no testemunho unânime dos historiadores, que concordam em atribuir esse momento e lugar precisos a tal acontecimento” (*idem*, 1.3.4.2. (Itálicos meus)). Porém, porque esse fato está em nossa memória, outrora esteve também na mente dos que se encontravam “imediatamente presente àquela ação”, mas para nós, nos foi derivado do “testemunho de outras pessoas, e este novamente de outro testemunho, mediante um visível processo gradativo, até chegarmos às testemunhas oculares e espectadores do acontecimento” (*idem*, 1.3.4.2).

Digamos, então, que um receptor (R) tenha recebido o seguinte fato (p) por testemunho t :

p – César foi morto no Senado no mês de março.

Ora, segundo Hume, a formação da crença de que p em R só será possível nas seguintes condições:

- 1) p está estabelecido no testemunho anterior a t
- 2) O testemunho de t está fundamentado no testemunho unânime dos historiadores
- 3) O testemunho dos historiadores está fundamentado em testemunha ocular
- 4) a testemunha ocular estava presente ao fato p

Assim, segundo Hume, é necessário estabelecer uma conexão de causa e efeito entre (4) e (3) e (2) a fim de que p seja informação para t . Desse modo, Hume procura evitar um regresso inferencial infinito. Exceto pelo processo inferencial, parece-me que Hume aceitaria tal testemunho. Então, que tipo de testemunho Hume não aceitaria?

Em sua *Investigação* (Seção X) encontramos uma tentativa mais elaborada de demonstrar que testemunho não é evidência para os “relatos de prodígios e de milagres”, cujo peso testemunhal diminui quando passa de uma testemunha para outra.¹⁴ Segundo Hume, um “homem sábio”, então, “torna sua crença proporcional à evidência” (1999, p. 111[X.4]), considerando: (1) a evidência passada como *prova* do que ocorrerá no futuro; (2) o peso das experiências contrárias, avaliando para qual lado há apoio baseado “por maior número de experiências”; (3) a evidência não ultrapasse o que Hume chama de *probabilidade*.

Ora, essas considerações ofereceriam razões para crer em uma dada proposição, porém, não sem que a proposição estivesse ela mesma *empiricamente* demonstrada, neste caso, nas *experiências* passadas, na quantidade dessas experiências e na probabilidade das mesmas. A isso Hume chama de *prova*. No caso da experiência, porém, Hume a entende no sentido testemunho coletivo (SHIEBER, 2015, p. 63). Deste modo, o argumento de Hume não repousaria seja sobre o testificador em si, nem mesmo sobre o enunciado do testificador, mas na relação de causa e efeito entre a testemunha e o enunciado e a experiência passada coletiva, ou seja, para um testemunho *p* sobre certo estado de coisas *E*, *E* deve ser acompanhado de experiência regular e *p* deve estar em conformidade com *E* (GELFERT, 2014, p. 119 – 122). Neste sentido, embora pareça positivo Hume dizer que “não há espécie de 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 expectadores” (IEH, 1999, p. 112 [X.5]), a confiança de qualquer argumento testemunhal não é derivado “de outro princípio senão da constatação da veracidade do testemunho humano e da conformidade usual dos fatos com os relatos das testemunhas” (idem).

Parece haver, então, uma necessidade conjuntiva entre o testemunho e a conformidade da experiência sobre os fatos testificados pela testemunha. Hume confirma isso ao dizer que “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”, cuja regra fundamental sempre será a “experiência e a observação” (Idem).

¹⁴ Por não ser o escopo de nosso trabalho, os argumentos acerca dos testemunhos sobre milagres não são considerados aqui. Apenas as considerações gerais de Hume sobre testemunhos. Não se afirma ou se nega, neste trabalho, a possibilidade de milagres. Antes, interessa-me o testemunho sobre estados de coisas no mundo. Interessados em argumentos na defesa dos milagres encontrarão na literatura da filosofia analítica da religião e da apologética (MAVRODES, 1998; SWINBURNE, 1970; CAMPBELL, 1762; EARMAN, 2000).

Assim, Hume impõe condições que não apenas minimizariam o testemunho como fonte de crenças, mas o anulariam mediante considerações empíricas improváveis. À luz de suas considerações, pode-se perguntar, portanto, como nossas experiências nos justificariam a aceitar testemunhos? Segundo Paul Faulkner (1998, p. 305), uma possível resposta seria o fato que Hume considera o “gênero particular do relato e um gênero do objeto” para *tipos de testemunhos*.

Suponha que uma testemunha diga o seguinte:

p – água ferve a cem graus quando está a uma pressão atmosférica ao nível do mar

Ora, p sendo enunciado por um físico para uma classe de alunos do nível médio seria mais crível: (a) O físico supostamente já realizou as experiências em laboratório ou confiou no testemunho de físicos anteriores; (b) há uma regularidade de p , quando repetida; (c) há uma correlação quando a água é posta sobre o fogo naquela condição (pressão atmosférica ao nível do mar) etc.

Agora, suponha que Pedrinho, um aluno daquela classe, enuncie r para um vizinho. Tal testemunho ainda assim seria crível, pois o aluno poderia, além realizar ele mesmo a experiência (as evidências), confiar na *autoridade* do professor-físico, o vizinho julgaria que Pedrinho é um bom aluno, tem boas notas, não falta às aulas etc. A justificação desta crença, na perspectiva de Hume, portanto, se daria inferencialmente:

6) O testemunho p é do tipo de testemunho de um relato particular (físico) e gênero particular (física).

7) Este tipo de testemunho p tem sido estabelecido como crível.

8) Então, o testemunho p é crível como crença.

A justificação dependeria da competência e autoridade do testificador, sendo o testemunho reduzido à outra fonte de conhecimento, neste caso, a inferência baseada na experiência, a percepção do observador etc. Hume opõe-se, desse modo, ao testemunho como fonte de crenças justificadas *prima facie*, isto é, que o testemunho seja fonte não inferencial de conhecimento. E, assim, “na ausência de fundamentos indutivos suficientes, o testemunho não pode ser fonte de crenças justificadas, muito menos de conhecimento” (GELFERT, 2010, p.62). Mas, mesmo satisfazendo tais condições, a razão mesma para se aceitar testemunho não residiria *fundamentalmente* na conjunção acima relatada (testemunho, conformidade da experiência e fatos testificados), mas, como declarado na *Investigação acerca do Entendimento Humano* (IEH, doravante) no fato de estarmos acostumados a “encontrar uma

conformidade entre eles” (1999, p. 113 [X.8]), sendo esta a razão principal para se rejeitar o testemunho sobre o *extraordinário*, mesmo que testemunhos *naturais*.

Hume ilustra essa premissa com a história do “príncipe hindu” que se recusa a acreditar em relatos de congelamento da água de orvalho em climas frios, uma vez que ele não estava familiarizado com esse estado da natureza. Certamente isso não anula o enunciado “a água de orvalho congela em climas frios”, mas neste caso, o príncipe hindu não aceitaria o Testemunho *t* não por uma justificação epistêmica, mas psicológica: ele não *acreditaria* no testificador, ou no enunciado, por não ter a experiência da água de orvalho congelando em climas frios.

Para as crenças testemunhais, Hume circunda a relação entre o testemunho dado e a experiência. Tal como os critérios de Locke, Hume propõe um “princípio da dúvida” que contrabalancearia “as circunstâncias opostas originárias e alguma dúvida ou incerteza” (IEH, 1999, p. 113 [X.6]). Primeiro, o desacordo entre testemunhas (caráter, número, como produzem seus testemunhos ou da união de todas essas circunstâncias):

Suspeitamos de uma questão de fato quando as testemunhas se contradizem entre si, quando são poucas e de caráter duvidoso, quando têm algum interesse pessoal naquilo que afirma, quando afirmam seu testemunho com hesitação ou, pelo contrário, com afirmações mui violentas (*Ibidem*).

Segundo, o “princípio da experiência”, que forneceria ao receptor “certo grau de segurança sobre o depoimento das testemunhas” (IEH, 1999, p. 113, [X.8]). Com base nestes dois princípios, Hume estabelece um contrapeso entre a “crença e a autoridade”, onde a crença, ou seja, a relação causal, é mesmo o anulador para a autoridade. A cada instância de testemunho, o receptor deve aumentar o grau de probabilidade entre o testemunho e o estado de coisas conhecido. A “prova mais forte” em favor do estado de coisas enfraquecerá o testemunho. E, portanto, aceitar tais testemunhos não seria racional.¹⁵

Mas os argumentos de Hume são contestáveis por uma série de razões. Certamente a principal delas é a circularidade de Hume em assumir o testemunho contra o testemunho, uma vez que ele mesmo não tenha observado *toda* experiência passada, nem examinado a inteira cadeia de causa e efeito na transmissão de testemunho. Sendo assim, o próprio Hume deverá apoiar-se e aceitar algum testemunho sobre a natureza das leis, sobre a relação indutiva entre

¹⁵ Na Segunda Parte da *Investigação*, Hume apresenta novos argumentos contra o testemunho de milagres. O primeiro argumento, de nosso interesse, se apresenta como anulador não apenas para testemunhos de milagres, mas também para qualquer outro testemunho, e será examinado no capítulo três desta dissertação sobre o problema da vulnerabilidade.

o testemunho e o estado de coisas, ou sobre a experiência passada e assim por diante. George Campbell (1763, p. 49, 50), contemporâneo de Hume, escreveu acerca desta circularidade:

Aqui a frase “*uma experiência uniforme contra um evento*”, na última sentença,¹⁶ é implicitamente definida na primeira,¹⁷ “nem o que nunca foi observado *por nós*; mas também (marque suas palavras) *o que nunca foi observado em qualquer época ou país*”. Agora, caro senhor, como chegamos ao conhecimento do que foi observado, e o que não foi observado, em todas as épocas e países, queira o quanto queira, o senhor, eu mesmo ou qualquer outro homem? Só suponho que tenha sido por testemunho oral ou escrito. A experiência de todos os indivíduos é limitada a apenas uma parte da época e, geralmente, a um ponto restrito de um país.

A fim de que Hume conheça cada proposição histórica antes de sua própria existência, ele deverá confiar nos testemunhos anteriores, assumindo, contra sua tese, que tais testemunhos estejam de acordo com as experiências passadas, sejam regulares, e que tal é o estado de coisas falado pelo testificador etc. Uma vez que Hume não tem como não assumir sua própria tese, comete *petição de princípio*.

Em outras palavras, a tese reducionista de Hume não é apenas insuficiente para negar que crenças testemunhais sejam justificadas, mas também é contraproducente (*self-defeating*) para própria tese de Hume ser comunicada à posteridade. Visto que Hume assume que o seu presente é uniforme ao passado, também julga que o futuro igualmente o seja. Porém, um receptor das teses de Hume também deverá assumir os princípios humeanos ou contestá-los pelos próprios critérios de Hume. Tomemos o exemplo do “príncipe hindu” apresentado por Hume. Suponha que o príncipe, à época com trinta anos, não acredite no testemunho de que “água do orvalho congela em climas frios”. O príncipe hindu terá seu direito epistêmico de não aceitar a proposição, embora, como dito, a proposição seja verdadeira independentemente da experiência do príncipe hindu. Agora, suponha que mudanças climáticas na Índia nos próximos trinta anos façam a água do orvalho congelar na região do príncipe hindu. Ora, o “futuro” não foi regularmente uniforme ao passado. Assim, a tese da experiência universal sofre não apenas de uma generalização acerca de como o testemunho é transmitido, mas também de como é, de fato, o estado de coisa em cada instância.

Ciente de que a tese reducionista atribuída a Hume tem sido questionada na epistemologia contemporânea, sendo vista de forma mais otimista (SHIEBER, 2015; GELFERT, 2014; FAULKNER, 1998) para minimizar o peso negativo que Hume concede ao Testemunho,

¹⁶ Campbell refere-se ao escrito de Hume em “*An Essays on Miracle*”, também encontrado ligeiramente modificado em *Investigação* X.12 – “[...] *uma experiência uniforme contra todo evento miraculoso* [...]”.

¹⁷ Campbell refere-se à definição de Hume sobre milagre no mesmo *Essays* e ligeiramente modificado em *Investigação*: “[...] é um milagre que um morto possa ressuscitar, *porque isto nunca foi observado em nenhuma época e em nenhum país*” (*idem*).

julgo que os argumentos de Hume acerca do Testemunho não são suficientes para as experiências sociais ou individuais que os receptores têm acerca do que lhes falam. Em outras palavras, parece haver um *a priori* acerca do testemunho, como argumenta o próximo filósofo: Thomas Reid.

2.3 As Objeções de Thomas Reid

Thomas Reid (1710 – 1796) figura entre os filósofos que deram maior atenção ao testemunho como fonte de crenças justificadas. Em sua obra *Investigação sobre a Mente Humana segundo os Princípios do Senso Comum* (IMH, daqui por diante), Reid propõe uma analogia entre percepção e as “informações que recebemos do testemunho humano [...] proporcionado pela linguagem” (IMH, 2013, p. 192, 193 [6.24]). Sendo assim, convém examinar o argumento de Reid dessa analogia. Devido ao espaço, não é possível aqui uma longa avaliação, porém, o necessário para estabelecer o argumento de Reid a favor do testemunho como fonte de crença justificada.¹⁸

2.3.1 Analogia entre Percepção e Linguagem

O contexto da teoria da percepção de Reid encontra-se em sua controvérsia com o representacionismo na teoria das ideias de Hume, já desde cedo encontrada em Descartes, Locke e Berkeley. A crença central da teoria afirma que “o objeto imediatamente presente na mente nunca é uma coisa externa, mas apenas uma imagem interna, um dado-sensório, uma representação, ou (para usar o termo mais comum no século dezoito), uma ideia” (VAN CLEVE, 2004, p. 101).

Segundo a definição de Reid, num ato de nossa mente, que chamamos de “percepção de objeto externo dos sentidos”, encontramos três coisas: “(1) alguma concepção ou noção do objeto percebido. (2) Uma convicção e crença fortes e irresistíveis de que o objeto existe no presente. (3) Que essa convicção e crença são imediatas, e não resultado de raciocínio” (EIP,¹⁹ 1787, p. 50 [2.5]; IMH, 2013, p. 172 [6.20]). A concepção, que os lógicos chamam de “simples apreensão”, “é a mera concepção nua de uma coisa sem qualquer julgamento ou crença sobre tal objeto” (EIP, 1787, p. 50) [2.5]. Nesse caso, trata-se de uma operação simples

¹⁸ É impossível, aqui, uma análise completa da teoria de Reid. Mesmo assim, ainda que pudesse concentrar na já consagrada distinção entre percepção original e percepção adquirida, penso que além dessa distinção os elementos que compõem a percepção (concepção, crença e imediatez) servirão de argumentos para o que Reid pensa sobre testemunho. Para uma avaliação completa da Teoria da Percepção em Thomas Reid, recomendam-se obras tais como a de NICHOLS (2007), VAN CLEVE (2004) e WOLTERSTORFF (2001, Cap. V).

¹⁹ *Essays on the Intellectual Powers of Man*.

da mente, por meio da qual é impossível perceber um objeto sem ela, embora possamos conceber um objeto sem a percepção: “O que quer que percebamos ou relembremos ou estamos consciente de alguma coisa, estamos completamente convencidos de sua existência. Mas podemos conceber ou imaginar algo que não existe e que firmemente acreditamos não existir” (EIP, 1787, p. 8 [1.1]). Ora, uma apreensão simples não implica crença ou juízo sobre o objeto pensado e, por isso, nada é afirmado ou negado, nem verdadeiro, nem falso, sobre o objeto, mas que só pode ser expressa “por uma palavra ou por palavras, que não formam uma sentença completa”, embora se possa apreender uma proposição, disso não decorre julgá-la verdadeira ou falsa (EIP, 1787, p. 219 [6.1]).

O segundo e terceiro elementos para teoria da percepção de Reid, e que podem ser tratados conjuntamente, são a crença e a imediatez que, como tais, exercem um papel fundamental na teoria da percepção de Reid e, conseqüentemente, no testemunho: “Sei também que a percepção de um objeto implica tanto a concepção de sua forma quanto uma crença em sua existência presente. Sei, ademais, que essa crença não é efeito de uma argumentação e razão; é efeito imediato de minha constituição” (IMH, 2013, p. 172 [6.20]). Segundo se depreendem dessa e de outras passagens de Reid, a formação da crença perceptiva é tanto imediata quanto de constituição natural. Se eu vejo uma árvore no meu quintal pela janela, percebo sua forma, distância, textura do tronco, folhas e frutos etc., imediatamente formo a crença “há uma árvore em meu quintal” (*p*) sem a necessidade de inferência. Mas, posso deixar de olhar a árvore ou sair e não vê-la mais. Ainda assim, a crença *p* está formada. Para tanto, dois ingredientes devem estar presentes na formação desta crença: a sensação e a memória, e ambas são, segundo Reid, “operações da mente simples (*sic*), originais e complementemente distintas, e ambas são princípios originais da crença” (IMH, 2013, p. 37 [2.3]), com a diferença apenas de tempo, onde a sensação implica a existência presente do objeto; e a memória implica a existência passada. “‘Há um cheiro’ é o testemunho imediato do sentido. ‘Havia um cheiro’ é o testemunho imediato da memória” (*Idem*). Assim, a crença de que “há uma árvore no quintal”, formada por quando a vi, não dependeu de outras crenças como premissas, mas foi autoevidente e justificada sem dependência de outras crenças.

Deste modo, parece-me que Reid entende que estes ingredientes – concepção, crença [sensação + memória] e imediatez – são condições necessárias para percepção. E, conforme entendido de seus argumentos, deve haver uma relação causal que conecta o objeto externo e a percepção (IMH, 2013, p. 180, [6.21]; EIP, 1787, p. 39, [2.2]). Mas, há de se perguntar: o que Reid quer dizer por “constituição natural” ou, como em outros lugares, o que ele chama de “constituição humana” (IMH, 2013, p. 40, [2.5]), “constituição original” (IMH,

p. 44, [2.7]) , “constituição original de nossa natureza” (IMH, p. 50, [2.9]). “leis de nossa constituição” (IMH, 2013, p. 178, [6.21]), “leis de nossa natureza” (EIP, 1787, p. 39, [2.2]), entre outras?

De modo breve, Reid entende que nossas faculdades naturais são confiáveis e que tais faculdades são um “*design básico*” – que para Reid foram dotadas pela natureza ou pelo “autor da natureza”, Deus – a fim de que, por tais faculdades, possa-se alcançar o desiderato epistêmico: produzir mais crenças verdadeiras do que falsas. Desse modo, estas faculdades são *básicas* ou *primeiras*, constituídas de “primeiros princípios”. Pode-se pensar nisto como *inato*, mas sugiro, *estrutural*, isto é, nossos sentidos e faculdades cognitivas são tais que, em contato com o mundo externo, produzirão crenças acerca do mundo.²⁰

Para Reid, isso é possível por haver uma relação entre a sensação e o objeto entendida como uma conexão real, embora não necessária, entre signo e coisa significada “estabelecida a critério da natureza ou pela vontade e desígnio dos homens” (IMH, 2013, p. 180 [6.21]). No caso dos signos estabelecidos pela vontade dos homens, os signos são artificiais, são articuladas pela linguagem artificial, pela qual os homens elaboram seus pensamentos e propósitos e são estabelecidos “por pacto ou acordo ente aqueles que o utilizam” (IMH, 2013, p. 59 [4.2]). Nesse caso, por exemplo, o sinal vermelho do semáforo é sinal artificial que significa “pare o carro”. Ao vir o sinal vermelho à minha frente enquanto dirijo um carro, sei

²⁰ Embora Reid pouquíssimas vezes use o termo *inato* (IMH, 2013, p. 193 [6.24]), ele não o usa em seu sentido habitual, mas com o sentido de *natural*, em oposição à “adquirida”. Estes princípios são disposicionais e são atualizados quando deles nos valem (Cf. IMMERSWAHR, 1972, p. 18 – 20). Deste modo, seguindo o espírito filosófico do século XVIII, Reid tem preferência pelo termo “*natural*”, em vez de “inato”. Uma pessoa ao ouvir um som ou tocar um objeto terá a sensação do som (distância, tom, duração, localização etc.) e da textura ou extensão porque seus sentidos estão *dispostos* no contato com mundo externo. Assim, tal pessoa terá a concepção daquele som ou objeto, formando a crença sobre os mesmos. Veja também Falkenstein (2004, p. 158 – 167) para “variedade de inatismo” e, em que sentido Reid é e não é um inatista. Abaixo, dois textos-prova de meu argumento:

“É provável que, antes de toda experiência, não soubéssemos distinguir se um som veio da direita ou da esquerda, de cima ou de baixo, de longe ou de perto, assim como não saberíamos distinguir se era o som de um tambor, um sino ou um carro. A natureza é frugal em suas operações, e não será às custas da experiência de um instinto particular que nos dará aquele conhecimento que a experiência logo produzirá *por meio de um princípio geral da natureza humana* [...] Quando ouço certo som, concluo imediatamente, sem raciocínio, que uma carruagem está passando. Não há premissas a partir das quais essa conclusão seja inferida por qualquer regra da lógica. *É o efeito de um princípio de nossa natureza*, comum a nós e aos animais”(IMH, 2013, p. 58, [4.1])(itálicos meus)

“Quando eu seguro uma bola de marfim em minha mão, eu sinto certa sensação de toque. Na sensação não existe nada externo, nada corpóreo. A sensação não é redonda ou dura; é um ato de sentimento da mente, da qual eu não posso inferir *por raciocínio* a existência de qualquer corpo. Mas *pela constituição de minha natureza* a sensação traz consigo a concepção e crença em um corpo redondo e sólido existente em minha mão”(EIP, 1787, p. 262, [6.5])(primeiro itálico no original. Segundo itálico meu)

que devo parar o carro. Isso *sugere*²¹ por efeito do hábito ou costume. Porém, a fim de que a linguagem artificial atenda seu propósito, uma *linguagem natural* deve precedê-la e haver uma “conexão real entre o signo e a coisa significada” estabelecida pelo “critério da natureza” e de “diferentes ordens”. Tais são signos naturais que *sugerem* a coisa significada. Deste modo, a fumaça é um signo natural do fogo, a água congelada é sinal natural de frio excessivo, assim como algumas fisionomias,²² modulações de voz ou gestos. A linguagem artificial depende da linguagem natural, pois,

Toda linguagem artificial pressupõe algum pacto ou acordo para atribuir um certo sentido a certos signos; portanto, deve haver pacto ou acordos antes do uso de signos artificiais, mas não pode haver pacto ou acordo sem signos, nem sem linguagem; e, portanto, deve haver uma linguagem natural antes que qualquer linguagem artificial possa ser inventada: o que queríamos demonstrar (IMH, 2013, p. 59 [4.2])

Acerca dos signos naturais, Reid os vê como de três classes (IMH, 2013, p. 68 – 70 [5.3]): (1) a que inclui conexão com a coisa significada estabelecida pela natureza, mas descoberta apenas pela experiência; é o caso da conexão fumaça – fogo, gelo – frio. (2) a que inclui conexão entre o signo e a coisa significada, também estabelecida pela natureza, mas descoberta por nós “por um princípio natural, sem raciocínio ou experiência”; é o caso de expressões faciais, modulação de voz e gestos “cuja variedade corresponde à variedade de coisas significadas por ele [e que têm] o mesmo significado em todos os climas e em todas as nações; e a habilidade de interpretá-los não é adquirida, mas inata” (IMH, 2013, p. 193, [6.24]; EIP, 1787, p. 261, [6.5]).²³ (3) por fim, os signos naturais que sugerem ou fazem parecer, “por um tipo de magia natural e, de uma só vez, nos dá uma concepção e cria uma crença” na coisa significada. A diferença entre os signos de segunda e terceira classes é que enquanto os da segunda classe nos dão estados e disposições mentais (MOREIRA, 2013, p. 43), operando na percepção,²⁴ os da terceira classe significam “propriedades ou qualidades dos objetos externos à mente” (*Idem*).

²¹ Reid usa a palavra *sugestão* por não conhecer “outra mais apropriada para expressar um poder da mente” (IMH, 2013, p. 46. [2.6]). É a sensação que *sugere* imediatamente à mente a concepção e crença por correlação e relação. Embora haja *sugestão* natural, elas não são naturais e originais, mas resultado da experiência e do hábito. (Cf. NICHOLS, 2007, p. 86s).

²² James Beatti (1735 – 1803), escocês estudioso da fisionomia humana, ensinava que “a expressão externa das paixões é como uma linguagem universal [...] por mais que alguém se esmere em esconder as próprias emoções, o observador mais perspicaz poderá descobri-los nos olhos e nas feições, na compleição e na voz” (*Da exibição das paixões em olhares e gestos*. In: PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **O Iluminismo Escocês**. São Paulo: Alameda, 2011, p. 25).

²³ VAN CLEVE (2015, p. 37) confirma: “Um sorriso é um sorriso ao redor do mundo”

²⁴ Mantenho certa concordância com Moreira sobre a ausência textual para afirmar com Wolterstoff (2001, p. 166) que signo de segunda classe “inclui todos os efeitos causais encontrados na natureza”.

Por fim, para relacionar a analogia entre o testemunho da natureza dado aos sentidos e o testemunho que recebemos pelo que os outros nos falam, Reid encontra no signo de segunda classe a operação da percepção (MOREIRA, 2013, p. 43): “Há uma similitude muito maior do que se imagina comumente entre o testemunho da natureza dado por nossos sentidos e o testemunho dos homens dado pela linguagem” (IMH, 2013, p. 174 [6.20]). Para tanto, Reid desenvolve esta relação no capítulo 6 [XX a XXIV] de sua *Investigação*, em que apresenta a confiabilidade dos sentidos.

Em resposta ao cético, Reid oferece três argumentos em favor da confiança nos sentidos na formação de crença pela existência dos objetos externos à percepção: (1) *Argumento da Irresistibilidade* (AI), isto é, não é possível separar a percepção do próprio objeto e a crença formada pela percepção: “minha crença é carregada junto com a percepção, tão irresistivelmente quanto meu corpo é carregado pela terra”.²⁵ Nesse instante, sei que há um livro perante meus olhos, sei que estou sentado perante a tela de um computador, sei que o aplicativo do smartphone está sintonizado em uma estação radiofônica de notícias, pois ouço o locutor etc.; (2) *Argumento da Prudência* (AP), isto é, ainda que fosse possível negar (1), não seria prudente desacreditar nos sentidos, uma vez que isso teria consequências irracionais na prática. Por meio de um *reductio*, Reid argumenta:

Quebro meu nariz em um poste que aparece em meu caminho, entro em um canil sujo e, depois de vinte ações sábias e racionais como essas, sou levado e internado em um manicômio [...] Se um homem pretende ser um cético com respeito às informações dos sentidos, e, contudo, se mantém prudentemente fora de perigo como outros homens o fazem, ele deve perdoar minha suspeita de que ou ele age como hipócrita ou engana a si mesmo (*Idem*, p. 173)

(3) *Argumento do Instinto* (AIT), isto é, a confiança nos sentidos vem antes mesmo da inferência ou do hábito, como uma “crença implícita nas informações da natureza por meus sentidos [...] antes de ter aprendido lógica o suficiente para poder começar a duvidar delas [...] antes que os olhos de minha razão fossem abertos” (IMH, 2013, p. 174).²⁶ O crédito que se dá

²⁵ Reid refere-se a ser carregado junto com a órbita do planeta.

²⁶ Reid discute o *Instinto* como um “princípio de ação em geral” ao lado do *hábito* no terceiro Ensaio de seu *Essays on the Active Powers of Man* (2010. Doravante EAP). “Por instinto, quero dizer um impulso cego natural para certas ações, sem ter qualquer fim em vista, *sem deliberação*, e muitas vezes sem *qualquer concepção* do que fazemos” (2010, p. 78 [3.2]; IMH, 2013, p. 21, [1.2]). É um “guia invisível” (*Idem*, p. 82) (a) para preservação da espécie (p.e., sabemos que é necessário engolir o alimento antes que ele possa nos nutrir), (b) para quando uma ação deve ser frequentemente repetida, “que a intenção e a vontade toda vez que é feito, [que tal ação] ocuparia muito de nosso pensamento, e não deixaria espaço para outros empregos da mente (p.e., respirar, fechar as pálpebras etc.) e (c) para livrar-nos de perigo súbitos (p.e., tentar recobrar o equilíbrio quando tropeçamos ou fechamos os olhos quando ameaçados). Embora o instinto apareça com maior força na infância, muito dele continua pela vida toda.

a esta confiança nos sentidos, e mesmo algum engano deles – Reid admite que os sentidos possam falhar – é dado por hábito ou reflexão (Cf. p. 34n21).

Assim, é (3) que fundamenta a analogia entre o crédito que damos entre o testemunho da natureza dado pelos sentidos e o testemunho dos homens dado pela linguagem:

O crédito que damos a ambos é, primeiramente, efeito apenas do instinto. Quando crescemos e começamos a raciocinar sobre eles, o crédito dado ao testemunho humano é restringido e enfraquecido pela experiência que temos de enganos. No entanto, o crédito dado ao testemunho de nossos sentidos é estabelecido e confirmado pela uniformidade e constância das leis da natureza (*Idem*).

Resta agora estabelecer a analogia. O que há entre a percepção de coisas externas, por meio dos sentidos, e o testemunho humano, para que promova uma analogia entre os dois? Como visto acima, há a conexão entre o *signo* e a *coisa significada pela linguagem natural de segunda classe e pela linguagem artificial firmada por pacto ou acordo e hábito ou costume*. A analogia proposta por Reid corresponde à sua concepção de linguagem como vista *supra et infra*. Tal como a linguagem é natural e artificial, assim é a percepção: “Nossas percepções são de dois tipos: algumas são naturais e originais, outras são adquiridas e frutos da experiência” (IMH, 2013, p. 174, 193, [6.20; 6.24]).

Nossas percepções originais são percepções que temos antes de qualquer aprendizado tais como a percepção que “tenho pelo tato da dureza e da suavidade dos corpos, de sua extensão, forma e movimentos” (*Idem*, p. 175). Quando seguro uma esfera em minha mão, a sensação tátil forma a crença imediata em um objeto sólido e extenso. Quando vejo este mesmo objeto minha visão é estimulada, a sensação visual forma a crença de que ali está um objeto bidimensional com alguma coloração em uma dada região o espaço (VAN CLEVE, 2006, p. 54).

Nossas percepções adquiridas, que são muito mais que as originais, são resultados de nossas experiências e hábito. Portanto, elas aumentam com a experiência e a variedade de experiência. A mesma esfera que anteriormente segurei em minha mão, agora percebo distância, se é quente ou fria, a variação de cor segundo a incidência de luz e sombra ou conforme movo a esfera etc. Os objetos aprendidos são, portanto, “a causa de nossas sensações de olfato, paladar, som, calor ou frio e cores” (FALKENSTEIN, 2004, p. 159). Assim, no momento da sensação, baseado na percepção original, formo uma concepção e uma crença na presença de um objeto externo *E* [suas qualidades primárias]. Com a experiência, minha percepção de *E* é sempre acompanhada de outro objeto *Q* [suas qualidades secundárias].

Por ver sempre E acompanhada de Q , concebo e creio em Q imediatamente (VAN CLEVE, 2015, p. 127).

É a experiência que me ensina que a variação de cor é um efeito de convexidade esférica e da distribuição de luz e sombra. Mas, tão rápido é o progresso do pensamento, do efeito até a causa, que nós prestamos atenção apenas ao último, e dificilmente podemos ser persuadidos de que não vemos imediatamente as três dimensões da esfera.(EIP, 1787, p. 331)

Se a compreensão de Reid estiver correta, segue-se que “o testemunho humano proporcionado pela linguagem” deve corresponder à percepção do seguinte modo: por um princípio original de nossa natureza, confiamos no testemunho t do que os outros nos dizem p por uma linguagem artificial, baseada na linguagem natural, e antes mesmo de qualquer experiência, por instinto (AIT), de modo que alguma concepção sobre p é concebida, uma vez que há entre t e p um signo que faz uma conexão real com a coisa significada. Na constância (hábito) da experiência, aprendemos que t e p estão conectados, formando assim a crença em p até que t ou p se mostrem falhos.

Assim, a analogia entre percepção e testemunho é que ambas envolvem operações dos sinais e a coisa significada e que cada sinal opera semelhantemente em cada caso: “Nossas percepções originais ou naturais são análogas à linguagem natural do homem para o homem [...] e nossas percepções adquiridas são análogas à linguagem artificial que, em nossa língua materna, é adquirida de maneira muito parecida com nossas percepções adquiridas” (IMH, 2013, p. 175, [6.20]).

Porém, em toda analogia deve também haver dessemelhanças. Conforme o testemunho, dos sentidos ou do que outros nos falam, a diferença reside na autoridade. Esta confiança na autoridade pode sugerir *credulismo* ou ingenuidade (*vide abaixo*, p. 41), faz-se necessário, então, analisar um pouco mais sobre os conceitos de linguagem e crédito que Reid assumirá como princípios para aceitação de testemunho como transmissor de conhecimento à mente.

2.3.2 Os Princípios da Veracidade e da Credulidade

Fundamentalmente, duas são as razões por que confiamos, senão em todos, pelo menos em muitos testemunhos: (1) Primeiro, porque grande parte dessas crenças foi obtida *por meio de* palavras de outros, sejam elas escritas ou orais. Conforme Lackey (2008, p. 2), “nós aprendemos das palavras de outros”. Podemos dizer que:

1. S_1 testifica que p para um ouvinte S_2 , se e somente se, por meio de p , S_1 intenciona transmitir informação que p para S_2 .
2. S_2 aceita o testemunho de S_1 como informação de que p

A segunda (2) razão é a tendência de *confiar* nas ou *depende* das palavras do outros. Gelfert (2014, p. 8) corrobora isso dizendo que “como animais sociais dotados de linguagem, podemos recorrer a outros para o conhecimento [...] É essa confiança (*reliance*) no que outros nos dizem que é o coração da epistemologia do testemunho”. Uma formulação para o que se quer dizer por *testemunho confiável* seria:

O testemunho de S de *que p* é confiável se, somente se:

1. S acredita *que p* ou S sabe *que p*
2. S é competente para acreditar justificadamente *que p*.

Até recentemente, o aspecto social do conhecimento estava em segundo plano. Porém, é certo que parte de nossas crenças e linguagem adquirida são-nos transmitidos socialmente. A linguagem não é apenas o meio de nossa interação social, mas também mediadora na aquisição de conhecimento por testemunho, fundando sociedade e conservando a própria linguagem e conhecimento a ser transmitido agora e a geração futura. Devemos perguntar até onde o testemunho é fonte confiável de conhecimento. Reid apresenta, além da analogia da percepção, duas condições básicas que justifiquem testemunho como fonte de conhecimento.

Reid considera que a linguagem, natural e artificial, é pensamento, sendo a sua principal função comunicar as operações da mente (todos os modos de pensar dos quais estamos conscientes) e intenções. Em suas palavras,

A linguagem dos homens (humanas) expressa seus pensamentos e as várias operações de suas mentes. As várias operações do entendimento, vontade e paixões, que são comuns à humanidade, tem em toda linguagem forma correspondente de discurso, que são os seus signos e pelos quais são expressos. Por prestar atenção a esses sinais, podemos, em muitos casos, obter considerável luz sobre as coisas que eles significam. Toda língua tem modos de expressão pelos quais os homens dizem o que eles pensam, dão testemunho, aceitam ou recusam, pedem informações ou conselhos, ordenam, ameaçam ou imploram, dão sua palavra em promessa ou contratos. Se tais operações não fossem comum a toda humanidade, não encontraríamos em todas as línguas as formas de fala pelas quais são expressas (EIP, 1787, p. 27,[1.5])

Assim, como as sensações são signos da percepção, a linguagem em Reid também é signo. Na linguagem natural, os signos “são traços do rosto, gestos do corpo e modulações da voz” (IMH, 2013, p. 193[6.24]), com conexão estabelecida pela natureza e de quem aprendemos a interpretar a relação signo-coisa significada; na linguagem artificial, os signos “são sons articulados”, cuja conexão com a coisa significada é acordada por pacto e descoberta pela experiência. Quando a conexão é descoberta, o signo sugere a coisa

significada e cria a crença nela (*Idem*, p. 194 [6.24]). Ambas nos permitem receber ou transmitir informações ou estados e disposições mentais.

Ao mesmo tempo, a linguagem não transmite apenas as “operações da mente”, mas também as “operações sociais”. Tais operações sociais pressupõem “comunicação com outros seres pensantes” cuja interação eles podem “entender e querer, apreender, julgar e raciocinar” (EIP, 1787, p. 35, [1.8]). E isso, mesmo sozinho (ver, ouvir, lembrar, julgar e raciocinar). Porém, quando envolvidos outros seres pensantes, alguém pode “pedir ou receber informação, oferecer ou receber testemunho, pedir ou oferecer um favor, dar uma ordem a seus servos ou atender [as ordens] de um superior, empenhar sua palavra ou em um contrato” (*Idem*).

Toda linguagem é equipada para expressar tanto as operações sociais, quanto as operações solitárias da mente. Na verdade, pode-se considerar que o propósito básico e imediato da linguagem é expressar as operações sociais. Um homem que não tivesse interações com outros seres pensantes nunca pensaria em linguagem [...] Uma vez que a linguagem foi aprendida, pode ser útil até mesmo em nossas meditações solitárias (IEP, 1785, p.79, [1.8]).

É nessa *operação social* que o testemunho se apresenta como fonte de crenças justificadas, conforme a analogia e a conexão entre o signo e a coisa significada, sendo o próprio testemunho o exemplo filosófico mais significativo nesse assunto, uma vez que desde a nossa infância somos dependentes de outros no relacionamento social e isso por meio da linguagem. Passemos a analisar como Reid relaciona isto ao testemunho.

2.3.2.1 Princípio da Veracidade (PV)

Reid apresenta dois critérios para o crédito que damos ao testemunho humano. Diz ele:

O sábio e benéfico Autor da natureza, que tinha por intenção que fôssemos criaturas sociais, e que recebêssemos a maior e mais importante parte de nosso conhecimento por meio da informação de outros, implantou em nossa natureza, para esses propósitos, dois princípios que concordam entre si. O primeiro desses princípios é a *propensão de falar a verdade e usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais sentimentos* [...] outro princípio original implantado em nós pelo Ser Supremo é a *tendência a confiar na veracidade dos outros, e acreditar no que nos dizem*” (REID, 2013, p. 195, 196 [6.24]. Itálicos meus)

O que Reid quer dizer por “propensão a falar verdade”? É preciso notar o que Reid afirma sobre esse princípio que ele o chama de “princípio da veracidade” (IHM, 2013, p. 196, [6.24]): que tal princípio diz respeito à (1) propensão do falante falar a *verdade* e, para exercê-lo, (2) usa-se “signos da linguagem para transmitir nossos *reais sentimentos*”.

No entanto, segundo Reid, a garantia do princípio encontra-se na (1) inclinação natural que o falante tem em dizer a verdade, pois “a verdade sempre predomina e é o produto natural

da mente” que “não requer arte nem prática, nem indução ou tentação, mas somente que cedamos a um impulso natural” (*Idem*). Além do mais, a garantia do princípio também se fundamenta na (2) conexão real “formada entre nossos mundos e nossos pensamentos”. Nesse sentido, a linguagem, por seus signos, transmite “nossos reais sentimentos”. Ora, no caso de (1), “fala-se a verdade por instinto” e “se não houvesse um princípio da veracidade na mente humana, as palavras dos homens não seriam signos de seus pensamentos”. Pergunta-se: pode esse princípio, tacitamente assumido pelo indivíduo, ser demonstrado em sua maior parte? Reid acredita que sim.

Suponhamos que você vá a Londres pela primeira vez. Lá chegando, você toma um dos famosos táxis londrinos. Tacitamente, ou institivamente, você crê que ele o levará ao seu destino. Claro que, pedindo a você as razões para esta confiança, você as daria. Mas, a crença é imediata e a confiança é na autoridade e no conhecimento que o taxista tem. Você está justificado por acreditar no que o taxista diz porque em grande medida, você confia nos relatos acerca da eficácia do sistema de táxi de Londres. Geralmente eles levam passageiros aos seus destinos, as placas de sinalizações normalmente são confiáveis, o mapa que você pode ter em mãos no momento está correto (isso sem contar todo instrumental envolvido para composição do mapa) etc. “Todas são crenças estão justificadas, pelo menos em parte, por testemunho” (SCHMITT, 2008, p. 559) fundamentado na linguagem.

Assim como a percepção natural, o ato de “falar a verdade” é, segundo Reid, “produto natural da mente” ou um “princípio natural” da linguagem. Ora, assim deveria ser, uma vez que por constituição natural, nossas faculdades não são falaciosas e, qualquer tentativa de demonstração de engano de nossas faculdades, deve-se usá-las para tal demonstração, de igual modo, antes de advogar que falar a verdade não seja um princípio natural, dever-se-á pressupor que se falará a verdade sobre tal princípio.

Este princípio natural não requer considerações morais ou políticas, como poderia alguém objetar (IMH, 2013, p. 196, [6.24]). Pelo contrário, embora tais considerações possam ser forças que incentivem a dizer a verdade – pensemos em alguém no tribunal que, com a mão direita levantada e a esquerda colocada sobre uma bíblia, jura dizer a verdade sob pena de cometer perjúrio – ordinariamente dizemos a verdade e dizê-la “não requer arte nem prática, nem indução ou tentação, mas somente que cedamos a *um impulso natural*” (*Idem*, p. 195, 196). Este instinto é tão poderoso que até mesmo os “maiores mentirosos” operam sob este princípio, pois a mentira, segundo Reid (1) requer maior esforço, pois vai contra o princípio natural; e a mentira é (2) praticada por alguma tentação. No capítulo 2 veremos se a

mentira, e o que ela é em relação ao “dizer a verdade”, pode ser um anulador contra o testemunho.

Ainda precisa-se esclarecer um ponto sobre este princípio. Diz o PV que ele é “a propensão de falar a verdade *e* a usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais sentimentos”. A dúvida resulta em saber se o “e” é conjuntivo, ou seja, ambas as coisas são condições para PV, ou explicativo e, assim, a “propensão de falar a verdade” nada mais é do que usar a linguagem para transmitir estados mentais. Isto também levanta a questão, já posta por Van Cleve (2006, p. 51), se o PV implica em “falar a verdade *de fato*” ou implica em alguém “falar o que *acredita* ser verdade”. Na formulação de Van Cleve:

PV1 – Se S diz *que p*, então *p* é verdadeiro²⁷

PV2 – Se S diz *que p*, S crê *que p*

Segundo Moreira (2013, p. 54), há uma diferença entre “dizer a verdade” e “dizer nossos reais pensamentos”, porém ele concorda com uma combinação de PV1 e PV2 (*Idem*, p. 54, 56). Van Cleve sugere que seja PV2. Penso que Moreira está mais alinhado com o estatuto geral da epistemologia de Reid. Dado que Reid diz que PV é uma *propensão*, e que por vezes alguém pode mentir, entende-se que este princípio é um *princípio contingente*, não havendo uma “necessidade causal” (WOLTERSTORFF, 2001, p. 174) em sempre ser o caso que um testificador dizer *que p*, *p* seja verdadeiro.

No *Essay on the Intellectual Powers* (1785), *Ensaio 1*, “Do Julgamento em Geral”, Reid entende que julgamento é uma operação da mente pela qual algo é afirmado ou negado de outra. Quando o julgamento é um ato solitário da mente, a expressão de “afirmar ou negar” não é essencial. Porém, quando um julgamento é expresso, ele só pode ser feito por uma “proposição, e uma proposição é uma sentença completa” (1787, p. 219, [6.1]). A esta afirmação e negação, Reid chama aqui de “testemunho”, mas diferente do julgamento em si, que é primeiramente é um ato da mente. O testemunho é “um ato social, e é essencial para ele ser expresso por palavras ou signos”. Neste caso, uma testemunha ocular poderá responder “sim” ou “não” à pergunta de um juiz sobre o caso presenciado, mas isso não é julgamento, somente testemunho. Porém, ao pedir a alguém sua opinião sobre ciência ou literatura, ele expressará um julgamento. A diferença, portanto, reside na operação mental que julgamento (ato solitário *ou* expresso) e testemunho (ato social *e* expresso) realizam, mas ambos “afirmam ou negam” coisas:

²⁷ Lembrando sempre que “diz” é mais do que as palavras faladas, mas inclui também o testemunho escrito ou deixado na história.

[...] em toda linguagem, eu penso, testemunho e julgamento são expressos pela mesma forma de discurso: uma proposição afirmativa ou negativa, com um verbo no assim chamado ‘modo indicativo’. Para distingui-los pela forma de discurso precisaríamos de dois modos indicativos para verbos – um para o testemunho e outro para expressar julgamento. Eu não sei de qualquer língua onde isto é encontrado. Por quê? Pode ser que o vulgo não distinga entre os dois [verbos], pois todos sabem a diferença entre uma mentira e um erro de julgamento. A razão real é que o *conteúdo do que alguém diz e o contexto no qual ele diz torna fácil a nós falar se ele intenciona dar seu testemunho ou simplesmente seu julgamento* (Idem, p. 218. Itálicos meus).

Portanto, ainda que haja forte argumento em favor da tese de Van Cleve, ou seja, que PV2 é o que Reid pretendia – Se S diz *que p*, S crê *que p* – não é menos provável que Reid também pretenda que o testemunho transmita um enunciado ou proposição verdadeira – Se S diz *que p*, e *p* é verdadeiro, então *p* é verdadeiro. De fato, porque pela linguagem expressamos pensamentos e as várias operações da mente, dizemos o que pensamos, damos nosso testemunho, aceitamos ou recusamos, pedimos informação e conselho, ordenamos, ameaçamos ou imploramos, damos nossa palavra em promessa e contrato (EIP, 1787, p. 27, [1.5]), na propensão de falar a verdade e a usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais sentimentos (não apenas o que acreditamos ser o caso, mas também o caso), fato e intenção, penso que sejam conjuntivos. Neste caso, deve-se considerar que a propensão de dizer a verdade não apenas colocaria a aceitação testemunhal como *a priori*, fazendo do testemunho uma fonte de crenças básicas tais como a percepção, memória, inferência etc.

2.3.2.2 Princípio da Credulidade (PC)

O segundo critério apresentado por Thomas Reid ele o chama de *princípio da credulidade*. Diz ele:

Outro princípio implantado em nós pelo Ser Supremo é a tendência de confiar na veracidade dos outros, e a acreditar no que nos dizem. Esse complementa o outro [...] chamaremos a esse princípio, por falta de um nome mais adequado, de o *princípio da credulidade* (IMH, 2013, p. 196, [6.24]).

Primeiramente há de se notar que *credulidade* não é ingenuidade. “Se alguém pensa de credulidade como implicando ingenuidade, este tem uma imagem errada da visão de Reid” (AUDI, 2006, p. 33). Que isso é assim, o próprio Reid ressalta dizendo que essa inclinação de acreditar ou confiar na veracidade dos outros “é ilimitado nas crianças *até que* encontrem exemplos de engano e falsidade, e mantém *um grau bastante* considerável de força durante a vida” (IMH, 2013, p. 196, [6.24]. Itálicos meus). Em outras palavras, esse é um princípio

original de nossa constituição e pode ser assim formulado, levando-nos a identificar duas versões para se entender este princípio (VAN CLEVE, 2006, p. 52):

PC 1 – Se S diz *que p*, O acredita ou confia *que p*

PC 2 – Se S diz *que p*, O acredita que S acredita *que p*

Segundo Reid, esse princípio complementa o outro e é visto como uma *tendência* a “confiar na veracidade dos outros, e a acreditar no que nos dizem”. Cumpre destacar que, à semelhança do PV, o PC é um impulso natural, uma tendência. O argumento de Reid é que assim como a mente do falante está inclinada para “o lado da verdade mais do que para o da falsidade”, também a mente do ouvinte está inclinada para “o lado da crença mais do que para o lado da descrença”. Se assim não fosse, as crianças mentiriam com a mesma frequência com que diriam a verdade e isto somente mudaria quando a razão fosse forte o suficiente para julgar a imprudência de mentir ou ter-se a sugestão consciente de sua imoralidade (IMH, 2013, p. 196, [6.24]). Semelhantemente, se assim não fosse, o ouvinte não aceitaria nenhum testemunho ou palavra de alguém “até que tivéssemos *evidência positiva* de que disse a verdade”. Podemos assim apresentar o argumento da inclinação natural:

P1. Se a confiança em testemunhos não fosse uma inclinação natural, então jamais alguém aceitaria qualquer testemunho como *prima facie* confiável.

P2. Não é o caso de que de jamais alguém aceitaria qualquer testemunho como *prima facie* confiável;

P3. Então, a confiança em testemunho é uma inclinação natural.

Três coisas precisam ser analisadas no argumento de Reid. (1) Essa confiança é *fideísta*? (2) O que significa *tendência*? (3) O que Reid quer dizer por “evidência positiva”?

(1) Primeiro, essa confiança não é *ingenuidade* ou *fideísmo*. Justifica-se. Segundo Reid, análogo à percepção, a confiança no testemunho humano, tais como a confiança nos sentidos e faculdades cognitivas, é um instinto natural baseada na autoridade do testificador: “Mas há uma diferença real entre os dois [testemunho dos sentidos e o testemunho humano], bem como uma semelhança. Quando acreditamos em algo com base no testemunho de alguém, confiamos (*rely*) na autoridade daquela pessoa” (EIP, 1787, p. 123, [2.20]). Decerto que autoridade pode ser estabelecida pós-evidência, mas nesta matéria, também se é propenso a confiar antes das evidências:

Antes que possamos cogitar sobre testemunho ou autoridade, existem muitas coisas que precisamos conhecer, e não podemos conhecê-las exceto na evidência do testemunho e autoridade. Deus, o sábio autor da natureza,

implantou na mente humana uma propensão de confiar nessa evidência antes que pudéssemos dar uma justificação para fazê-lo (EIP, 1787, p. 262, [6.5]).

A fim de evitar o contra-argumento de circularidade, Reid defende que esta confiança é um dos “primeiros princípios ou julgamentos intuitivos” (EIP, 1787, p. 243, [6.4]), diferente dos julgamentos das faculdades da razão. Exemplos desta confiança são quando alguém solicita informação estando em uma cidade, quando um aluno ouve um professor sobre determinado assunto, quando dirigimos guiados pelo GPS ou acessamos um Mapa, quando encontramos um sinal de aviso de perigo ou um aviso afixado em uma repartição, o recebimento de um e-mail comunicando a suspensão das aulas ou marcando uma reunião etc.

[...] lido com o Autor de meu ser de maneira não diferente da que achei razoável lidar com meus pais e meus tutores. Acreditei, por instinto, em tudo o que me disseram, bem antes de ter a noção de mentira, ou de pensar que eles tinham agido como pessoas justas e honestas que me desejavam o bem. Descobri que, se não tivesse acreditado no que eles me disseram antes de poder dar razão para minha crença, eu seria, até hoje, pouco melhor que alguém de inteligência débil. E, embora essa credulidade natural tenha, por vezes, ocasionado que eu tenha sido ludibriado por enganadores, contudo, no geral, ela me serviu de infinitas vantagens [...] o crédito que damos ao testemunho humano é restringido e enfraquecido pela experiência que temos de engano (IMH, 2013, p. 174, [6.20]).

(2) Segundo, o PC é uma *tendência*. Assim como nas faculdades naturais (percepção, memória, raciocínio) em contato com objetos do conhecimento (mundo externo, crenças passadas e crenças inferenciais) tendem a formar crenças verdadeiras, Reid entende que como também pelo testemunho de outros há um princípio natural para se dizer a verdade, também o ouvinte está sob o mesmo princípio por uma “credulidade natural”. Ele está ciente que este princípio é ilimitado nas crianças “até que encontrem exemplos de engano e falsidade” (IMH, 2103, p. 169, [6.24]). Mas ainda assim, esse princípio se mantém em forte grau durante toda vida. O argumento de Reid é que a mente do falante ou do ouvinte não está “*in aequilibrio*”, ou seja, “a balança do juízo humano está, por natureza, inclinada para o lado da crença, e se inclina para o seu lado quando não há nada que colocar no outro lado”. A justificativa é que, se as declarações proferidas por outrem fossem sempre examinadas e julgadas pela razão, “a maioria dos homens seria incapaz de encontrar razões para acreditar na milésima parte do que lhe foi dito” (*Idem*, p. 197). Reid fala em uma vantagem social, pois a ausência desse princípio privaria, pela desconfiança e incredulidade contínuas, a sociedade do conhecimento sobre o mundo. Como chegamos a saber acerca dos primórdios do universo? Como sabemos acerca e sociedades e civilizações antigas? Livros, periódicos, jornais precisariam ser

rigorosamente investigados em cada informação. Acerca das muitas informações contidas nesses pouquíssimos exemplos, certamente a imensa maioria não foi examinada ou verificada.

Essa tendência a confiar no que os outros nos dizem é mais forte nas crianças e não é efeito de raciocínio e da experiência, mas não renuncia a razão quando amadurecemos, antes a razão ganha força “pelo uso e pelo exercício” (EIP, 1787, p. 243, [6.4]), ou seja, pela experiência:

É intenção da natureza que devamos ser carregados nos braços antes de podermos caminhar com nossas próprias pernas, e é igualmente a intenção da natureza que nossa crença seja guiada por *autoridade e razão dos outros*, antes de poder ser guiada por *nossa própria razão*. A debilidade da criança e a afeição natural da mãe indicam claramente o primeiro, e a credulidade natural da juventude, e a autoridade da idade, indicam claramente o último (IMH, 2013, p. 197, [6.24] *Itálicos meus*).

Mesmo assim, a própria razão, antes de desenvolvidas em suas faculdades de julgamento, também se apoia na autoridade de outros e, ao desenvolver-se “com cultura apropriada” aprende pela experiência que há alguns testemunhos falsos, suspeitará de alguns outros estabelecendo limites e anulando a acusação de ingenuidade. Todavia, a mesma razão quando não encontrar boa justificativa para rejeitar o que diz um testificador, se apoiará no princípio da credulidade e na razão dos outros. Sendo assim, “a razão, mesmo em sua maturidade, toma emprestada a ajuda do testemunho; em muitos outros, ela presta ajuda e fortalece sua autoridade” (*Idem*, p. 197, 198. [6.24]).

[...] A razão também tem sua infância, quando ela deve ser carregada nos braços, e aí ela se apoia inteiramente na autoridade, por instinto natural, como se ela tivesse consciência de sua própria debilidade, e, sem esse suporte, ela se torna vertiginosa. Quando amadurece com a cultura apropriada, ela começa a sentir sua própria força, e se apoia menos na razão dos outros. Ela aprende a suspeitar do testemunho em alguns casos, e a desacreditar em outros, e estabelece limites a essa autoridade a qual estava inicialmente sujeita. Mas, ainda assim, até o final da vida, ela acha a necessidade de tomar emprestada a luz do testemunho quando essa lhe falta, e de se apoiar de alguma maneira na razão dos outros, quando é consciente de sua própria imbecilidade (IHM, 2013, p. 197).

Isso não aproximaria Reid de Hume, ou seja, não estaria ele impondo condições inferenciais para o testemunho, fazendo o próprio testemunho depender de outras fontes de conhecimento? Não.²⁸ O fato de não se aceitar alguns testemunhos, de desconfiar de outros,

²⁸ Na Epistemologia do Testemunho encontra-se grande discussão acerca das seguintes teses sobre se é necessário ou não reduzir o testemunho a outras fontes de conhecimentos: (1) *Tese Reducionista Global* (TRG) – S₂ está justificado em acreditar em *p* com base no testemunho *t*, *sse*, S₂ tiver *razões positivas prévias* independentes de *t* que garantam a confiabilidade de *t*; (2) *Tese Reducionista Local* (TRL) – S₂ está justificado em crer em *p* com base no testemunho *t*, *sse*, S₂ tiver *razões positivas prévias* que garantam que *t em particular* é confiável quanto ao relato *em particular*; (3) *Tese Anti-Reducionista* (TAR) – S₂ está justificado em crer que *p* com base no testemunho *t*, *sse*, não *houver razões contrárias* para não crer em *t*. Como se nota, em TRG e TRL *O* está justificado somente *sobre* bases não-testemunhais, com diferença que TRG aplica a todos os testemunhos e TRL a alguns testemunhos. Por outro lado, em TAR, *O* está justificado *prima facie* se não houver razões

rejeitar outros ou de pedir razão nestes casos não anula o fato de que o princípio da credulidade é anterior à inferência. Ou seja, ainda que seja possível justificar o testemunho com base em outras fontes epistêmicas, não decorre disso que seja necessário oferecer justificativas para todos os testemunhos.²⁹ “O caráter, o número, a imparcialidade das testemunhas, a impossibilidade de conluio, e a incredulidade de coincidirem em seu testemunho sem conluio *podem* dar ao testemunho uma força irresistível comparado ao qual sua autoridade *nativa e intrínseca é muito pouco considerável*” (IMH, 2013, p. 198, [6.24]. Itálicos meus). Em outras palavras, em Reid, testemunho é não inferencial: quando ouvimos alguém dizer *p*, não havendo “evidência positiva” em contrário a *p*, acreditamos em *p* imediatamente sem qualquer raciocínio. Isso nos leva ao terceiro ponto: o que Reid quer dizer por “evidência positiva”?

(3) Esta é uma questão difícil de decidir, uma vez que em Reid há muito pouco, e poucos ou nenhum autor e literatura analisaram a expressão. Aqui será apresentada uma possível resposta fundamentada em poucas instâncias em que Reid refere-se à “evidência positiva”. Penso que ela signifique “razões contrárias a” (Cf. MOREIRA, 2011, p. 16). Embora ela apareça pela primeira vez na *Investigação*, é em uma carta de dezesseis de dezembro de 1780 a Lord Kames que se encontra uma melhor explicação. À luz desta carta, podem-se compreender os exemplos de Reid nas outras duas instâncias. Na Carta, questiona-se se conjecturas sobre causas e efeitos podem ser partes da “filosofia natural” e o papel das hipóteses para as crenças científicas.

Hume demonstrara que causas e efeitos não faziam parte de nossa experiência do mundo, e que por nossas experiências podemos dizer quais são as leis da natureza. Porém, tais leis não são causas, como Reid também entendia. No entanto, se uma causa existir, ela produzirá um efeito: “Uma causa conjecturada deveria ser tal que, se realmente existe, produzirá o efeito. Se ela não tem esta qualidade, dificilmente merece o nome de conjectura. Supondo-se que tenha esta qualidade, a questão permanece: se ela existe ou não? Sendo isso uma questão de fato, deve ser tentado *por evidências positivas*”.

Aqui se entende que se se conjecturar que uma causa existe, ela deve deixar alguma *evidência*. “Se tal causa existe, ela produzirá tal fenômeno; mas esta causa existe, então etc.”. Segundo Reid, a primeira premissa é uma hipótese ou conjectura, porém, a conclusão só pode

contrárias a *p* ou a *t*. (Cf. MOREIRA, 2011, p. 15 – 18; LACKEY; SOSA, 2006, p. 4 – 6; GELFERT, 2014, p. 95 – 123).

²⁹ Goldberg, no artigo “Reductionism and the Distinctiveness of Testimonial Knowledge”, da coletânea *The Epistemology of Testimony*, 2006, defende que essa possibilidade de “*to pass the buck*” constitui a peculiaridade do conhecimento por testemunho, num argumento que independe, segundo ele, da discussão sobre reducionismo e anti-reducionismo.

ser confirmada mediante consulta à natureza. Então, neste caso, “evidência positiva” é uma *prova*. Reid dá o exemplo de Descartes:

Descartes conjecturou que os planetas são levados ao redor do sol por um vórtice de matéria sutil. A causa aqui atribuída é suficiente para produzir o efeito. Pode, portanto, ter direito ao nome de uma conjectura. Mas onde *está a evidência da existência de tal vórtice*? Se não há provas disso, mesmo que não houvesse nenhuma contra ela, é apenas uma conjectura, e não deveria haver admissão na filosofia natural casta (HAMILTON, 1872, p. 57).

A outro exemplo de como que Reid usa “evidência positiva” encontra-se no *Essays* de 1787. Mas ali ele chama de “evidência direta”. Semelhantemente, Reid parece compreender “positiva” como “direta”, isto é, evidência que corrobore ou contrarie a hipótese adotada.

Os anatomistas nos tempos antigos raramente dissecavam os corpos humanos, mas frequentemente dissecavam os corpos dos quadrúpedes cuja estrutura interna era considerada mais próxima da do corpo humano. Os anatomistas modernos *descobriram muitos erros que os antigos foram levados a pensar* por haver mais semelhança anatômica entre homens e alguns animais do que realmente existe. A partir deste e de muitos outros exemplos que podem ser dados, podemos ver que as conclusões construídas sobre a analogia se baseiam em uma base escorregadia, e que nunca devemos confiar em evidências desse tipo *nos casos em que podemos ter mais evidências diretas*. (EIP, 1787, p. 25, [1.4]).

Reid parece entender que a evidência positiva ou direta seja algum tipo de anulador de uma crença. As evidências diretas ou positivas contrárias a p anulariam a suposição ou presunção sobre p . “O filósofo indiano supôs que a terra está apoiada num imenso elefante e que o elefante está em cima das costas de uma imensa tartaruga” (EIP, 1787, P. 99, [2.15]).

Por fim, “evidência positiva” encontra-se no *Investigação* exatamente acerca do testemunho. Segundo Reid, com base em PV e PC, aceitamos testemunho *antes* de quaisquer evidências além do próprio testemunho. Assim é em grande parte, pois do contrário, “não aceitaríamos a palavra de ninguém *até que tivéssemos evidência positiva*” (IMH, 2013, p. 196, [6.24]). Neste caso, encontraremos “boa razão” para rejeitar o testemunho. Neste caso, a julgar que Reid é pluralista acerca das evidências,³⁰ se S_2 ouve de S_1 “há uma passeata na Conde da Boa Vista” (p), quando S_2 confia e crê em S_1 forma a crença p – esta é uma crença testemunhal. Porém, se S_2 presencia a passeata na Conde da Boa Vista, a crença não é apenas testemunhal, mas perceptiva. Após algum tempo, S_2 relembra que S_1 dissera p . Esta é uma

³⁰ “Rotulamos como ‘evidência’ qualquer coisa que seja um fundamento para crença. Crer sem evidência é uma fraqueza que todo homem tem boa razão para evitar e que todo homem quer evitar [...] As preocupações cotidianas nos conduzem a distinguir evidências de diferentes tipos às quais damos nomes que são bem compreendidos, tais como evidência dos sentidos, evidência da memória, evidência da consciência, evidência do testemunho, evidência dos axiomas, evidência da razão. Todos os homens de inteligência comum concordam que cada um desses tipos de evidência pode fornecer bons fundamentos para a crença, e eles concordam bastante sobre quais detalhes em uma evidência a fortaleceriam ou enfraqueceriam” (EIP, 1787, p. 121, [2.20]).

crença formada pela memória. S_2 crerá em S_1 *até que* S_2 tenha alguma razão contrária ou “evidência positiva contrária”: p não aconteceu, S_2 ouviu no noticiário que S_1 era um maníaco que fugira de um hospício e que tinha hábito de mentir etc.

Concluindo, o PC não é um princípio fideísta, antes, é um princípio original de nossa constituição, cuja inclinação (tendência) é para o lado da crença, até que alguma evidência contrária à crença seja apresentada. De igual forma, o argumento de Reid (SHIEBER, 2015, p. 107, 108):

- 1) Se não existe um Princípio da Credulidade, existiria a mesma inclinação para crença e descrença
- 2) Se tal equilíbrio de inclinação para crença e descrença existe, então seríamos incapazes de acreditar em qualquer proposição do discurso até que ela fosse toda examinada
- 3) Logo, a credulidade seria efeito da razão e da experiência
- 4) Porém, não é o caso de que examinamos toda proposição do discurso
- 5) Logo, acreditamos em proposições do discurso antes de serem todas examinadas
- 6) Assim, não há uma inclinação igual para a crença e para a descrença
- 7) Portanto, existe um Princípio da Credulidade

Procurei neste capítulo apresentar três grandes discussões acerca do testemunho na epistemologia dos empiristas modernos. Decerto que não apresentamos todas as discussões envolvidas na epistemologia do testemunho. Analisei a proposta radical de Hume e Locke e, no momento, não julgo que sejam suficientes para justificar as crenças que adquirimos por testemunho, uma vez que ambos colocam pesadas condições, mesmo impossíveis, para serem cumpridas, sendo eles mesmos atingidos por essas condições. Por fim, analisei a proposta de Reid com sua analogia entre percepção e testemunho com base em dois princípios: princípio da veracidade e princípio da credulidade. Apresentei como é fundamental para Reid a linguagem neste processo. Porém, isso não quer dizer que a epistemologia do testemunho aqui apresentada com base na linguagem como meio de aquisição de crença justificada passe incólume a críticas contemporâneas. É o que examinarei no capítulo seguinte.

3 O PROBLEMA DA VULNERABILIDADE DO TESTEMUNHO

Em sua *Meditação Primeira*, Descartes percebera ter recebido “muitas falsas opiniões como verdadeiras” e que, a partir dali, deveria ele se desfazer de “todas as opiniões a que até então dera crédito”. Ainda que não seja parte da pesquisa investigar o projeto cartesiano, as palavras de abertura das *Meditações* não deixam de ser uma advertência dos problemas relacionados ao conhecimento recebido por testemunho.

Porém, os problemas relacionados ao testemunho, como examinarei, não são razões suficientes ou necessárias para ausência de justificação das crenças testemunhais. Antes, assim como qualquer outra fonte de conhecimento (memória, percepção, inferência etc.) sofre de dificuldades de justificação, ainda assim há razões para que as crenças justificadas por testemunhos sejam consideradas como fonte imediata. Porém, como procuramos demonstrar, o testemunho sofre maior resistência como fonte de crenças justificadas porque o meio para tal justificação reside na linguagem, supostamente tornando o testemunho um conhecimento de “ouvi-dizer” ou inferencial. Nesse caso, por haver muitas formas de “dizer coisas a outros” (COADY, 2006, p. 253), isso levanta “suspeita epistêmica” acerca do testemunho. Essa suspeita, considerando que testemunho fundamenta-se na linguagem, apresenta-se como uma deficiência no ato comunicativo nomeada por Coady de “patologias do testemunho” (2006), ou seja, “distorções, ou patologias, de caso normal de falar e confiar no que é dito” (*Idem*). Tradicionalmente, essas patologias são os boatos, as fofocas e as lendas urbanas. Para nosso exame, nos concentraremos em dois outros: a mentira e engano, e a transmissão do conhecimento por testemunho (dependência e inferioridade).

3.1 A Mentira e o Engano

Adler (2012) apresenta o problema da seguinte forma: “dado que o falante de uma linguagem algumas vezes assevera falsidades e falha em ser sincero, sob quais condições, se houverem, a palavra de alguém é suficiente para justificar as crenças que um ouvinte adquire dessas afirmações?”. Nota-se, desde logo, que Adler supõe algumas coisas no tocante à questão: (1) que um falante, às vezes, fala falsidade; (2) que um falante pode não ser sincero. No primeiro caso temos um aspecto epistemológico e metafísico da linguagem, ainda que também possa se dizer que o falante fale falsidade por *mentir*, que precisa ser investigado: o que é falsidade, e quando alguém fala falsidade, o que ela diz? No segundo caso temos um aspecto moral do falante, ainda que o falante possa sustentar sinceramente uma crença falsa, ou seja, falar uma falsidade sem saber que é falso, nesse segundo caso ele *se engana*: a

sinceridade é uma condição para que alguém diga p e p seja verdadeiro? O que se constitui uma mentira?

Podemos resumir esse primeiro problema na seguinte definição:

(1) S afirma, falsamente ou não sinceramente, p para S_2

Se for uma falsidade sincera, trata-se de um engano, o que quer dizer que:

(2) S não sabe p , sustenta p , mas p não é o caso

Do contrário, teríamos então, uma mentira:

(3) S sabe p , mas afirma $\sim p$ para S_2

Há de se dizer, antecipadamente, que ainda que haja analogia entre o testemunho e a percepção, ou outras fontes de conhecimento, também se deve esperar dessemelhanças entre elas como em qualquer analogia. No caso do testemunho, a dessemelhança encontra-se no fato de que o falante é um *agente*³¹ e que, portanto, quer-se (ou pode) expressar-se *intencionalmente*, em uma língua conhecida e comum, a fim de produzir uma crença em quem o ouve. Por outro lado, há de se esperar que quando um falante S diga que p , que p seja o caso, e isso independentemente do estado mental de S . Em outras palavras, em crenças testemunhais, ainda que o propósito de S seja produzir crenças em um Ouvinte (S_2), só não haverá satisfação dessa condição se S intenciona que o ouvinte entenda o contrário daquilo que S pensa e sabe.

Desse modo, não interessa para a transmissão de conhecimento testemunhal o erro ou engano de S para S_2 , uma vez que, entendo, para a expressão designada como mentira (M), algumas propriedades devem estar presentes em tal ato (ANOLLI, 2004, p. 15, 16):

(4) *Falsidade* do conteúdo de p por meio linguístico ou extralinguístico.

(5) S_1 *saber* que p é falso, ou seja, S_1 *sabe* que $\sim p$ é o caso.

(6) S_1 tem a *intenção* de enganar ou iludir S_2 .

Geralmente, para transmissão de uma crença testemunhal verdadeira, assume-se ou uma (a) “teoria da correspondência” (TC), ou uma (b) concepção de proferimento

³¹ Não assumimos aqui, para fins argumentativos, nem libertarianismo, nem determinismo do agente para consideração de seu testemunho. Basta apenas dizer que agência e intenção devam ser pressupostos para um ato comunicativo constituir-se testemunho. Por exemplo, se uma testemunha é coagida a dizer que p quando $\sim p$ é o caso, isto não atenderá ao tipo de agência, nem tampouco foi intenção da testemunha dizer p , mas ainda assim tem-se um testemunho falso ao ouvinte. Considerações fisiológicas, mecânicas ou mesmo a influência de um gênio do mal à Descartes, não são importantes para nossas considerações. Suponha que falante tenha sido submetido ao sódio pentotal, também conhecido como “soro da verdade”. O falante ainda assim será o agente para dizer que p , mas não há garantia de que ele intencione dizer que p , mesmo assim, o testemunho de que p foi enunciado, mesmo que $\sim p$ fosse o caso.

significativo,³² ou uma (c) concepção factiva como "a neve é branca" é verdadeira sse a neve é branca.³³ No entanto, tradicionalmente, a fim de considerar o caso de como a mentira poderia ser um anulador do testemunho, deve-se considerar que o testificador pretenda transmitir p onde $\sim p$ é o caso, ou quer *induzir* a crença de $\sim p$.

Nessa consideração, (2) é possível como crença testemunhal, ainda que S_1 tenha afirmado p , e que p não seja o caso (a), mesmo assim, produzirá crenças (b)³⁴ e será uma fala significativa (c). Por exemplo, considere o caso de um motorista em um congestionamento. Ele não sabe o motivo do congestionamento – se morar em Recife, certamente ele o sabe. Então, ele pergunta a um transeunte o motivo, ao que este responde: há um acidente *de motocicleta* (ou outro transporte qualquer) na estrada (p). Porém, o transeunte não sabe que o acidente foi, de fato, de *bicicleta*. Assim, o motorista, ainda que forme a crença p poderá considerar, ao chegar mais próximo do acidente, que o transeunte *enganou-se*. Ainda assim, a crença testemunhal permanecerá salvaguardada e o motorista poderá justificar seu atraso ao trabalho dizendo, por redução (“houve um acidente na estrada”) ou correção (“houve um acidente de bicicleta na estrada”). Nesse caso, a crença testemunhal é reformulada (p^*).³⁵

Porém, em (3) p não será o caso, uma vez que é falso, sendo superável por não satisfazer (a) ou (c), mas ainda assim, almejar (b). Sendo esse o caso, ainda assim produzirá crenças em quem ouve S . É apenas em casos como (3) que uma crença testemunhal poderia,

³² Com base no conceito de *implicação*, “o que se diz” e o “que se dá a entender”, onde um falante e um ouvinte seguem certas regras de conversação, subentendidas pela intenção de proferir uma sentença a fim de produzir crenças no momento da fala (*Princípio da Cooperação*). Para tanto, algumas máximas precisam ser observadas a fim de que o proferimento seja significativo e verdadeiro. A violação do PC e das máximas constituiria uma ruptura na conversação. Para nosso caso de crenças testemunhais, S ao asseverar x , x significa que p tal que, se x estiver presente, naturalmente ou por convenção, p se seguirá. Assim, para a verdade de que “o recente orçamento significa que devemos ter um ano difícil” se segue que o “devemos ter um ano difícil” e não que “*não* devemos ter um ano difícil”. Quando S profere x , também pretende induzir a crença de que p e que p é o caso. Como diz Grice (1982, p. 89): “Uma resposta pouco interessante, mas sem dúvida em certo nível adequada, é que é um fato empírico bem conhecido que as pessoas se comportam desta maneira; elas aprenderam a agir assim na infância e não abandonaram o hábito de assim o fazer; e, na verdade, uma ruptura radical com tal hábito exigiria um grande esforço. É muito mais fácil, por exemplo, *falar a verdade do que inventar mentiras*” (itálicos meus).

³³ A (a) chamarei de *fala correspondente*; a (b) chamarei de *fala significativa*; e a (c) chamarei de *fala factiva*.

³⁴ Grice diria que houve uma violação da máxima Qualidade – T disse o que achava ser verdadeiro ou o disse sem ter provas adequadas.

³⁵ Lackey (2008, p.103 – 110) contrasta a versão forte da “norma de afirmação de conhecimento” (S deveria afirmar que p somente se S sabe que p) com uma versão fraca da norma, a que ela chama de “*norma de afirmação de crença razoável*” (S deveria afirmar que p apenas se S razoavelmente crê que ele sabe que p). Para Lackey, a primeira versão está sujeita a fortes críticas céticas, uma vez que seria necessário ter fortes evidências para p . Na versão mais fraca, ainda que sujeita às críticas semelhantes, “está mais completa e coerentemente acomodada à nossa intuição geral sobre falantes e suas afirmações” (p. 106), dado que “um falante não está sujeito a críticas por afirmar aquilo que ela acredita razoavelmente que sabe, mesmo que circunstâncias infelizes o levem a afirmar uma proposição que, na verdade, está aquém do conhecimento” (p.108). No exemplo acima, portanto, teríamos um caso de “versão fraca” da norma de afirmação.

portanto, ser considerada anulável proposicionalmente, mas não mentalmente, uma vez que as propriedades de M estariam presentes em proferimentos como (3). Mas não há uma necessidade que assim o seja.

Autores recentes reconhecem que a propriedade (6) não é necessária para a mentira e, logo, pode haver falsidade, não engano, sem intenção de enganar (CARSON, 2006; CHILSOLM; FEEHAN, 1977; SORENSEN, 2007; GOLDBERG, 2001; O'BRIEN, 2007). Sendo assim, nem mesmo (3) seria anulador para a crença testemunhal. Trata-se, então, de considerar como o *ouvinte pensa*, isto é, o falante dirá uma mentira por considerar que as condições de veracidade e credulidade do ouvinte são condições para crença testemunhal. Isso confirmaria a tese do testemunho como fonte de crença justificada: só é possível julgar que alguém acreditaria em mentira se a pessoa for inclinada a acreditar e confiar no que outros lhes dizem.

Mas, e se houver a *intenção* de induzir a uma crença falsa? Ora, uma vez que conhecimento é factivo, ou seja, conhecemos apenas o que é verdadeiro, poderia algum conhecimento ser obtido a partir de (3)? Os mesmos autores acreditam que sim: “[...] existem casos em que um receptor pode adquirir conhecimento testemunhal (*sic*) baseado a partir de falso testemunho” (GOLDBERG, 2001, p. 512).

Segundo Carson (2006, p.284), a única condição necessária para a mentira seria (5), condição ignorada na definição padrão de mentira. Nesse caso, transfere-se o ônus para a condição intencional do falante não em enganar, necessariamente, o ouvinte mas dizer o contrário do que sabe ou pensa saber. Isso implicaria que para que alguém fale uma mentira, deve fazer uma declaração que saiba ou garanta a verdade (*Idem*). Em casos assim, uma crença testemunhal verdadeira ainda pode ser transmitida, mas *por contexto*.³⁶ Apelo aqui para a redução ou correção onde um falante intencionará que seu testemunho seja uma fala mais significativa que correspondente.

³⁶ De modo geral, Contextualismo afirma que o estatuto epistêmico de uma crença está relacionado ao contexto. Ainda que haja tipos de contextualismos, pode-se dizer que sua premissa fundamental é que o valor de verdade assertivas dependem do contexto. Segundo DeRose (2008), deve-se levar em consideração, no estatuto epistêmico de uma crença, o contexto conversacional, que afeta as condições de verdade das atribuições de conhecimento, e o padrão de conhecimento exigido, alto ou baixo, para que uma asserção seja considerada verdadeira ou falsa. Ainda que possa ser atribuído a uma teoria de conhecimento, contextualismo é também parte da filosofia da linguagem e, neste caso, sobre atribuições de conhecimento. Nesse caso, ainda segundo DeRose (2009, p. 48), a linguagem ordinária fornece o melhor fundamento para aceitação do contextualismo, sendo o melhor tipo de evidência o fato de que a linguagem comum é sensível ao contexto. Nesta seção, o fato de assumir o contextualismo linguístico, não implica o compromisso pleno com o contextualismo epistemológico, ainda que haja interseção entre ambas. Ao mesmo tempo, não tenho preocupações, nesse trabalho, com os problemas relacionados ao Contextualismo.

Digamos que Pedro pergunte a hora a Paulo. Paulo olha o relógio e vê exatamente que são “11h01m25s”, mas diz a Pedro que são “11h”. Ora, numa versão forte sobre a mentira, aquela que implica uma condição necessária dada em (5), a fim de que a informação de Paulo fosse considerada mentira, exigir-se-ia um nível de precisão e exatidão tais que é contra-intuitivo e contrário à intuição linguística. Por outro lado, digamos que Pedro e Paulo trabalhem em um laboratório cujo processo de análise química exija tal nível de precisão. Nesse caso, a declaração de Paulo a Pedro seria considerada falsa. No primeiro caso, o testemunho de Paulo a Pedro transmitiria crença verdadeira *no contexto*; no segundo caso, não. Parece-me, então, que *sensibilidade ao contexto de uso* é uma garantia fundamental para se julgar se uma assertiva tomada como falsa ainda promova algum conhecimento. Assim, informações em contexto de guerra são mais plausíveis de não serem verdadeiras; uma testemunha num tribunal, sob juramento, é mais garantido que fale a verdade; um professor competente em sua matéria é mais razoável que fale a verdade sobre sua matéria; mas um militante político é fortemente inclinado a “esconder” a verdade sobre seu partido e mentir acerca do adversário; uma declaração de que “a lua é feita de queijo” proferida por um comediante ou um roteiro de ficção não é falsa, mas dita por um cientista em um periódico que pretenda transmitir informação científica, sim etc.³⁷

O’Brien fornece o seguinte exemplo encontrado no *Otelo, o Mouro de Veneza*, de Shakespeare, e que adapto para ilustrar a aquisição de conhecimento mesmo por uma mentira. No Ato III há um lenço que Otelo deu à sua esposa Desdêmona como o primeiro presente. O lenço se torna central na trama do Ato III. Desdêmona deixa o lenço cair ao cuidar de Otelo. O lenço é encontrado pela empregada Emília. Porém, antes que ela entregue o lenço à Desdêmona, Iago, o vilão da peça, toma-lhe o lenço a fim de executar seu plano: acentuar o ciúme de Otelo por Cássio. Iago havia falado para Otelo que Desdêmona estava tendo um caso com Cassio. Como “prova” disso, ele disse a Otelo que viu Cassio passar um lenço na barba. Nesse instante, O’Brien cita o texto (Ato III, cena 3):

[...] *um lenço com bordados de morangos?*

[...] *porém tenho certeza plena de ter hoje visto Cássio passar na barba um lenço desses, que foi de vossa esposa.*

³⁷ Para uma maior consideração em como contexto garante conhecimento testemunhal mesmo em afirmações que podem ser consideradas falsas à luz da condição (5), cf. Carson (2006).

Claro que estamos diante de uma mentira. Qual é o conhecimento que Otelo adquire neste momento? Que Desdêmona não tem mais o lenço, o que é verdade. Assim, Iago, que também sabia que Desdêmona não tinha mais o lenço, manipula Otelo com a intenção de transmitir esta informação para ele, no que é bem-sucedido. Penso que o objetivo da interação comunicativa, a transmissão de crença verdadeira por testemunho, é alcançada em casos assim.

Alguém pode argumentar que o caso acima é um cenário do caso de Gettier, uma vez que Otelo não tem razão para sua crença ser verdadeira, uma vez que a justificativa da crença é insustentável: Desdêmona está sendo infiel. Esse não é o caso, mas sim: Desdêmona não tem mais o lenço. Assim:

- (7) Iago mente para Otelo
- (8) Iago pretende que Otelo adquira informação verdadeira de sua mentira
- (9) A mentira é que Desdêmona estava a ter um romance com Cássio.
- (10) A verdade é que Desdêmona não tem mais o lenço
- (11) Otelo vem a saber o que Iago pretende fazê-lo
- (12) Então, Otelo sabe o que Iago sabe: Desdêmona não tem mais o lenço.

Aqui percebe-se que os indícios de Otelo para a infidelidade de Desdêmona não são justificáveis, porém, os indícios para Desdêmona não estar de posse do lenço são plausíveis. A crença testemunhal de Otelo acerca do romance entre Desdêmona e Cássio não é verdadeira, logo, não é conhecimento de fato. É fato, portanto, que o conteúdo do que ele disse poderia apresentar condições verdadeiras de fala e/ou ouvir (correspondência, significativa e factiva) coincidirem entre a intenção do mentiroso (falsa testemunha) e do ouvinte. No caso em pauta, Iago diz que viu “*Cássio passar na barba um lenço desses, que foi de vossa esposa*”, e não “Desdêmona está sem o lenço”, o que seria negado de pronto. “Portanto, alguém pode dizer alguma coisa verdadeira, mas ainda assim estar afirmando alguma coisa falsa (ou vice-versa, como Iago o fez)” (O’BRIEN, 2007, p. 239).

Conforme se vê, não há mentira sem intencionalidade por parte de quem conhece o estado de coisas que pretende se negar. Há um plano de organização intencional no falso testemunho que pode, em certa medida, promover crença testemunhal justificada quando se tenta ocultar o que se pretende negar. Penso que esse plano não é tão distinto dos atos

comunicativos cujos proferimentos têm a intenção de produzir crenças e transmitir informação ao ouvinte. Para tanto, isso envolveria:³⁸

- (a) frases gramaticalmente corretas em que o falante e o ouvinte compartilhassem;
- (b) intenções apropriadas – um de comunicar e outro de receber informação – no caso do mentiroso, comunicar o falso; no caso do ouvinte, receber testemunho;
- (c) significados admitidos por convenção – no caso do mentiroso, o significado pode ser outro, nos moldes de *1984* de Orwell; no caso do ouvinte, espera-se que haja uma relação palavra-mundo;
- (d) ter crenças acerca dos fatos – no caso do mentiroso intencional, saber que p é o caso, mas dizer $\sim p$; no caso do ouvinte, acreditar que $\sim p$ é caso;
- (e) ter intenções de alcançar algum resultado – no caso do mentiroso intencional, enganar, iludir, induzir etc.; no caso do ouvinte, cumprir o resultado;

Entendo, portanto, que na relação mentira-testemunho, o mentiroso não comunica o estado mental de sua fala, uma vez que o conteúdo proposicional comunicado não é o mesmo do estado mental.³⁹ Mesmo assim, como visto acima, julgo que a transmissão de algum conhecimento em que S_1 fala $\sim p$ quando p é o caso, envolve mais as crenças de S_2 do que de S_1 .⁴⁰ Penso, portanto, que ainda que a mentira seja forte candidato a anulador proposicional do testemunho como fonte de crença verdadeira, não há razão suficiente para que assim o seja, pois não é anulador de estado mental, e portanto não há anulação doxástica.

Mas, e nos casos que não satisfazem as condições acima? Há um caso hipotético apresentado por Coady (1992, p. 85 – 87) especificamente contra Hume cuja tese poderia ser assim resumida: S_2 está justificado em aceitar testemunho, sse, a experiência passada mostrou-se confiável. Em outras palavras, o crédito dado a testemunho é por hábito ou conformidade entre o que dizem as testemunhas e historiadores e a realidade. Quando

³⁸ Adaptado de Korta e Perry (*In.*: TSOHATIZIDIS, 2012, p. 199, 200).

³⁹ Em termos objetivos, a diferença entre um “anulador proposicional” (AP) e um “anulador de estado mental” (AEM) reside em que o primeiro o sujeito não precisa estar consciente de uma proposição que anula a proposição anterior. S sabe que p , se e somente se, não exista uma proposição que anule a crença de S que p . A crença que p de S é anulada pela proposição $\sim p$, mesmo que S não esteja consciente. Para o AEM, são crenças, experiências, desejos devem estar presentes ao estado mental do sujeito incompatível com a crença anterior. Assim, S sabe que p , se e somente se, S não tenha um anulador de estado mental para a crença de S que p . (Cf. PLANTINGA, 2014, p. 363 – 371; BERGMANN, 2006, p. 153 – 159).

⁴⁰ Um caso recente envolvendo um *boato*, outra patologia do testemunho, dizia que “os caminhoneiros entrariam em greve a partir da data X”. Imediatamente, os postos de combustíveis ficaram lotados de carros, formando longas filas. Com a notícia, os postos aumentaram os preços dos combustíveis, e os condutores pagaram por esse preço. Em seguida verificou-se falsa a informação. Os caminhoneiros não entrariam em greve na data X, mas na data Y. Ora, a crença encoberta de quem divulgou a falsa notícia é “não haverá combustível e os preços aumentarão”, uma vez que havia um precedente (outra paralisação ocorrera meses antes); o proferimento não expressa o conteúdo proposicional do estado mental dos divulgadores; a crença do condutor é a mesma: “não haverá combustível e os preços aumentarão”. Os divulgadores do boato precisariam conhecer mais as crenças dos condutores para transmitir crença verdadeira testemunhal por meio desta mentira.

aplicado à mentira, há uma disjunção entre o que se diz e o que se é, segundo a concepção tradicional de mentira.

A essa tese, Coady ofereceu três argumentos, dos quais apenas um deles aqui interessa para investigação da relação mentira-testemunho: *o argumento da comunidade de marcianos mentirosos*. Há, subjacente à tese de não dar crédito a testemunho porque falantes mentem, o pressuposto de que seja possível uma comunidade de mentirosos. Sendo possível tal comunidade, que razão haveria para a prática de testemunhar, característica de seres que falam intencionalmente?

Coady procura demonstrar que testemunhos são geralmente confiáveis independentemente da relação testemunho e mundo, além da impossibilidade de uma comunidade que relatem falso testemunho. Segue-se o contraexemplo de Coady, conforme tradução de Moreira (2013, p. 33, 34):

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)⁴¹ 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 [...] 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

A premissa fundamental no argumento *supra* é que se houvesse a possibilidade de uma comunidade de marcianos que promovem falso testemunho de que p , os ouvintes não teriam razões para não acreditar apenas em $\sim p$, mas também não acreditariam em qualquer outra declaração. Logo, não haveria a prática de oferecer testemunho. Em outras palavras, quando um marciano afirmasse “hoje é segunda-feira” – supondo-se que estamos a traduzir corretamente a linguagem – isso não apenas poderia significar “hoje não é segunda-feira”,

⁴¹ Abreviatura de Coady para *Tese Reduccionista*

mas também “hoje é terça-feira”, “isso é um copo”, “eu sou um Vulcano” ou “bip, bop, tum” etc., ou seja, nada significaria. Assim, por implicação, nem mesmo a linguagem do marciano poderia ser adquirida. Aliás, como um marciano, nestas condições, poderia dizer qualquer palavra significativa? Não poderia.

Claro que o argumento de Coady é contestável (MOREIRA, 2013, p. 95 – 98; GRAHAM, 2000, p. 699 – 707) com base em seu pressuposto que testemunho é *necessariamente* confiável.⁴² Não assumimos que assim o seja, como vimos no primeiro capítulo. Isso porque, assumir os pressupostos de Coady seria supor que os falsos testemunhos serão sempre descobertos. Ora, por intuição, mentirosos não acreditam que serão *sempre* descobertos em suas mentiras. Mesmo assim, mentir ou dar falso testemunho não é hábito dos falantes intencionais e, por isso, ainda é possível confiar em testemunho na maioria dos casos. Segundo, mesmo que mentiras ou falsos testemunhos fossem sempre descobertos, isso não implicaria que os ouvintes rejeitariam a prática de testemunhar. O que poderia acontecer seria o caso de ouvintes exigirem mais evidências a favor de testemunhos. Neste caso, a extensão ou quantidade de crenças formadas por essa fonte seria reduzida, uma vez que se exigiria evidência para cada proferimento de um dado falante. Por fim, ainda que possível a exigência de mais evidências na prática de testemunho, haveria a possibilidade de formação de crenças acerca do mundo que corrigiriam a própria prática de testemunhar, formando hábito de confiar em testemunho. Disso, penso, que mesmo em uma comunidade cuja prática de testemunhar fosse majoritariamente mentirosa ou que se enganasse na transmissão da informação, o crédito que se daria a testemunho para formação das crenças obteria seu principal elemento: confiança no que os outros nos dizem sem a necessidade constante de evidência, justificando assim as crenças adquiridas por essa fonte.

3.2 Transmissão de crenças verdadeiras por testemunho

Apresentarei agora outro problema para a aquisição de crenças testemunhais. Se o problema acima relaciona-se diretamente com a linguagem, esse relaciona-se diretamente com o testemunho. Além da existência de outras patologias do testemunho (boato, fake news, lendas urbanas etc.), há outro fator que, possivelmente, constituiria anuladores de crenças testemunhais. Trata-se do (I) problema da transmissão de propriedades epistêmicas (TPE) e do testemunho como (II) dependente de outras fontes doxásticas de conhecimento, o que o colocaria como inferior.

⁴² Como demonstrado, nenhuma fonte de conhecimento (percepção, memória, raciocínio etc.) é *necessariamente* confiável.

3.2.1 O problema da transmissão de propriedades epistêmicas (TPE)

Plantinga (1993b, p. 83 – 88) apresenta o seguinte questionamento:

Considere uma corrente de comprimento dois: você me comunica uma crença B por meio de testemunho. Se B surge em você por mau funcionamento cognitivo, então B tem pouco ou nenhum aval (*warrant*)⁴³ para você e pouco ou nenhum aval para mim (embora, como explicarei, eu possa estar inteiramente justificado em aceitá-lo). Da mesma forma, se B surge em você por meio da função apropriada dos processos cognitivos que não visam à verdade, então a crença tem pouco ou nenhum aval para qualquer um de nós. (Você tem certeza de que sobreviverá a essa doença; essa crença surge em você não por causa de um cálculo sóbrio e racional das probabilidades, mas por causa da operação do *Revogador Otimista*;⁴⁴ essa crença tem pouco aval para você, e se você comunicar isso a mim por meio de testemunho, terá pouco para mim.). Novamente, uma crença pode surgir em você por meio de ilusão perceptiva: Eu vim para Dakota do Norte pela primeira vez; a estrada à frente parece molhada; Eu anuncio que recentemente choveu meia milha acima da estrada; você (que está ocupado e não olha) acredita em mim. Sob essas condições, minha crença surge por meio de ilusão perceptiva e, portanto, por meio de troca cognitiva; assim, tem pouco ou nenhum aval para mim; e o mesmo vale para sua crença adquirida de mim por meio de testemunho. Na corrente de dois membros, portanto, a crença testemunhal só tem aval se a crença do testificador o tiver.

A versão de Plantinga para o problema da TPE é como se segue:

- 1 S_1 diz que p a S_2 .
- 2 Se p surge em S_2 por falhas na formação da crença (de S_1 ou de S_2), então S_2 tem pouco ou nenhum aval para p .
- 3 Se p surge em S_2 por meios que não visam à verdade (em S_1 ou em S_2), então S_2 tem pouco ou nenhum aval para p .
- 4 Logo, a crença p só tem aval se S_1 a tiver.

A essa tese, entende-se que na relação entre S_1 e S_2 , a crença de S_2 que p é avalizada (ou justificada) com base em S_1 , se somente se a crença de S_1 que p é também avalizada (ou justificada). Mas, é esta tese sustentável? Julgo que não o seja e penso que uma versão mais fraca desta relação seja mais adequada às experiências cognitivas (confiar) e linguísticas

⁴³ Algumas vezes traduzido por *garantia*. *Warrant* é a propriedade que confere à crença verdadeira o grau de conhecimento. “Uma crença, como entendo, tem *warrant* se for produzida por faculdades cognitivas funcionando adequadamente (não sujeito a mau funcionamento) em um ambiente cognitivo conveniente para essas faculdades, segundo um plano projetado com sucesso objetivando a verdade”(PLANTINGA, 1993b, p. viii, ix). Para maiores informações sobre a tradução de *warrant*, veja abaixo, página 72n66.

⁴⁴ Trata-se de uma disposição de formar crenças que não objetivam a verdade, mas objetivam outro fim, tal como bem-estar, segurança psicológica, sobrevivência etc. (PLANTINGA, 2014, p. 23, 65; PLANTINGA, 1993b, p. 42s).

(comunicar crenças) que possuímos. Para a versão de Plantinga, acrescentaremos ‘N’, de necessidade (TPE-N).⁴⁵

Teoricamente, o que Plantinga apresenta como caso, ainda que plausível em pequenas correntes, não é razoável no tocante a testemunhos mais abrangentes e distante temporalmente (ou mesmo geograficamente). A premissa de Plantinga é que S_1 tenha crença avalizada (ou justificada) a fim de transmitir sua crença para S_2 ⁴⁶ “O ponto crucial da TPE-N (versão mais fraca) é que a fonte original de conhecimento que p (justificação/aval), o falante que primeiro testificou que p na corrente relevante, deve saber (crer com justificação/aval) que p via meios não-testemunhais” (LACKEY, 2008, p. 41, 42).

Como objeção à TPE-N, um falante que falha em acreditar que p sendo p o caso, não conhece a proposição que ele está testificando, mas ainda assim, pode transmitir a informação para ouvinte por testemunho, de maneira confiável. Como experimento mental,⁴⁷ suponha que Pedro, um professor de astronomia no ensino médio e amante de OVNI, acredita piamente que há ET’s inteligentes (assumindo o parâmetro de nossa inteligência) em Marte com base em periódicos sensacionalistas. Porém, Pedro reconhece que há profusas evidências contra essa crença. Também admite que seu compromisso com essas crenças é baseado mais nos teóricos dos “alienígenas do passado” que escrevem naqueles periódicos do que nos dados das Sondas Vikings, Sojourner, Spirit, Opportunity e Curiosity. Por causa disso, Pedro entende que não deve impor essas crenças aos seus alunos – pressupondo que ele seja honesto, sincero, respeitoso e possua outras virtudes que visem à verdade e que suas faculdades cognitivas estejam funcionando bem. Assim, sempre que Pedro ministra aula de astronomia e exploração de Marte, apresenta as fontes confiáveis e com mais evidências disponíveis que não detectam a presença de vida extraterrestre inteligente marciana. Pedro até mesmo entrega resumos de suas leituras em concordância com essas evidências. Então, Pedro afirma aos seus alunos que “não há vida inteligente em Marte”, mesmo que ele não acredite nesta proposição.

Segundo se vê, Pedro não sabe que “não há vida inteligente em Marte” porque ele não acredita nesta proposição. Assim, Pedro não satisfaz as condições de conhecimento. Porém, porque esta informação é transmitida aos seus alunos do ensino médio de maneira confiável, sem que ele forneça anuladores relevantes contra a proposição, os alunos adquirem conhecimento com base em seu testemunho. O que esse experimento implica? “Que mesmo

⁴⁵ Esta é a nomenclatura usual adotada por Lackey (2008, p. 39, 40), Sosa e Lackey (2006, p. 6), Lackey (2010, p. 766). Cf. Graham (2000).

⁴⁶ Por implicação desta premissa, o testemunho será visto como fonte de crença dependente de outras fontes e, portanto, fonte inferior para conhecimento.

⁴⁷ Apresento versão modificada da hipótese da “Professora Criacionista” de Lackey (2008, p. 48).

descrente confiável pode, não obstante, ser um testificador confiável, e assim pode transmitir confiavelmente conhecimento (crença justificada/avalizada [*sic*]) a um ouvinte, apesar do fato de que ele mesmo falhe em não possuir” (LACKEY, 2008, p. 49).

Claro que é possível alegar que o testemunho de Pedro não é fonte de conhecimento testemunhal aos seus alunos.⁴⁸ Mas isso seria negar a própria corrente de testemunho do conhecimento que se tem sobre Marte desde 1971, iniciada com a Mars 3. Desse modo, quando os alunos de Pedro ouvem a afirmação de Pedro, estão na verdade ouvindo as informações *anteriores* a Pedro, sendo Pedro apenas mais um elo na corrente testemunhal.

Também é possível que se diga que Pedro está afirmando uma proposição, mas não acredita nela, ou seja, a condição (3) do problema tratado acima (2.1) parece estar presente nesse caso: Pedro afirma que *p*, mas não acredita que *p* sendo *p* o caso. Neste caso, subtende-se que a crença que os alunos adquirem de sua afirmação é acidental (LACKEY, 2008, p. 52):

Nesses casos, as crenças do testificador carecem de aval, não por causa de mau funcionamento em seu próprio sistema cognitivo,⁴⁹ mas por falta de aval em outras partes da corrente, levando à crença que ele forma como base em testemunho. O último item desse tipo de cadeia epistêmica só tem aval se os itens precedentes forem formados segundo o plano de desígnio para toda cadeia (PLANTINGA, 1993b. p. 83).

Porém, claro está que Pedro, ainda que não creia na informação que ensina, profere seu testemunho a partir de fontes confiáveis, aumentando assim o grau de justificação de seu testemunho. Novamente, ainda que Pedro não acredite no próprio proferimento, seus alunos adquirem conhecimento dos proferimentos dos astrônomos confiáveis antes de Pedro. Portanto, os alunos não obtêm crenças a partir das crenças de Pedro – “existe vida inteligente em Marte” –, que não está em jogo aqui, mas a crença que ele afirma tem por evidência as crenças das testemunhas que testificaram a Pedro.

Por fim, seria a declaração de Pedro – “não existe vida inteligente em Marte” – exemplo veraz de testemunho? Ora, dado a descrição em 1.3.2, parece que ao proferimento de Pedro falta a condição (2) – S acredita que *p* ou sabe que *p*. Porém, como já apresentado também, conforme Lackey (2008, p.2), a crença testemunhal não é que apenas S diz que *p* e *p* seja verdadeiro, mas também ou que S₂ tome a declaração de *que p* como informação de *que p*. Além do que, Pedro também transmite informação de modo que sua afirmação seja tomada como ato comunicativo. De fato, há aqui no exemplo, forte evidência dos princípios reideanos para aceitação de testemunho.

⁴⁸ Minha versão baseia-se nos *insights* de Lackey (2008, p. 49 – 53).

⁴⁹ Ou seja, não há intenção de enganar em Pedro, por exemplo.

Porém, a versão de Plantinga acrescenta novos elementos: mau funcionamento das faculdades cognitivas e processos cognitivos que não visam à verdade. E se Pedro estiver com suas faculdades cognitivas em mau funcionamento e não visando a verdade?⁵⁰ Penso que, mesmo assim, ainda é possível crença testemunhal (justificada/avalizada) e não acidental. Tomo como exemplo o seguinte experimento mental:

George, um filósofo irlandês, quando criança caiu e bateu a cabeça em uma pedra. Como resultado da queda, George sofreu uma lesão no cérebro que o faz acreditar que o mundo a sua volta é uma ilusão perceptiva e que ele existe apenas em sua mente. Sendo uma pessoa prestativa, George relata confiadamente coisas sobre suas impressões acerca do mundo. Certo dia, George estando em casa chuta, sem querer, a cômoda em seu quarto, deixando seu pé com uma luxação. Thomas, reverendo escocês, sabendo que George é confiável nos relatos que presta, liga para George e pergunta-lhe por sua ausência na congregação. George afirma: “Hoje pela manhã chutei com meu pé direito, sem querer, a cômoda que está no meu quarto”. Ainda que George não acredite que haja um mundo externo, nem mesmo corpo, que suas faculdades cognitivas sofrem de disfunção e que mesmo Thomas seja uma ilusão, ainda assim ele relata verdadeiramente o ocorrido. Ele relata sobre o tempo do ocorrido, a ação de chutar, o “objeto” que ele chutou, o local onde estava o objeto, o “pé” que está ferido. Thomas, então, relata aos membros de sua congregação: “O irmão George machucou-se pela manhã ao chutar uma cômoda com seu pé direito em seu quarto”. Ora, Thomas adquire conhecimento de George sobre os acontecimentos com ele a partir de um testificador com disfunção cognitiva – que não existe o mundo material externo. A congregação adquire conhecimento acerca de George a partir do Rev. Thomas. Ainda que não haja justificação/aval para George, Thomas adquire justificação/aval ao receber testemunho de George e, por isso, transmite à congregação a crença (justificada/avalizada) de que George está machucado etc. Os relatos de George são verdadeiros,⁵¹ apesar da disfunção cognitiva de George. Em outras palavras, ainda que possível, a aquisição de crenças verdadeiras de Thomas não está necessariamente prejudicada pelo fato de George não acreditar no mundo a sua volta ou que Thomas seja uma

⁵⁰ Desenvolverei, no capítulo 3, maiores considerações do conceito de *proper function* de Plantinga, nos apropriando dele para apresentar uma concepção de linguagem e testemunho que sejam atualizações e refinamentos da teoria de Thomas Reid. Decerto que usarei o conceito de Plantinga contra o próprio Plantinga, mostrando assim que, a menos que os contraexemplos de Lackey sejam respondidos à altura, Plantinga falha em adotar a TPE-N.

⁵¹ Em uma versão *reducionista*, poderia se dizer que Thomas já havia ido à casa de George, sabe que há uma cômoda no quarto de George, sabe da lesão cerebral que faz com que George acredite que o mundo a sua volta é uma ilusão etc. Porém, ainda que Thomas não soubesse absolutamente nada da disfunção cognitiva, ainda assim ele adquire conhecimento a partir das crenças de George.

ilusão. Nesse caso, a TPE-N de Plantinga é uma possibilidade, mas não uma necessidade epistêmica.

3.2.2 Testemunho como dependente de outras fontes de conhecimento

Novamente, tomemos as palavras de Plantinga (1993b, p. 87) para apresentação do problema:

Testemunho ou credulidade, portanto, é uma parte crucialmente importante do nosso arsenal noético; é o alicerce da cultura e da civilização. Concluo apontando duas maneiras pelas quais ele é, no entanto, *um cidadão de segunda classe da república epistêmica*. Em primeiro lugar, o testemunho é normalmente parasitário de outras fontes de crença, até onde vai o aval [...] se você me diz algo e eu acredito no que você diz, eu tenho aval para o que me diz somente se você o tiver [...] em segundo lugar, em muitas situações, embora o testemunho não forneça aval, existe um modo cognitivamente superior. Aprendi por testemunho que a lógica de primeira ordem está completa ou que a hipótese do contínuo é independente da teoria do conjunto. Eu posso assim, vir a conhecer estas coisas. Todavia, o farei melhor se eu vir essas verdades por mim mesmo, por entender adequadamente um argumento, digamos. [...] um relato de testemunha ocular tem mais peso do que um relato de alguém a quem a testemunha contou o que viu (itálicos e sublinhados meus).

Como se nota, há, na primeira maneira apontada por Plantinga, a premissa principal da TPE-N acerca do testemunho: o testemunho é “parasitário de outras fontes de crença”. Assim, o testemunho, “cidadão de segunda classe na república epistêmica”, é *dependente* de outras fontes de crenças. Como consequência, entre o testemunho e outra fonte cognitivamente superior de formação de crenças, o testemunho encontra-se em condição inferior.

Segundo Sennet (1999, p.177), a metáfora de Plantinga quanto ao testemunho, sugere que o testemunho sofre de uma deficiência de garantia, uma vez que: (1) o testemunho depende de outras fontes de crenças, o que implicaria que uma crença testemunhal que *p* só teria justificação/aval se a fonte primária for não-testemunhal;⁵² (2) que na presença de uma fonte de crença mais forte que o testemunho, o testemunho torna-se uma fonte inferior para formação de crenças. Mas, é esse o caso? Argumentarei contra (1) que o testemunho é semelhante a outras fontes primárias de crenças tais como percepção, memória e raciocínio, ou seja, que essas três fontes de crenças são epistemicamente semelhantes;⁵³ e (2) que o testemunho não é, por necessidade, uma fonte inferior de crenças.

⁵² Como vimos, há uma relação entre a tese da TPE-N e a dependência epistêmica do testemunho.

⁵³ Dá-se o nome de *tese da paridade epistêmica*: memória, percepção e testemunho possuem epistemologias com a mesma estrutura e que apoiam os mesmos valores epistêmicos, ou seja, cumprem, ainda que falivelmente, o desiderato epistêmico de obter crenças verdadeiras e rejeitar as falsas (GREEN, 2006, p. 8).

3.2.2.1 Dependência Epistêmica do Testemunho

Plantinga, por metáfora, afirma ser o testemunho “um cidadão de segunda classe na república epistêmica” (1993b, p.87). Isso quer dizer que deve haver “cidadão de primeira classe” nesta república. Segundo Sennet (1996, p. 178), à luz do desenvolvimento do livro de Plantinga no qual ele examina outras fontes – memória (cap. 3), percepção (cap. 5) e raciocínio (cap. 6 e 7) – e de seu projeto epistemológico, o testemunho quando comparado a estas fontes é tomado como “cidadão de segunda classe” na formação de crenças. Se este é o caso, o testemunho não apenas seria dependente daquelas fontes de crenças, mas também seria inferior.

Qual a razão de Plantinga para esta consideração acerca do testemunho? Segundo ele, “o testemunho é normalmente parasitário de outras fontes de crenças”. Talvez um exemplo ilustre esta outra metáfora de Plantinga. Maria adquire a crença, através do testemunho de João, de que Luzia está no Rio de Janeiro. Porém, tempo depois, Maria recebe um vídeo de Luzia no Cristo Redentor. O vídeo diminuirá grandemente a dependência epistêmica de Maria – ou reforçaria? – do testemunho de João. Ou seja, a fim de que Maria formasse crenças com mais força justificativa de que Luzia está no Rio de Janeiro, na consideração de Plantinga, tais crenças devem ter sua origem em uma fonte não-testemunhal. A crença de João pode ter sido baseada no testemunho de Luzia, mas o testemunho de Luzia precisava ser fundamentado em outra fonte: a percepção.

Posso estar inteiramente justificado em acreditar como faço, com base em testemunho, e em alguns casos, quando acredito no que leio nos livros didáticos de ciência sei do que eu acredito que seja assim. Mas eu não teria esse conhecimento se não houvessem outros na vizinhança (isto é, na cadeia cognitiva) que tivessem uma evidência não-testemunhal do fato em questão [...] se ninguém tem evidência não-testemunhal da alegação em questão, então toda a comunidade epistêmica está em “grande problema doxástico”. (E o tipo de problema é este: se ninguém tem evidências não-testemunhais dos fatos em questão, então nenhuma das nossas crenças a este respeito tem aval, mesmo que ambos sejam justificados em formar as crenças e tais que nossas faculdades estejam funcionando apropriadamente (PLANTINGA, 1993b, p. 87).

Agora, não é difícil mostrar que existem semelhanças entre o testemunho e os “cidadãos [epistêmicos] de primeira classe” e que tais semelhanças confeririam credenciais epistêmicas para que o testemunho seja recebido na “primeira classe” da “república epistêmica”. Tomemos o argumento apresentado por Sennet para mostrar que, se uma fonte primária depender de outra também considerada primária, então isso consistiria em a fonte primária dependendo de outra primária, o que anularia a tese subordinacionista (1996, p.179).

Primeiro, S_1 diz a S_2 que visitou a Região Metropolitana de Recife (RMR) em setembro de 2017, S_2 acredita em S_1 e, assim, a crença de S_2 é justificada/avalizada pelo fato de S_1 testemunhar a S_2 com base em sua percepção na visita. Porém, S_1 falou da visita para S_2 em janeiro de 2018. Na ocasião, S_1 lembra ter ido ao Marco Zero, ter andando no Catamarã, ter visitado o Instituto Ricardo Brennan, o Espaço Ciência no Memorial Arcoverde e o Observatório da Sé em Olinda. No Observatório da Sé, S_1 aprendeu que o Universo existe há 13,5 bilhões de anos, segundo os cálculos da sonda WMAP.

Ora, as crenças de memórias dessas visitas relatadas quatro meses depois de S_1 ter estado na RMR são justificadas, em parte, porque essas crenças de memória⁵⁴ são justificadas na primeira visita. Porém, tais crenças perceptivas adquiridas na viagem também dependem da justificação/aval de outras fontes tais como a memória. “As crenças perceptivas invariavelmente utilizam uma variedade de crenças de memórias relativas à aplicação apropriada de nomes e objetos, funções para artefatos, atributos para relacionamentos, e assim por diante.” (SENNET, 1996, p. 179).⁵⁵

Por outro lado, S_1 recebeu uma informação que, certamente, teve outras fontes de crenças, tais como o próprio testemunho: o estado do universo nos primeiros segundos após o *Big Bang*. Agora, a memória de S_1 de que ele esteve no Observatório e ouviu o relato sobre a história do universo é a partir do relato dos guias do Observatório que, instruídos por livros didáticos ou professores de física, apresentam cálculos acerca dos primórdios do universo. Disso, durante o relato de S_1 para S_2 , pensa S_1 : Se eu não tenho justificação/aval para minhas crenças perceptivas (estive presente no local, vi telescópios, modelos planetários etc.), também não tenho para minhas crenças de memória. Ora, a justificativa/aval para suas crenças de que certos padrões são confiáveis depende, em grande medida, da memória e sua relação com tais princípios aplicados antes das crenças obtidas por S_1 . O mesmo se estende para suas inferências e conclusões acerca dos teoremas físicos dos primórdios do universo.

Porém, há algo que no exemplo acima está pressuposto: as crenças perceptivas, de memória e raciocínio que S_1 obteve em sua viagem à RMR, em grande parte, dependem do testemunho dos guias e livros.

⁵⁴ Alguns epistemólogos julgam que a memória apenas *preserva* conhecimento, não sendo, de fato, fonte gerativa de conhecimento. Para uma perspectiva diferente, ou seja, da memória como gerativa, cf. Lackey (2008, p. 251 – 277) e Green (2006, p.24ss).

⁵⁵ Decerto que deve haver, na implicação da “cadeia causal” de Plantinga, um primeiro elo na cadeia. No debate da origem das crenças, racionalismo *versus* empirismo está no topo da cadeia, exceto pela síntese kantiana. É claro que algumas crenças podem ser explicadas por uma primeira crença, mas nem sempre esse é o caso. Tenhamos em vista o problema do *regresso epistêmico*, que advoga a impossibilidade de completar a cadeia causal de raciocínio infinitamente longa no processo de inferência.

[...] minhas crenças de raciocínio muitas vezes dependem do testemunho de outros que me asseguram que os padrões que sigo são mais confiáveis do que outros. Mesmo que eu os tenha “provado por mim”, muitas das crenças que eu tenho que constituem essa prova serão epistemicamente dependentes do testemunho (SENNET, 2006, p. 180).

3.2.2.2 É o testemunho uma fonte inferior de crenças?

Resta, por fim, analisar a implicação das considerações Plantinga: “existe um modo cognitivamente superior” de adquirir justificação para as crenças que não o testemunho. Nesse caso, se S tem justificativa/aval para sua crença de que p com base em testemunho, então, frequentemente existem maneiras epistemicamente preferíveis para a crença de S de que p ser justificada/avalizada que sejam disponíveis para S.

Todavia, essa dependência não implica necessariamente inferioridade do testemunho em relação a outras fontes de crenças. Porém, isso ajuda a lembrar da centralidade de outras fontes de crenças mais fundamentada em alguma tradição filosófica que prioriza uma *autonomia epistêmica* ou alguma prioridade epistêmica. Por exemplo, um cartesiano priorizaria a razão em relação aos sentidos;⁵⁶ o mesmo pode ser dito de algum filósofo de tradição empirista (MCMYLER, 2008, p. 91).

Sendo assim, essa característica de maior ou menor grau de justificação epistêmica também está presente em outras fontes de crenças. Plantinga relata o caso do lógico Charles Stevenson que afirmava que suas crenças sobre lógica que ele formara com base no testemunho de W.V.O. Quine tinha muito mais aval para ele do que as crenças que o próprio Stevenson tinha formado a partir de provas que ele mesmo construiu (1993b, p. 88).

Voltemos ao caso de S_1 que visitou o Observatório da Sé em setembro de 2017. O testemunho dos físicos certamente fornece alto grau de justificação/aval a S_1 do que algum processo inferencialmente primário ou frágil que ele empreendesse. Nesse caso, a crença testemunhal é superior ao que a inferência que S_1 realizasse. As crenças de alguém vendo o raio-X de seu rádio esquerdo fraturado tem maior grau de justificação quando testemunhada por um ortopedista do que os “seus próprios olhos”.

A inferioridade epistêmica não é mais singular ao testemunho do que é a dependência epistêmica [...] o fato de que a dependência e a inferioridade exibidas pelas crenças da fonte paradigmática de crenças, frequentemente em *deferência* às crenças testemunhais, sugerem que há uma interação e interdependência entre essas fontes e o testemunho epistemologicamente

⁵⁶ Como Descartes mesmo confirmou, na Meditação Primeira, a que parafraseio de memória, os sentidos nos enganam e, assim, não é bom confiar em quem já nos enganou alguma vez. O desiderato cartesiano de infalibilidade epistêmica pelo *cogito* é, certamente, um projeto inalcançável. Ainda assim, uma fonte doxástica *falível* não conduz ao ceticismo, mas apenas a novas buscas de fontes que integrem a relação de dependência das fontes. Cf. Plantinga (1993a, 1993b).

significantes, como muitas vezes reconhecidas entres as próprias fontes paradigmáticas.(SENNET, 1996, p. 182).

Ainda que breve, propusemos neste capítulo analisar alguns problemas relacionados ao testemunho. Tais problemas, chamados de “patologias do testemunho”, relacionam-se com o problema da linguagem no testemunho e o problema da formação das crenças testemunhais no processo de transmissão, o que implicaria ser o testemunho dependente de fontes não testemunhais e, assim, uma fonte inferior de crenças justificadas.

Muitos dos problemas da vulnerabilidade acerca do testemunho podem ser contrapostos quando removidas as dificuldades pressupostas – como no caso de Adler e Plantinga – ou sobre a suposta inadequação da linguagem em comunicar pensamento, ou sobre a suposta autonomia epistêmica. Aquilo que se pode dizer de fontes primárias (básicas) de crenças, tais como a memória, percepção e raciocínio, também se pode dizer do o testemunho.

Porém, resta-nos analisar o meio para que o testemunho seja fonte de crença justificada, ou seja, como opera a linguagem nessa relação. Para tanto, o capítulo terceiro, ainda que fundamentado nos princípios propostos por Reid, procurará avançar nesses princípios por entender que, à luz das discussões do capítulo segundo, necessitem de atualizações epistemológicas.

A fim de avançar nessas atualizações, examinaremos como o projeto epistemológico de Alvin Plantinga pode fornecer considerações sobre uma concepção de linguagem que, de fato, seja instrumento para relatar testemunho. Se houver sucesso nessa atualização, aumentará também o grau de justificação para crenças testemunhais.

4 AS FUNÇÕES APROPRIADAS DA LINGUAGEM PARA O TESTEMUNHO

Uma vez estabelecidos argumentos a favor e contra o testemunho como fonte de crenças justificadas, necessário se faz agora argumentar em favor da tese principal da pesquisa: a linguagem como meio de justificação das crenças testemunhais. Em outras palavras, como a linguagem funciona nessa relação. Ainda que este capítulo prossiga na linha dos princípios de Reid quanto ao falar e confiar, pretendo fornecer mecanismos que desenvolvam tais princípios a fim de enfrentar mais adequadamente os desafios encontrados no capítulo 2. Fazendo isso, pretendo fortalecer o argumento das crenças justificadas adquiridas por testemunho, tornando-as em conhecimento, uma vez que “uma crença justificada pode ser falsa” (UCHÔA, 2011, p. 60). Para tanto, me utilizarei do modelo epistemológico de Alvin Plantinga, fundamentalmente um *reideano* na epistemologia (1993b, p. x), para conjugar com os dois princípios de Thomas Reid e sugerir algumas condições e satisfação em favor de minha hipótese.

Estou ciente que a epistemologia de Plantinga não pretende ser outra coisa senão isso: teoria do conhecimento. Diz Wolterstorff (2001, p. 45): “A Epistemologia Reformada nunca quis ser outra coisa senão epistemologia. *Ela nunca se propôs a descrever o papel da linguagem [...] Ela é, e sempre será, uma contribuição para epistemologia*” (Itálicos meus). Mas não foi assim no princípio quando do lançamento de *God and Other Minds* (1967) de Plantinga, onde discutiu-se o papel da linguagem religiosa frente aos desafios positivistas, passando em seguida para a epistemologia da crença religiosa.

Vale destacar que não estão em discussão aqui esses aspectos de *God and Other Minds*, mas o projeto mais maduro de Plantinga para, a partir daí, levantar considerações sobre uma concepção de linguagem que, de fato, seja instrumento para justificar crenças testemunhais. Se houver sucesso nessa empreitada, aumentará também o grau de justificação em crenças testemunhais convertendo em conhecimento.

Também vale ressaltar que não se busca uma concepção de linguagem tal que seja meio *infallível* na formação de crenças testemunhais. Tal projeto não é apenas absurdo – como diria Dr. House, o moderno Epimênides, ‘todos mentem’ – mas inviável por dificuldades da própria linguagem (significado, sintático, referência, contexto, semiótico, hermenêutico etc.). Antecipo, no entanto, que o compromisso é mais pragmático, ainda que concepções representacionais estejam presentes, pois não é possível dizer a verdade sobre *p*, e *p* não referir-se (ou fazer) a aquilo que dele se diz. Ao mesmo tempo, mantenho a premissa de Reid de que a linguagem humana propõe-se a expressar as “operações sociais” e “operações mentais”. O cito textualmente novamente com itálicos meus:

A linguagem dos homens (humanas) expressa seus pensamentos e as várias operações de suas mentes. As várias *operações do entendimento*, vontade e paixões, que são comuns à humanidade, tem em toda linguagem forma correspondente de discurso, que são *os seus sinais* e pelos quais são expressos. Por prestar atenção a esses sinais, podemos, em muitos casos, obter considerável luz sobre *as coisas que eles significam*. Toda língua tem modos de expressão pelos quais os homens dizem o que eles pensam, dão testemunho, aceitam ou recusam, pedem informações ou conselhos, ordenam, ameaçam ou imploram, dão sua palavra em promessa ou contratos. Se tais operações não fossem comuns a toda humanidade, não encontraríamos em todas as línguas as formas de fala pelas quais são expressas (EIP, 1787, p. 27 [1.5]).

Se obtiver sucesso, a partir da teoria do funcionamento apropriado de Plantinga, apresentarei, nesse terceiro e último capítulo, as funções apropriadas da linguagem como meio de justificação de crenças testemunhais. O desenvolvimento desse terceiro e último capítulo apresenta o seguinte esboço. Primeiro, um breve panorama do projeto de “funcionalismo apropriado” de Alvin Plantinga. Segundo, tomando por base esse modelo de Plantinga, formular as condições de linguagem que propiciem o meio para justificação de crenças por testemunhos.

4.1 O projeto de Alvin Plantinga – *Proper Function*⁵⁷

O projeto epistemológico de Plantinga se insere no desafio evidencialista, isto é, o desafio de que não é racional aceitar uma crença exceto se tal crença for fundamentada em alguma evidência ou razão justificada. Em outras palavras, aceitar uma crença apenas se houver evidência suficiente, pois somente assim alguém estará agindo sob responsabilidade intelectual e epistêmica. A máxima de W.K. Clifford expressa bem esse desafio: “é sempre errado, em todo o lugar e para qualquer pessoa, acreditar no que quer que seja sem evidências suficientes”. Embora essa máxima afetasse especialmente as crenças religiosas, pode-se mesmo dizer que ela se estende para toda e qualquer crença que alguém aceite sem evidência suficiente.

Esta abordagem, fruto de uma longa tradição epistemológica, amparava-se na noção de que, para se ter conhecimento proposicional, era necessário satisfazer certas condições para se distinguir conhecimento de mera crença verdadeira. A definição de conhecimento tradicionalmente aceita é que S conhece que *p*, se e somente se:

1. S crê que *p*
2. *p* é verdadeiro

⁵⁷ Para uma análise mais abrangente do projeto de Plantinga, veja Uchôa (2011), capítulo 2.

3. S está justificado em crer que p

Ora, decerto que conhecimento e opinião compartilham de crenças. Porém, enquanto conhecimento necessariamente envolve crenças verdadeiras, ter crenças verdadeiras não é necessariamente conhecimento. Deve haver algo que distinga conhecimento de meras crenças verdadeiras, pois na opinião uma crença pode ser verdadeira por sorte ou acidente. Plantinga (1993a, p. vi) pergunta: “Qual é esta qualidade ou quantidade indefinível, ou suficiente, que se interpõe entre o conhecimento e mera crença verdadeira? O que é que, adicionado à crença verdadeira, produz conhecimento? O que *epistemiza* a crença verdadeira?” (itálico no original).

Tradicionalmente, a fim de distinguir uma da outra, uma terceira condição é acrescentada. A tradição entendia ser esta condição a *justificação*. Para uma dada crença ser considerada conhecimento, justificação é vista historicamente como oferecer boas razões para tal crença, isto é, a evidência⁵⁸ que S tem como suporte para crer em p . Essas evidências de S seriam os estados internos⁵⁹ de S que S deve necessariamente acessá-las como base para crer em p e, assim, ter justificação. Não é simplesmente o desejo ou a conveniência de S aceitar tal crença. Nessa tradição, diante de uma crença que fosse justificada, S estaria obrigado a aceitá-la e agir com base nelas.⁶⁰

A busca pela propriedade ou qualidade que justifique uma crença “deu origem ao programa de investigação denominado ‘fundacionismo’” (GALLINA, 2010, p. 11), cuja proposta para justificação das crenças pode assim ser caracterizada em duas premissas:

(1) *uma crença p estará justificada para S, se somente se, for autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos de S.* Essas seriam *crenças básicas*. Sua justificação não depende de outras crenças.

⁵⁸ A despeito das diversas teorias sobre o que é evidência, a grosso modo, pode-se dizer que evidência é aquele algo (proposição, argumentos, dados etc.) que, a favor ou contra p , é fundamental para afirmar a veracidade ou falsidade de p .

⁵⁹ Para nosso fim, não está em discussão se o acesso diz respeito apenas por introspecção ou reflexão, acesso direto de certas crenças, ou mesmo acesso a estados mentais. Suficiente dizer que, nesse caso, o processo de justificação deve ser uma atividade interna ao sujeito.

⁶⁰ No geral, epistemólogos falavam de justificação utilizando termos normativos como “deve”, “obrigação”, “proibido”, “permitir” etc. Desse modo, a máxima de Clifford implicaria que é *eticamente imoral* sustentar crenças que não estejam apoiadas em evidências. A isso é chamado de *deontologismo epistêmico* e remonta a aquelas “torres gêmeas da epistemologia ocidental, Descartes e Locke” (PLANTINGA, 1993a, p. 11 – 18; 1993b, p.vi).

(2) uma crença *p* estará justificada para *S*, se somente se, *p* for inferencialmente sustentada por crenças que são autoevidentes, incorrigíveis ou evidentes aos sentidos de *S*. Essas seriam crenças não básicas. Sua justificação depende de outras crenças, as básicas.

Desse modo, as crenças básicas sustentariam o edifício epistemológico para outras crenças que seriam, estas sim, justificadas inferencialmente. Parte do problema apresentado para ambas as premissas é (a) a exigência de certeza para tais crenças fundacionais, o que é questionável, uma vez que as crenças não apenas podem ser corrigidas, mas revogadas por outras crenças que se mostrem mais acertadas; (b) além da extrema dificuldade em definir as crenças que são fundacionais para a estrutura de justificação e; (c) o aparente dogmatismo em suspender a cadeia de crenças em algum ponto sem maiores explicações, ou seja, o que justificaria as tais crenças fundacionais.⁶¹ Se esse é o caso, as duas premissas desta espécie de teoria de justificação estão fadadas, elas mesmas, a serem vítimas de seus próprios critérios, uma vez que elas não são autoevidentes, nem incorrigíveis, nem evidentes aos sentidos, e não podem ser inferidas de outras crenças. Dito de outra forma, ambas as premissas não se justificam.

Teorias mais modestas foram apresentadas, implicando que as crenças básicas não precisariam produzir nem possuir o grau de certeza exigido para tais crenças, nem precisam de tal sustentação a crenças em outras crenças. Em outras palavras, sustentar uma crença básica sem, necessariamente, “dar provas” para essa crença. Podemos dizer que alguém pode “ter uma razão” para *p* sem, necessariamente “dar uma razão” para *p*. Por exemplo, “Pedro crê que há um pintassilgo na janela”. Não há motivos necessários para que Pedro justifique tal crença, embora talvez ele possa oferecer algumas razões *suficientes* (vide AUSTIN, 1975). Além do mais, o conceito de evidência ou prova é, em si mesmo, bastante relativizado ao sujeito da crença. Digamos que Pedro tenha lido em um periódico sensacionalista de que a terra é plana e, com base nisto, aceite a crença de que a terra é plana. Será que Pedro se convenceria do contrário caso alguém mostrasse a ele o experimento do Pêndulo de Foucault⁶² ou teste com giroscópio? Talvez, em último caso, levá-lo a bordo de um ônibus espacial para ver a terra a partir do espaço. Porém, Pedro poderia alegar que estava sob efeito de algum alucinógeno administrado a ele pelos teóricos da terra geoide. Claro que um

⁶¹ Reside, nessa estrutura de justificação, um grande desafio imposto pelo Trilema de Agripa: se a cadeia é inferencial, então a estrutura (1) segue-se *ad infinitum*; (2) é *circular* ou (3) a cadeia inferencial é suspensa *dogmaticamente*. (Cf. FLORES, 2010, p. 263 – 265).

⁶² Jean Bernard Léon Foucault (1819 – 1868), físico francês, inventor do pêndulo que *prova* a rotação da terra.

evidencialista diria que é irracional sustentar tal crença, mas Pedro não estaria em seu *direito epistêmico* em sustentar esta crença?⁶³

“Então disse Deus: Haja Gettier” (PLANTINGA, 1993b, p. 31). Com essa paródia, Plantinga lembra que a situação quanto à análise do conhecimento foi agravada quando Edmund Gettier (1963)⁶⁴ apresentou críticas pertinentes à definição de conhecimento até então aceita pela maioria dos filósofos. Por dois contraexemplos, Gettier mostrou que as condições de conhecimento poderiam ser preenchidas e, mesmo assim, alguém não ter conhecimento, pois os contraexemplos demonstraram que alguém poderia ter uma crença verdadeira e justificada por acidente ou que alguém poderia ter uma crença justificada, mas não verdadeira. Ei-los:

Por meio de um caso conjuntivo, Smith está justificado em acreditar que:

- (i) Jones conseguirá o emprego
- (ii) Jones tem dez moedas no bolso.
- (iii) Logo, Jones conseguirá o emprego *e* Jones tem dez moedas no bolso.
- (iv) Logo, Smith tem justificativa para inferir por generalização existencial que *a pessoa que conseguirá o emprego tem dez moedas no bolso.*

Porém, (i) é falso, uma vez que não é Jones quem consegue o emprego, mas Smith, que, por acaso, também tinha dez moedas no bolso. Desse modo, (iv) é verdadeiro, foi inferido de (i) e (ii), e, mesmo assim, Smith não conhece (iv).

No segundo contraexemplo, agora por meio de um caso disjuntivo, Smith tem justificativa para crer que:

- (i) Jones é dono de um Ford
- (ii) Brown, amigo de Smith, está em Barcelona.
- (iii) Logo, Jones tem um Ford *ou* Brown está em Barcelona.

Porém, em (ii) Smith “chutou” que Brown estava em Barcelona, e em (i) o Ford que Jones está é alugado. Logo, (ii) é verdadeiro, justifica (iii), mas Smith não conhece (ii), segundo a definição tripartite.

⁶³ Veja o caso da paródia de George Orwell (**Como sei que a terra é redonda?**) em <<https://criticanarede.com/credulidade.html>>. O que pretendo ressaltar com o exemplo é um elemento, geralmente não considerado, em relação à sustentação de algumas crenças: o compromisso com crenças que, a meu ver, operam tacitamente. Esses aspectos poderiam ser cognitivos, mas também psicológicos, sociológicos, históricos, biológicos [*mau funcionamento* dos mecanismos de formação de crenças], afetivos e mesmo religiosos. Mas isso não é assunto para esta pesquisa.

⁶⁴ Conhecimento é **Crença verdadeira justificada?** (GETTIER, 2013, p. 124 – 127).

Desde então, a história da análise do conhecimento mudou complementemente, uma vez que Gettier mostrou, com esses contraexemplos, que alguém pode preencher as condições apresentadas na definição de conhecimento, estando em conformidade epistêmica com essas condições e, no final, não ter conhecimento, pois suas crenças foram obtidas acidentalmente ou por pura sorte (POLLOCK; CRUZ, 1987, p. 13, 14). Será que os contraexemplos de Gettier decretaram a morte da epistemologia? Decerto que não. Antes, os contraexemplos de Gettier colapsaram o fundacionalismo clássico em sua versão mais forte (PLANTINGA; WOLTERSTORFF, 1983, p. 1).

O conceito de justificação, tendo recebido maior atenção, mostrou-se então ser o “*elo fraco da definição*” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 167). Pode-se mesmo dizer que há um grande desacordo, “uma deplorável diversidade” ou “ampla e confusa variedade de alternativas” (PLANTINGA, 1993a, p. vi, 7), sobre o que é necessário e suficiente para que se tenha justificação (BERGMANN, 2006, p. 6, 7. Cf. ALSTON, 2005, p. 11 – 15). Alston (2005) defende que a busca perene pelo que justifica uma crença e qual é a condição necessária e/ou suficiente para tal estatuto, é “quixotesca, da mesma ordem quanto à busca pela Fonte da Juventude” (2005, p. 11). Para tanto, Alston oferece 16 definições de justificação epistêmica para expressar a “grande diversidade de tentativas de dizer o que é [preciso] para uma crença ser justificada” (p. 12). Mesmo assim, a pluralidade de opiniões sobre o que justifica uma crença não é o motivo para concluir que se “deveríamos abandonar a ideia de que exista uma coisa única ou outra propriedade chamada ‘justificação epistêmica’” (ALSTON, 1993, p. 527).⁶⁵

As soluções propostas (*vide* UCHÔA, 2011, p.13 – 27; POJMAN, 2003, p.121 – 124) transitaram desde manter a definição tradicional e contra-atacar o problema levantado por Gettier, passando pela busca de uma quarta condição, entendendo que justificação ainda é necessária, mas insuficiente para distinguir conhecimento de mera crença verdadeira, ou mesmo a rejeição ou substituição da terceira condição reajustando a teoria tripartite, talvez alguma condição que não implique a concepção internalista nem deontológica para o conhecimento e, por fim, teorias confiabilistas.

Plantinga, num primeiro momento, em seus trabalhos mais antigos como em *God and Other Minds* (1967), seguindo “os passos dos mais experientes e competentes”, partiu “do princípio que a questão da justificação racional da crença teísta era idêntica à questão de haver *provas*, ou pelo menos *bons argumentos*” a favor de uma crença (PLANTINGA, 2018, p. 92 –

⁶⁵ Gomes (2000, p. 119) acrescenta que várias respostas foram oferecidas ao que justifica uma crença: “cumprimento de certas responsabilidades epistêmicas [...], coerência ou mesmo confiabilidade”.

94). O conceito de racionalidade de Plantinga ainda estava ligado ao conceito de justificação em seu aspecto de direito intelectual de forma internalista (PLANTINGA, 1967, p. xii). Por isso mesmo, Plantinga ainda usava o conceito e terminologia de Roderick Chisholm, qual seja, “dizer que uma proposição está justificada para uma pessoa é dizer aquilo que Roderick Chisholm chama de ‘*estatuto epistêmico positivo*’ para ele” (PLANTINGA, 1988, p. 1; PLANTINGA, 1993a, p. 5).

Plantinga rejeitará, porém, que justificação seja aquilo que separa conhecimento de mera crença verdadeira, seja pela razão internalista da justificação, seja pelo caráter deontológico:

Segundo a tradição recebida (1) justificação é necessária e (junto com a verdade) quase suficiente para conhecimento, (2) existe uma forte conexão entre justificação e evidência e, (3) justificação envolve internalismo de dois tipos (internalismo epistêmico e pessoal). Além do mais, a justificação em si é tomada como uma questão de responsabilidade epistêmica ou aptidão para o cumprimento do dever epistêmico. (PLANTINGA, 1993a, p. 25).

Desse modo, o “triumvirato” justificação, internalismo e deontologismo epistêmico (PLANTINGA, 1993a, p. 29) não parecia satisfazer as condições do conhecimento, uma vez que sua versão mais forte, o fundacionismo clássico, não estava imune aos contraexemplos de Gettier, além de reduzir a um número ínfimo as crenças que julgamos serem verdadeiras e justificadas *prima facie* (p.ex.: que o universo existe há mais de cinco minutos; que se um objeto é vermelho, então ele é colorido; que comi cereal no café da manhã; acredito que minha esposa é honesta etc.). A fim, porém, de oferecer um *addendum*, ou seja, “quarta condição”, Plantinga “assinala ao desencorajar epistemólogos a perseguirem justificações obsessivamente”(FUMERTON, 2014, p. 57), bem como a sugestão de outro termo, pois justificação trazia em si uma carga internalista como esboçado acima. Para Plantinga, *warrant* (aval)⁶⁶ é que distingue conhecimento de mera crença verdadeira (PLANTINGA, 2014, p. 20; PLANTINGA, 2018, p.21).

Plantinga (1993a; 1993b, p. 3) também examinou teorias contemporâneas do aval, tais como o coerentismo Bonjour ou de Baye, e o confiabilismo de Alston, Dretske e, especialmente, do “novo Goldman”, cujo confiabilismo era “um passo substancial na direção

⁶⁶ Na tradução de Plantinga e Tooley, **Conhecimento de Deus** (São Paulo: Vida Nova, 2014), o Prof. Desiderio Murcho traduziu *warrant* por *garantia*. Porém, em **Crença Cristã Avalizada** (São Paulo: Vida Nova, 2018) também tradução do Prof. Desidério Murcho, mas sob revisão do Dr. Bruno Uchôa (Cf. sua explicação na p. 15), *warrant* foi retraduzido por *aval*. Mantereí as traduções conforme artigos e/ou livros referenciados. Para discussão acerca da tradução de *warrant*, veja Pich e Müller (2011, p. 8, 9). Em citações próprias, seguirei a recomendação dos autores em traduzir *warrant* por *aval* ou *aval epistêmico*. Também julgo ser interessante a nota da tradutora de Reid (São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 76n3), Aline Ramos, para a expressão latina *quo warranto*, usada para intimar alguém a demonstrar “que tem aval para exercer seu cargo”.

correta” na epistemização da crença (PLANTINGA, 1993a, p.199, 212). Porém, as duas primeiras não oferecem “nenhuma promessa real para uma explicação correta de aval” (PLANTINGA, 1993a, p. vii); as demais “omitem um componente crucial de aval [...] a *função apropriada* ou *ausência de disfunção*” (*Ibidem*). Assim, para Plantinga, a autorização de uma crença está fortemente vinculada ao funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas: “o que é aval? A resposta [...] começa com a ideia de que uma crença só tem aval se for produzida por faculdades cognitivas que estão funcionando apropriadamente, que não estejam sujeitas a qualquer enfermidade ou disfunção” (PLANTINGA, 2014, p. 174).

Plantinga, então, dedica o segundo volume de sua trilogia *Warrant* à teoria do funcionamento apropriado.⁶⁷ Numa condição necessária para uma crença ter aval, Plantinga assim o declara:

Para uma primeira aproximação, podemos dizer que uma crença *B* tem aval para *S* se, e apenas se, os segmentos relevantes (os segmentos envolvidos na produção de *B*) estão funcionando apropriadamente em um ambiente cognitivo suficientemente semelhante àquele para o qual as faculdades de *S* são projetadas; e os módulos do plano deste projeto governam a produção de *B* estão (1) almejando a verdade e, (2) de tal forma que existe uma alta probabilidade de que uma crença formada de acordo com aqueles módulos (naquele tipo de ambiente cognitivo) é verdade; e quanto mais firmemente *S* crê *B*, mais aval *B* tem para *S* (PLANTINGA, 1993b, p. 19).

A partir dessa definição, podemos analisar as condições necessárias para que, segundo Plantinga, uma crença tenha aval, satisfazendo assim, a epistemização de uma crença.

4.1.1 Função Apropriada das Faculdades Cognitivas

A fim de que uma crença *p* seja avalizada para *S*, necessariamente ela deve ser produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente. Para Plantinga, é uma condição necessária que os aparatos cognitivos envolvidos na formação das crenças devam estar livres de *mau funcionamento*, “que não estejam sujeitas a qualquer enfermidade ou disfunção – entendendo com isso como ausência de empecilhos ou de patologias” (PLANTINGA, 1993b, p.4; PLANTINGA, 2018, p. 174).

Essa noção de funcionamento apropriado não é estranha a nós em geral. Pode-se mesmo dizer que é parte do *senso comum*, embora não se restrinja a ela. Segundo Plantinga, essa noção de função apropriada está enraizada na ciência (PLANTINGA, 1993b, p. 5). No tocante à ciência, Plantinga cita Fred Dretske:

⁶⁷ A trilogia é, por ordem, **Warrant: the current debate** (1993); **Warrant and Proper Function** (1993); **Warranted Christian Belief** (2000. Traduzido para o português em 2018 sob o título **Crença Cristã Avalizada**. [São Paulo: Vida Nova]).

Estamos acostumados a ouvir sobre funções biológicas de vários órgãos corporais. Dizem que o coração, os rins e a glândula pituitária têm funções – coisas que estão, neste sentido, *supostamente a fazer*. O fato de que esses órgãos devem fazer essas coisas, o fato de terem suas funções, é bastante independente do que *pensamos* que eles devem fazer. Os biólogos *descobriram* essas funções; eles não as inventaram ou as atribuíram. Não podemos, por acordo entre nós, *mudar* as funções desses órgãos [...] o mesmo parece verdade para os sistemas sensoriais aqueles órgãos pelos quais dependências altamente sensíveis e contínuas são mantidas entre os eventos externos, públicos e os eventos internos, processos neurais. Pode haver uma questão séria sobre se, no mesmo sentido em que a função do coração é bombear o sangue, é, digamos, a tarefa ou função do sistema auditivo a traça da mariposa detectar o paradeiro e os movimentos de seu arqui-inimigo, o morcego? (*apud* PLANTINGA, 1993b, p. 5. Itálicos no original).

A partir do senso comum, tomemos, por exemplo, o painel de controle de um automóvel. Enquanto dirijo, vejo a luz de motor acender em vermelho. Logo concluo, imediatamente, ainda que com conhecimento prévio, mas que opera tacitamente, que há algo não funcionando apropriadamente no carro. Posso ler no manual do automóvel que a luz indica que já é tempo de trocar o óleo do motor. Considere, também, um termômetro qualquer. A fim de que ele dê a informação correta da temperatura do ambiente é necessário que ele esteja funcionando adequadamente. Ele precisa, decerto, ser confiável. Porém, suponha que o termômetro tenha avariado quando marcava 32 graus Celsius, permanecendo nessa temperatura não importa a mudança de ambiente. Tal termômetro não é mais confiável, ainda que, por acaso, ele estivesse em um local cuja temperatura fosse 32 graus Celsius.

Nos campos da biologia, ciências sociais, psicologia, medicina, economia, linguística etc., pressupõem que seus organismos, sociedades, humanos etc., devem funcionar apropriadamente para alcançar seus objetivos. A fim de uma crença ter aval, não é necessário que todas as faculdades que produzem crenças distintas estejam funcionando perfeita ou conjuntamente. Basta que o *segmento* relativo àquela faculdade esteja operando apropriadamente (PLANTINGA, 1993b, p. 10). Quão bem elas devem estar funcionando? Plantinga não responde. Assim, os segmentos que formam crenças perceptivas devem funcionar apropriadamente para que as faculdades cognitivas alcancem o fim de perceber objetos em sua volta. Sob certas condições (luminosidade, ausência de disfunção ocular [daltonismo, catarata, hipermetropia, por exemplos], se *S* vê um objeto que lhe aparece em vermelho sob tais e tais condições, logo *S* forma a crença de que existe alguma coisa vermelha presente (PLANTINGA, 1993b, p.6). Ainda que minha memória falhe algumas vezes, sempre uma crença *p* é acompanhada na lembrança, tal como eu sei qual é a capital de Pernambuco

por lembrar-me dela neste momento, formando a crença “Recife é capital de Pernambuco”. Então, funcionar apropriadamente não é o mesmo que funcionar perfeitamente: “O que deve estar funcionando apropriadamente são as faculdades (ou subfaculdades, ou módulos) envolvidas na produção da crença particular em questão” (PLANTINGA, 1993b, p.10). O fato de uma pessoa não conseguir enxergar cores fora do espectro óptico, tal como ultravioleta, ainda assim tal pessoa pode aprender acerca de objetos visuais em sua volta e, assim, ter aval para a proposição de que vê um objeto com tal formato e tal cor. O mesmo pode-se se tal pessoa precisar de lente corretiva. Pessoas com perdas auditivas do tipo severo-severo, com ajuda de aparelho ou implante coclear ainda podem aprender acerca de sons em um certo ambiente e, assim, formar a crença avalizadas. Assim,

(C1) *Uma crença B terá aval para S, se e somente se, for produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente.*

4.1.2 O Ambiente Cognitivo

Ter as faculdades cognitivas produtoras de crenças funcionando apropriadamente, ainda que necessárias para se avalizar uma crença, não são condição suficiente. Da biologia podemos, por analogia, compreender a relação entre as faculdades cognitivas e a necessidade de um ambiente que lhes corresponda. Por exemplo, decerto que o pulmão humano funcionando apropriadamente deve ser capaz de oxigenar o sangue e eliminar o dióxido de carbono do corpo. Seu ambiente para essa função não é na atmosfera da lua, no topo do Everest ou debaixo d’água. Desse modo, é possível que as faculdades responsáveis pela produção de crenças estejam funcionando apropriadamente, mas ainda assim essas crenças carecerem de aval. Suponha que, por alguma ocorrência desconhecida, a casa de George é preenchida com um gás inodoro que afeta os objetos da casa fazendo-o acreditar que há um pintassilgo cantando na sala. Ainda que suas faculdades cognitivas estejam funcionando apropriadamente, o ambiente para avalizar a crença foi corrompido.

Faculdades cognitivas e ambiente cognitivo que lhes corresponda precisam estar em sintonia (UCHÔA, 2011, p. 41). “É aproximadamente da mesma maneira como seu automóvel, que pode estar em perfeito funcionamento, apesar do fato de que ele não funcionará bem no topo do Pico de Pike, ou debaixo d’água ou na lua” (PLANTINGA, 1993b, p. 7). Desse modo, deve haver similaridade suficiente entre os segmentos relevantes envolvidos na produção de crenças e o ambiente.

Nessa conjunção, uma dada crença terá maior aval para alguém quanto mais as faculdades funcionando apropriadamente e o ambiente cognitivo estiverem sintonizados, maior aval para uma crença. Quanto mais disjuntivo, menor aval.

Plantinga (2014, p. 176) declara que alguns epistemólogos reagiram à explicação anterior sobre aval e, por isso, sua teoria precisou de “certo tipo de suplementação e ajustamento”, especialmente acerca do ambiente cognitivo (2018, p.176 – 181). Em resumo, trata-se da amplitude que um ambiente cognitivo precisa ter para que seja similar às faculdades cognitivas funcionando apropriadamente. O *maxiambiente*, mais geral e mais global, pode fornecer todas as condições para formação de crença, digamos, perceptiva (luz, ar, objetos visíveis etc.). Porém, o *miniambiente* pode ser enganador para as faculdades cognitivas. Por exemplo, ainda que a luz do sol projetada sobre a terra seja necessária para crenças formadas pela visão (*maxiambiente*), pode haver baixa resolução luminar a certa distância não permitindo formar crenças verdadeiras. Assim, “*S* só sabe que *p*, em determinada ocasião, se o seu *miniambiente* cognitivo, nessa ocasião, não for enganador – mais exatamente, se não for enganador com respeito ao exercício particular dos poderes cognitivos que produzem a crença *p*” (PLANTINGA, 2018, p. 179). É preciso, portanto, ajustar a condição do ambiente cognitivo. Plantinga a chama de *condição de resolução*. Com tal condição, uma crença produzida em um *miniambiente* que seja próximo às faculdades cognitivas, terá maior grau de aval para conhecimento (vd. PLANTINGA, 1997). Desse modo, podemos resumir a segunda condição como se segue:

(C2) *Se os segmentos relevantes envolvidos na produção de B funcionarem apropriadamente em um ambiente cognitivo suficientemente semelhante ao que foi projetado para faculdade cognitivas de S.*

4.1.3 O Plano Projetado (Design Plan)

Suponha que João esteja apaixonado por sua vizinha solteira Júlia. Ele envia presentes para ela, a cumprimenta todos os dias, às vezes conversa até tarde da noite com ela na calçada de sua casa, ela é simpática com ele, oferece uma bebida e um lanche às vezes etc. Porém, ele nunca se declarou para ela, embora dê todos os sinais. Com base nisso, ele acredita que ela o ama. Aqui está um caso em que as faculdades cognitivas de João funcionam apropriadamente e o ambiente cognitivo é também adequado. Mas, qual a garantia para esta crença de João?

Algumas de nossas crenças verdadeiras são formadas por fatores psicológicos, emotivos, por puro desejo que as coisas sejam de um modo ou de outro, por “pensamento positivo”, desejo preservação etc. Ainda que esses meios de formação de crenças tenham

algum propósito, certamente a formação de crenças com alto grau de verdade não parece estar entre elas. Desejar que uma crença seja verdadeira é apenas isso: desejo. Portanto, crenças dessa qualidade até podem ser formadas por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente em ambiente projetado para estas mesmas faculdades, mas elas não têm aval para serem consideradas conhecimentos (Cf. PLANTINGA, 1993a, p. 214).

Desse modo, às duas condições (C1) e (C2), é necessário uma condição de que os módulos das faculdades cognitivas produtoras de crenças tenham como propósito a produção de crenças em virtude da verdade. As crenças geradas pelos meios indicados acima são virtuosas, mas não objetivam a verdade. “Existem casos onde as faculdades produtoras de crenças estão funcionando apropriadamente, mas não tem aval: casos onde o plano projetado (*design plan*) não ambiciona a produção de crenças verdadeiras (ou verissimilitudes), mas a produção de crenças com alguma outra virtude” (PLANTINGA, 1993b, p. 16).

Notemos que, para Plantinga, a função apropriada das faculdades cognitivas e o projeto estão intrinsecamente associados. Um artefato, por exemplo, funcionará apropriadamente quando o objetivo para o qual ele for produzido for atingido. Ainda que uma faca possa servir para retirada de um parafuso, seu propósito mais próximo (ou primário) é, digamos, cortar coisas. De modo análogo, os órgãos de seres vivos têm uma função ou propósito, ainda que tenham várias outras funções. Funções perceptivas, por exemplo, podem ter propósitos tais como preservar a espécie diante dos perigos do mundo externo. Porém, mais do que isso, parece-nos que tais funções têm propósito primário de nos dar conhecimento do mundo externo. Plantinga oferece o seguinte exemplo análogo com o coração:

O propósito fundamental do coração é contribuir para a saúde e função adequada o organismo como um todo (algum pode dizer, em vez disso, que é contribuir para *sobrevivência* do indivíduo, ou a espécie, ou mesmo a perpetuação do próprio material genético). Mas, claro, o coração também tem uma função mais específica e circunscrita: bombear o sangue [...] aquele de nossas faculdades cognitivas, sobretudo, é suprir-nos com informação

confiável sobre nosso ambiente, sobre o passado, sobre os pensamentos e sentimentos dos outros etc. (1993b, p. 13, 14).⁶⁸

Assim, uma crença terá aval se o segmento do plano projetado que governa aquela produção de crenças objetiva a verdade. Portanto, para todo S que crê em B , B estará avalizado para S , se somente se, além das condições (C1) e (C2),

(C3) *os segmentos relevantes envolvidos na produção de B projetados para o ambiente cognitivo almejam a verdade;*

4.1.4 Pressuposição Confiabilista

Porém, imagine o experimento de David Hume acerca da “divindade pueril” que, embora capaz de fazer seres cognitivos capazes de produzir crenças, por imperícia dessa divindade, tais seres foram feitos defeituosos e seu projeto é mal sucedido. Quando suas faculdades funcionam apropriadamente como concebidas para este ambiente projetado pela divindade incompetente, as crenças produzidas são falsas. “Estas crenças são, então, produzidas por faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente no tipo correto de ambiente, segundo um plano de desígnio que visa à verdade, mas mesmo assim carecem de aval. O que lhes falta?” (PLANTINGA, 2018, p. 176). Ora, o projeto deve ser bem-sucedido ao objetivar a verdade e ter êxito em alcançá-la, pelo menos com alta probabilidade objetiva, de que a crença resultante dessa conjunção das condições (C1), (C2) e (C3) resulte em crenças verdadeiras. Nesse caso, falta uma “exigência confiabilista” (UCHÔA, 2011, p. 48).

Lembre-se que, para Plantinga, o confiabilismo é “um passo substancial na direção correta” (PLANTINGA, 1993a, p.199, 212) na epistemização da crença, pois pressupõe que, no processo de produção de crenças, os segmentos responsáveis devam produzir mais crenças verdadeiras que crenças falsas. Assim, ainda que o confiabilismo seja “realmente uma parte da verdade [e] uma aproximação (se apenas uma aproximação zero) da verdade” (PLANTINGA, 1993a, p. 214), vê-se que é uma condição que aumenta a probabilidade

⁶⁸ Apenas a título de informação, Plantinga não assume que a terminologia “*design*” implique necessariamente ter sido literalmente planejado por Deus, ainda que ele mesmo seja um teísta cristão e, por isso, argumente que o naturalismo metafísico (filosófico) não ofereça condições para que haja conhecimento ou confiança no processo de formação de crenças verdadeiras, uma vez que o objetivo último do processo evolutivo naturalista, isto é, de suas faculdades cognitivas, seria a sobrevivência da espécie, não a verdade. É chamado de *Argumento Evolucionista contra o Naturalismo*. Por outro lado, Plantinga sugere que mesmo os naturalistas podem se apropriar da teoria da função apropriada como uma “ficção útil” (1993b, p. 211, 212) uma vez que tais “ficções úteis” estão presentes na história da humanidade em diversas áreas do saber, especialmente na filosofia: mundos possíveis, teoria do observador ideal na ética, teorias do contrato social na filosofia política, modalidades, teorias da verdade de Pierce etc. Alguém pode assumir algumas dessas teorias sem comprometer-se com elas (Para mais considerações, veja-se PLANTINGA, 1993b, p.194 – 237; PLANTINGA, 2014, p. 29 – 90; especialmente PLANTINGA, 2011).

objetiva (quanto? “não existe resposta precisa” [PLANTINGA, 1993b, p. 18]) o grau para crenças receberem aval de conhecimento. Portanto, para todo S que crê em B , B estará avalizado para S , se somente se, além das condições (C1), (C2) e (C3):

(C4) *a crença em B produzidas por esses segmentos possui uma alta probabilidade objetiva ou estatística de ser verdadeira.*

Ainda que seja apenas uma “primeira aproximação” da função apropriada de Plantinga – estou ciente, por exemplo, da distinção entre as teorias confiabilistas e a função apropriada de Plantinga – julgo que sua teoria possa auxiliar na formulação de condições da linguagem que favoreçam a aquisição de crenças testemunhais com alto grau de justificação, que agora toma uma condição não internalista, nem mesmo evidencialista. Assim, fica cada vez mais claro que minha tese sobre crenças testemunhais não é adequada com o evidencialismo, afirmando assim, uma tese antirreducionista. Passemos, então, a verificar se são possíveis tais condições de linguagem.

4.2 Condições da linguagem para aquisição de conhecimento por Testemunho

Devemos nos lembrar que Thomas Reid indicou que existem dois princípios naturais para o crédito em testemunho: o *princípio da veracidade*, isto é, a inclinação natural para se falar a verdade mais do que a mentira, essa sendo antinatural exigindo maior esforço para se dizê-la; e o *princípio da credulidade*, isto é, a tendência que temos de acreditar no que os outros nos dizem. Ambos os princípios relacionam-se com a linguagem que, para Reid, é análoga à percepção original e adquirida. Lembremos também que, para Reid, linguagem é “todos aqueles sinais que a humanidade usa para comunicar aos outros seus pensamentos e intenções, seus propósitos e desejos” (IMH, 2013, p.59 [4.2]).

Em seu *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Reid distingue entre diversas operações da mente humana (EIP, 1787, p. 27 – 36 [1.5 – 8]). A fim de conhecer essas operações, Reid aponta “duas fontes de conhecimento sobre a mente”. Em ordem inversa, a segunda é “a atenção às ações e condutas humanas” (EIP, 1787, p. 28 [1.5.2]). Essas ações-condutas são os efeitos de suas “opiniões, emoções e sentimentos”.

Acerca da primeira fonte para se conhecer a mente humana, tem-se a “atenção [que devemos dar] à estrutura da linguagem” (EIP, 1787, p. 27 [1.5.1]), pois por ela os humanos “expressam seus pensamentos e as várias operações de sua mente”, ou seja, seu entendimento, vontade e paixões, coisas comuns à humanidade, e “*tem em toda linguagem formas correspondentes de discursos*, que são os seus sinais [dessas operações] e pela qual elas são

expressas”. Desse modo, dizer o que pensamos, dar testemunho de um fato, aceitar ou recusar, pedir informações ou conselhos, ordenar, ameaçar ou implorar etc., encontram na linguagem seus “modos de discursos” (EIP, 1787, p. 27 [1.5]).

Notemos que tais operações da mente são de duas naturezas: as *solitárias*, que envolveriam perceber, lembrar, julgar, raciocinar, desejar etc., ou seja, aquelas que podem ser “realizadas por um humano em solidão, sem o intercurso com qualquer outro ser inteligente” (EAP, 2010, p. 330 [5.6]); e as *sociais*, que envolvem pedir informações ou dar testemunho de um fato, ordenar a um servo, faz uma promessa ou contrato etc. Essas operações “não podem existir sem a intervenção de algum outro ser inteligente, *que age como uma parte neles*” (*Ibidem*. Itálicos meus). Decerto que apenas pensar uma “operação social” – mentalmente dou uma ordem a um empregado – sem que, no entanto, a expresse verbalmente (oralmente, por escrito etc.), esse ato não alcançará o fim da linguagem. Por outro lado, quando relembro um compromisso agendado para o dia seguinte – preciso solicitar ao empregado que execute tal tarefa na próxima segunda-feira pela manhã – o posso fazê-la sem qualquer outra pessoa. Isso implica que a fim de que as operações sociais sejam eficazmente realizadas, a “expressão é essencial [e] elas não podem existir sem serem expressas por palavras ou sinais, e conhecida *da outra parte*” (EAP, 2010, p. 330 [5.6]. Itálicos meus). Mas também implica em se comprometer com essa expressão, ou seja, há um aspecto *deontológico* nas operações sociais. Nesse sentido, é em tais atos que devemos nos concentrar para compreender a função da linguagem no testemunho, pois, é especialmente por meio desses atos que o testemunho torna-se fonte de crenças.

Não há dúvida, portanto, de que a linguagem é necessária às operações sociais. Ela é, então, “essencialmente social [...] [e] torna a sociedade humana essencialmente linguística” (SEARLE, 2012, p.19). Faltando a linguagem, tais operações sociais são quase impossíveis.⁶⁹ Sendo assim, Reid indica uma série de condições para o funcionamento adequado das faculdades da mente. Essas condições prenunciam as condições de aval das crenças tratado por Plantinga. No entanto, Reid também aponta algumas condições para que o funcionamento adequado da linguagem alcance seu fim principal, qual seja, expressar pensamentos e várias operações da mente (EIP, 1787, p. 36 [1.8]). Entende-se, então, que não

⁶⁹ Reid sugere que dois selvagens que não possuem uma linguagem artificial – resultado de pacto ou acordo – ainda assim podem “conversar” entre si, comunicar minimamente seus pensamentos, perguntar ou recusar, ameaçar ou suplicar, fazer algum acordo etc. Fariam isso com base em uma *linguagem natural* – expressões faciais como ira, alegria, dor etc.; gestos do corpo como acenos, menear a cabeça, apontar etc.; modulação da voz como grito, sussurro, sorriso etc. [IMH, 2013, p. 60 [4.2]] “Todos os homens entendem esta linguagem sem instrução, e todo homem pode usá-la em algum grau” (EAP, 2010, p. 331 [5.6]). É por causa da linguagem natural, portanto, que a linguagem artificial pôde ser inventada.

é o propósito original da linguagem as “operações solitárias” da mente, mas, podemos dizer, o *seu uso* nos intercursos relações com outros seres pensantes. Exercê-las é, assim, “exercício de uma faculdade apropriada para aquele propósito”(EAP, 2010, p. 331 [5.6]).

Mas, temos que perguntar: em relação ao testemunho, já que para Reid outras operações sociais também dependem da linguagem, mas estão no campo da moral, como a linguagem avalizaria as crenças formadas por testemunho? Além dos dois princípios reideanos, acredito que a função apropriada de Plantinga forneça as condições adequadas de possibilidades que conceda uma linguagem que avalize crenças testemunhais. Em outras palavras, as crenças testemunhais são formadas pela linguagem quando satisfazem as seguintes condições:

(CL1)⁷⁰ *Uma crença testemunhal t terá aval para S, se e somente se, for produzida por faculdade da linguagem*⁷¹ *funcionando apropriadamente;*

(CL2) *Se os segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção de t funcionarem apropriadamente em um ambiente linguístico suficientemente semelhante ao que foi projetado*⁷² *para faculdade da linguagem de S;*

(CL3) *os segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção de t foram projetados para o ambiente linguísticos almejam a verdade;*

(CL4) *a crença testemunhal t produzida por esses segmentos linguísticos possui uma alta probabilidade objetiva ou estatística de ser testemunho verdadeiro.*

Pode alguém objetar que a linguagem não é meio para formação de crenças. A isso contesto, pois assim como a percepção depende de objetos no mundo externo ou das aparências para que crenças perceptivas sejam formadas, e como a memória depende da percepção ou testemunhos, de modo semelhante as crenças testemunhais dependem da linguagem, oral ou escrita. Em outras palavras, não haverá testemunho sem linguagem. Se o testemunho é uma fonte de crença, não o é, portanto, à parte da linguagem. Dito isso,

⁷⁰ CL = Condição de Linguagem

⁷¹ Tomo a expressão “faculdade da linguagem” por empréstimo de Noam Chomsky, o que não deixa de ser curioso, uma vez que Chomsky com seu inatismo gramatical é devedor a Reid (Cf. TODD, 1972, p. 305).

⁷² Não importa, para fins argumentativos, se por Deus ou por evolução.

analisemos as condições hipotéticas para a linguagem ser meio de justificação de crenças testemunhais.

4.2.1 Funcionamento Apropriado da Linguagem

O que seria uma linguagem que funcione bem? Vimos em Plantinga que função apropriada e propósito estão relacionados. Se a teoria de Plantinga está no caminho certo, o mesmo pode-se dizer de outras faculdades, por exemplo, faculdades morais que teriam como propósito de fazer um sujeito “agir bem”, ou faculdades religiosas, o *sensus divinitatis*, que teriam como propósito oferecer “um conjunto de processos cognitivos pelos quais temos conhecimento de Deus” (2014, p18). Decerto que tais faculdades não são estranhas à nossa constituição original, o que nos daria uma epistemologia, ou linguagem, ou ética *naturalizadas*, isto é, que não adicionem condições de possibilidades e investigações mais do que aquelas encontradas nas ciências naturais, tais como biológicas ou psicológicas.⁷³

Nesse caso, na esteira da filosofia de Reid, seus dois princípios para crenças testemunhais dependeriam se a linguagem, naturalmente, implicasse, entre outros, os objetivos propostos na formação dessas crenças testemunhais, quais sejam, obter, majoritariamente, crenças verdadeiras e rejeitar as falsas. Para que isso seja uma possibilidade, a linguagem deve estar livre de *mau funcionamento*. Observemos que, para Plantinga, os mecanismos cognitivos devem estar livres de patologias (PLANTINGA, 1993b, p.4; PLANTINGA, 2018, p. 174). Ora, há também, como vimos, *patologias* da linguagem que a impediriam de alcançar seu objetivo na formação de crenças testemunhais. Tomemos o contraexemplo de Gettier em que Smith acredita na disjunção “Jones é proprietário de um Ford ou Brown está em Barcelona”. Qual a “patologia” envolvida, ou seja, que poderia ser classificada como *mau funcionamento*?

Parece-nos que Smith formou a crença a partir de *comunicação* de sinais falsos. Na perspectiva reideana, o signo e seu real significado estavam em disjunção. O fato de lembrar que Jones sempre teve um carro Ford e ter oferecido carona para Smith não implicam que Jones é proprietário de um Ford. E, por suposto, se Jones nada disse – não expressou seus pensamentos ou intenções, seus propósitos e desejos – a Smith sobre ter ou não um Ford, a crença de Smith não tem aval. Dessa forma, o princípio da credulidade falha porque falta a comunicação de Jones para Smith ou porque, tendo falado, mentiu. O máximo que podemos

⁷³ Ainda que Plantinga defenda que tal epistemologia possa florescer apenas em um contexto *metafísico sobrenaturalista* (1993b, p. 194). Searle (2012, p. 17) propõe tratar a linguagem naturalisticamente, vendo-a como uma “extensão natural de capacidades biológicas não linguísticas”. No geral, portanto, as “constituições naturais” de Reid-Plantinga, ainda que teístas, podem em certa medida, ser adotadas por naturalistas como Searle.

dizer é que houve um julgamento equivocando de Smith quando, de suas operações solitárias, ele inferiu erroneamente que Jones é proprietário de um Ford.⁷⁴ Deve haver, então, uma convergência entre o desenvolvimento da linguagem natural para linguagem artificial que, entre as operações sociais, resulte em testemunho com crenças verdadeiras avalizadas.

É preciso destacar que o funcionamento apropriado da linguagem não quer dizer funcionamento *perfeito* da linguagem. Como Reid afirma, não há linguagem perfeita, mas também não há linguagem tão imperfeita que não contenham características talvez universais, tais como formas de expressar ações ativas ou passivas, formas de expressar duração de ações ou tempo, exprimir intenções mentais, formas de referências espaciais etc. Ao mesmo tempo, a confiança natural na linguagem é um dado que não exige demanda, uma vez que ao exigir deverá assumi-la como confiável. O mais provável, na relação linguagem e testemunho, é a linguagem operar como tipo de instrumento entre o falante e o receptor, a “outra parte”, conforme Reid.

Também Sosa (2006, p. 120, 121, 123) concorda ao dizer que o “conhecimento testemunhal pressupõe” o “conhecimento instrumental” que “nos dá acesso ao testemunho através do instrumento linguagem”. Isso se dá quando interpretamos interlocutores “para discernir os pensamentos ou declaração por trás de sua exibição linguística”.

Você faz uma pergunta a alguém. Assumindo sinceridade e *competência linguística*, o que ele declara revela o que ele pensa (e em suposições similares revela também o que eles dizem). Isso significa que podemos dizer o que pensam (ou dizem) com base em uma declaração expressa transmitida por seu proferimento (SOSA, 2006, p. 121).

Ora, a linguagem como instrumento é aprimorada com o uso, tal como se faz com algumas ferramentas. Isso sugere que os mecanismos que possibilitam a aquisição e o desenvolvimento da linguagem implicariam que a natureza e função da linguagem não podem ser separadas.⁷⁵ Em contato com o ambiente, a faculdade da linguagem exercerão seus objetivos quando o falante proferir seus estados mentais a outros, entre eles, dar testemunho. Ao fazê-lo, as crenças comunicadas deverão ser uma representação das coisas como são ou como aparentam ao falante (SEARLE, 2012, p. 25). Tal faculdade da linguagem é, portanto, voltada para o mundo e, de certa forma, distinta, ainda que interdependente, das demais faculdades cognitivas – percepção, memória, introspecção etc. Pode-se dizer que, a menos

⁷⁴ “Um julgamento é um ato da mente pelo qual uma coisa é afirmada ou negada de outro [...] julgamento é um ato solitário da mente, e a sua expressão por afirmação ou negação não é, de modo algum, essencial a ele [...] um erro de julgamento não é uma mentira; é apenas um equívoco”(REID, 1787, p. 218 [6.1]).

⁷⁵ Tomo a expressão por empréstimo de Searle (2012, p. 23).

que a inclinação natural para funcionamento apropriado da linguagem esteja presente antes da linguagem artificial, as demais faculdades dificilmente terão desenvolvimento.

À luz, portanto, das considerações acima, uma crença testemunhal não terá aval para S se porventura a faculdade da linguagem não funcionar apropriadamente.

(CL1) *Uma crença testemunhal t terá aval para S, se e somente se, for produzida pela faculdade da linguagem funcionando apropriadamente;*

Porém, suponha que você seja levado em um ônibus espacial para Alfa Centauro. Por desconhecimento de sua parte, a atmosfera de Alfa Centauro afeta a comunicação entre você e os habitantes de lá, de modo que não afeta entre os habitantes de Alfa Centauro. Você profere a seguinte informação: “Sou habitante do planeta terra e venho em paz”. Você “ouve” o proferimento em sua mente e tem a intenção de proferi-la aos habitantes daquela estrela e, claro, seu proferimento é verdadeiro. O que você não sabe é que os habitantes de Alfa Centauro não são afetados por sua própria atmosfera mas, ao ouvir o proferimento de habitantes de outros sistemas estelares, o que é intencionado como verdadeiro é proferido como falso pelos habitantes daqueles sistemas, ou seja, torna-se falso para os habitantes de Alfa Centauro; e o que é intencionado ser proferido como falso é ouvido como verdadeiro pelos habitantes daqueles sistemas, ou seja, torna-se verdadeiro para os habitantes de Alfa Centauro. Assim, as crenças testemunhais são formadas, mas sem aval. Ora, espera-se que a faculdade da linguagem não seja uma espécie de “solipsismo linguístico”. Espera-se que o intercuro social seja a função mais básica da linguagem, como propõe Reid e, no testemunho, é necessário que falante e ouvinte compartilhem a mesma linguagem. Se há um motivo por que precisamos da linguagem, esse motivo é comunicarmos umas com as outras e “o que é comunicado nos atos de fala são os estados intencionais, e isso porque os estados intencionais já representam o mundo. Assim, o que é comunicado, ao se comunicar estados intencionais, tipicamente, é informação *a respeito do mundo*” (SEARLE, 2012, p. 33). Desse modo, uma segunda condição é necessária para que as crenças testemunhais sejam avalizadas por meio da linguagem se os segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção das crenças testemunhais funcionarem apropriadamente em um ambiente linguístico que seja suficientemente semelhante ao que foi projetado para a faculdade da linguagem.

4.2.2 Ambiente Linguístico Apropriado

A noção de ambiente para funcionamento apropriado de organismo não é estranha à experiência que temos. Sosa (2011, p. 118) relaciona a resposta de um instrumento epistêmico como confiável por causa de seu ambiente:

Muitos de nossos instrumentos epistêmicos são confiáveis porque eles são adequados (*responsive*) ao seu ambiente [...] um termômetro é confiável, por exemplo, porque seus vereditos são seguros; dificilmente eles seriam falsos. Isso acontece porque ele *detecta* a temperatura ambiente, sendo assim constituída e, desde modo, corresponde aos entornos que a temperatura ambiente fará com ele leia adequadamente.

Para haver algum conhecimento a partir do testemunho, os dois princípios reideanos dependem da linguagem funcionando apropriadamente. Além disso, sendo o meio para formação de crenças testemunhais, a linguagem deve ter seu ambiente adequado para seu funcionamento apropriado alcance esse propósito. O ambiente da linguagem é, primeiramente, o ambiente perceptivo.⁷⁶ Neste ambiente, os esquemas “pré-linguísticos”, como chama Searle, confiarão no testemunho dos sentidos ou de autoridades para conhecermos. “Nos primeiros períodos de vida, pomos nosso julgamento quase inteiramente no poder daqueles que estão próximo a nós; mas isso é necessário para nossa sobrevivência e para nosso crescimento” (REID, 1787, p. 262 [6.5]). Somos obrigados pela natureza a confiar na autoridade das faculdades cognitivas (memória, percepção, razão etc.) e de nossos sentidos em contato com o ambiente para os quais foram projetados a fim de que a linguagem funcione apropriadamente. Pergunta Reid: “como primeiro viemos a saber que nosso ambiente contém certos seres que chamamos de ‘pai’ e ‘mãe’, ‘irmãs’ e ‘irmãos’, ‘ama’? [...] Obviamente, não podemos ter qualquer comunicação, correspondência ou sociedade com qualquer criatura exceto por meio de nossos sentidos” (REID, 1787, p. 257 [6.5]).

⁷⁶ Curiosamente, nas histórias das culturas e religiões fundantes, os deuses tratam de primeiro preparar o ambiente (céu, terra, mares, vegetação, animais etc.) antes de formar os homens. Por exemplo, (1) na mitologia nórdica, Odin e seus irmãos Vili e Ve matam o gigante Ymir e, a partir do cadáver, formam a terra com seu corpo, os mares com seu sangue, as montanhas com seus ossos etc. Depois de toda preparação, os deuses formam um homem e uma mulher e os colocam nesse ambiente. (2) Na mitologia grega (mito do Prometeu), após a separação do Caos, que continha todos os elementos rudimentares da natureza, uma divindade arranja e organiza a terra (o Cosmo): rios, lagos, montanhas, vales, bosques, fontes, peixes, aves, quadrúpedes etc. Por fim, foi feito o homem e colocado nesse ambiente. (3) Na religião judaico-cristã não há teogonia nem elementos pré-existentes na criação. No Gênesis, Elohim-Yahweh traz a criação dos céus e da terra *ex-nihilo* por seu *fiat*, pelo seu “dizer” (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר). Em seis dias ele traz à existência todas as coisas: a luz, céus e terra, água e terra seca, a vegetação, os luminares e estrelas, os animais aquáticos e alados, os animais terrestres e, por fim, os seres humanos (homem e mulher) que foram colocados em um jardim. Elohim-Yahweh trouxe todos os animais ao homem para que este nomeasse os animais e, como ele os chamou, assim foi. (4) Na teoria darwinista, o homem é um animal mais complexo e evoluído que sobreviveu por seleção natural. Sendo assim, seu ambiente já estava presente antes que ele viesse a atingir o estado atual.

Claro, assim como na teoria de Plantinga, o ambiente inadequado também pode favorecer a formação de crenças sem aval ou de crenças falsas. Imagine um ambiente com altos decibéis ou de penumbra, impossibilitando ou diminuindo a capacidade de comunicação, seja oral ou gesto-visual, entre os presentes. Um receptor pode ouvir-ver uma informação deturpada ou imprecisa e, assim, formar crenças sem aval em ambientes inadequados para testemunhos. O falante, ainda que se expressando bem, não alcançará o fim desejado de testemunhar. Podemos, então, dizer que o ambiente linguístico (*maxiambiente* ou *miniambiente*) deve ser:

(1) **Comunitário**, isto é, os signos, gestos, a linguagem artificial devem ser comuns aos seus participantes a fim de serem ensinados uns aos outros e, portanto, haver testemunho. Certamente uma testemunha em ambiente estranho pode obter informações seguras a partir das testemunhas daquele ambiente, desde que suas faculdades produtoras de crenças sejam equiparáveis. Gênero de nossa espécie (*homo sapiens*), cujo *maxiambiente* é compartilhado, pode testemunhar um ao outro por possuir o mesmo *ponto de contato*: faculdades cognitivas, perceptivas e da linguagem. No caso dessa espécie, “a percepção é estruturada pelo mero impacto físico dos objetos percebidos e pela fisiologia do aparato perceptivo” (SEARLE, 2012, p. 28). Desde que ambos possuam equivalente *ponto de contato*, no ambiente para comunicação o testemunho será possível, ainda que os ambientes sejam apropriados a cada um deles. Para crenças testemunhais avalizadas pela linguagem, os falantes devem compartilhar a comunidade linguística a fim de que a compreensão seja possível. Trata-se, portanto, de uma forma de *externalismo* linguístico que considera, em alto grau, o contexto do proferimento.

(2) **Pactual**, isto é, os princípios que subjazem o princípio da credulidade e da veracidade, quais sejam, confiança e fidelidade, sem as quais “não pode haver sociedade humana” (REID, 2010, p. 334 [5.6]), devem ser pressupostos nas relações dos falantes: “É fundamental na conversação (como em outras matérias) que tenhamos o direito de confiar nos demais, exceto no caso em que haja alguma razão concreta para a desconfiança” (AUSTIN, 1975, p. 97). Verificamos (capítulo 2) que o falante pode se enganar ou mentir no testemunho. Mesmo assim, parece-me que antes mesmo que possamos raciocinar sobre testemunho ou autoridade, “existem muitas coisas que precisamos conhecer, e nós não podemos conhecê-las exceto na base da evidência do testemunho e autoridade” (REID, 1787, p. 262 [6.5]). O argumento de Reid, com base na disposição natural de nossa constituição, é que a propensão de confiar na base dessas evidências – testemunho e autoridade – é nos dada antes que pudéssemos dar alguma razão para fazê-lo; e mesmo quando a razão amadurece, ainda há

forte propensão para confiar. Qual a razão para isso? Em um ambiente adequado para nossa espécie, que tem poder de informar, é necessário haver um pacto para viver em sociedade: a “fidelidade nas declarações e promessas, e sua contraparte, confiança e dependência nelas, formam um sistema de relações sociais, o mais amável, o mais útil, que pode haver entre os homens. Sem fidelidade e dependência não pode haver sociedade humana” (REID, 2010, p. 334 [6.5]). Assim, uma crença testemunhal não terá aval para S se porventura os segmentos linguísticos envolvidos na produção do testemunho não funcionarem apropriadamente em um ambiente linguístico que suficientemente semelhante àquele que foi projetado para as faculdades da linguagem de S. Então, as crenças testemunhais terão aval por meio da linguagem:

(CL2) *Se os segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção de t funcionarem apropriadamente em um ambiente linguístico suficientemente semelhante ao que foi projetado para a faculdade da linguagem de S.*

Mesmo assim, preenchendo as duas condições (CL1) e (CL2), suponha que o Prof. Pedro diga ao aluno João na sala de aula de filosofia: “O discípulo de Sócrates é mestre de Aristóteles” (*p*). Supondo que João não sabe quem são os personagens indicados, também não sabe de quem Pedro fala, ainda que acredite estar relacionado à filosofia, pois ele está matriculado em um curso de filosofia, está numa sala de aula de filosofia e o Prof. Pedro é professor de filosofia etc. João compreende a declaração e acredita nela por causa de Pedro, e forma uma crença *p*. Mas, digamos que Pedro acrescente mais dados acerca da declaração: “Sócrates, filósofo grego que viveu no século 5º a.C, foi o mestre do filósofo Platão, a quem se atribui ter escrito os diálogos de Sócrates. Platão foi mestre de Aristóteles, e este escreveu a *Metafísica*”. Digamos que agora João tem evidência testemunhal suficiente para aceitar *p*, crendo que *p* é verdadeiro e ter aval para *p*. Mesmo assim, João não aceita *p*. Ora, Pedro teve a intenção de produzir um efeito em João – formar uma crença que *p*. João estava ciente de que esse era o propósito de Pedro. As condições para a linguagem avalizar as crenças testemunhas estavam presentes: Pedro é confiável e competente no testemunho oferecido e deseja comunicá-lo; João confia e depende de Pedro para aquisição desse conhecimento e a afirmação de Pedro é verdadeira. O que está faltando?

Suponha também que um testificador S_1 diga que *p* para um Ouvinte S_2 , e S_2 ou: (1) entende *p*; (2) entende *q*; (3) não entende a intenção de S_1 . Recordo-me, no momento, o exemplo apresentado por Paul Grice (1989, p. 24), onde dois amigos (A e B) falam de um

terceiro (C) amigo em comum. A pergunta para B como C está indo no seu trabalho, ao que B responde: “Oh, muito bem, eu acho; ele gosta dos seus colegas, e ele ainda não foi preso”. O que A deveria entender? Apenas a informação *direta* de B, que C ainda não foi preso? Que os colegas de C são desagradáveis e desleais? Que C gosta dos seus colegas?

Ora, se, segundo Reid, é propósito básico e imediato da linguagem “expressar as operações sociais”, e uma vez que somos constituídos para “receber informações de nossos semelhantes através da linguagem” (REID, 2013, p. 194 [6.24]), aquele que transmite o testemunho deve fazê-lo de tal forma que almeje alcançar o desiderato da linguagem nessa relação: formar crenças testemunhais avalizadas nos que ouvem. Não afirmo que esse sempre é o caso. Porém, deve haver uma alta probabilidade de que a linguagem alcance esse fim mais vezes que o seu contrário, ou seja, a não produção de crenças testemunhais avalizadas. Assim, acredito que uma terceira condição seja necessária para que as crenças testemunhais sejam avalizadas por meio da linguagem além dos segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção das crenças testemunhais funcionarem apropriadamente em um ambiente linguístico que seja suficientemente semelhante ao que foi projetado para as faculdades da linguagem. As crenças testemunhais terão aval por meio da linguagem:

(CL3) *se os segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção de t foram projetados para o ambiente linguísticos almejam a verdade;*

4.2.3 O Plano Projetado da Linguagem

Reid entendia que um grande problema da linguagem é a *ambiguidade de palavras*. No *Essays* de 1787, Reid inicia o tratado explicando o significado de algumas palavras, especialmente aquelas relacionadas às faculdades intelectuais do homem,⁷⁷ pois ele entende que “não existe maior obstáculo no avanço do conhecimento do que a *ambiguidade de palavras*” (EIP, 1787, p. 4 [1.1]). Claro que Reid está preocupado com a filosofia, quando filósofos utilizam palavras da linguagem ordinária e as utilizam sem definição. Em casos como esses, o ideal seria usar as palavras segundo seus contextos. As palavras de uso comum deveriam ser usadas em seus significados comuns, mas “se uma palavra tem um significado diferente na linguagem ordinária, estas precisam ser distinguidas, mas não precisam ser definidas” (EIP, 1787, p. 4 [1.1]).

⁷⁷ Segundo Reid, essas palavras são: mente; operações; poderes ou faculdades; em (como na frase ‘na mente’); pensar; percepção; consciência; conceber, imaginar e apreender; operações verso objetos de operações; ideia; impressão; sensação e sentimento.

Tomando o problema da *ambiguidade* das palavras de modo mais amplo para o testemunho, pode-se dizer o mau uso da linguagem é o que se relaciona com as crenças falsas. Nesse sentido, Reid antecipa discussões contemporâneas como a transparência da linguagem na análise do discurso e a pragmática onde um ato de fala obedece a certas regras. Se esse é caso, a linguagem no testemunho objetiva oferecer o máximo de informação verdadeira a fim de formar crenças avalizadas. Se S_1 diz “Em fevereiro vou para a capital do forró” a S_2 , que não conhece Caruaru, S_1 pode não comunicar a informação necessária acerca desse aspecto cultural da cidade de Caruaru. Na relação pactual entre falante e ouvinte não se alcançou o fim desejado de formar uma crença avalizada.

Afirmamos, então, que crenças testemunhais poderão, e vêm, em graus, pois a aquisição de conhecimento por testemunho é em virtude do grau da verdade de uma informação. Assim, quanto mais informações acerca de certa crença, maior grau de aval para esta crença. Podemos chamar esse princípio de grau cumulativo da crença. Por exemplo, um falante dizer a um ouvinte que “Platão era grego” formará apenas a crença de que “Platão era grego”. Porém, dizer que “Platão, discípulo de Sócrates, era grego”, aumentará a primeira crença com a informação “Platão era discípulo de Sócrates”. Desde que Platão seja grego e tenha sido discípulo de Sócrates, essa crença será mais ampla e mais avalizada.

Mas, é preciso um plano projetado para linguagem? Reid diz que sim: “Essas faculdades privilegiadas do homem, como todas as outras faculdades, devem ter sido dadas para algum propósito, e para um bom propósito” (EAP, 2010, p. 333 [6.5]). Desse modo, os segmentos linguísticos envolvidos na produção de testemunho devem ter sido projetados⁷⁸ para que realize com sucesso o que foi planejado: falar mais a verdade que mentira; ou acertar mais do que errar. Se há, conforme Reid, uma disposição inata para confiança e fidelidade, então, no ato comunicativo, a linguagem naturalmente seguirá esse percurso. E os homens darão crédito ao testemunho até que encontrem um mau uso da linguagem no falante. No testemunhar, portanto, espera-se que a linguagem *diga* o que *diz* de maneira transparente, ainda que estejamos cientes de modos da linguagem como apresentados nos dois exemplos – o de Pedro e João; e o de Grice. Como, então, responderia aos dois exemplos?

No primeiro caso, esperando que João, o ouvinte, coopere com Pedro, o falante. Ora, João está matriculado no curso de filosofia, está em uma sala de aula de filosofia e Pedro é o professor de filosofia que profere uma declaração verdadeira; ainda, caso quisesse para

⁷⁸ Para discussão acerca do *projeto* (*design*), veja a nota em 3.1.3. Vale ressaltar a definição de Plano Projetado: “O projeto de uma coisa é a maneira pela qual a coisa em questão ‘deveria’ funcionar’, a maneira na qual ele funciona quando está funcionando como deve funcionar, quando não há nada errado com ele, quando não está danificado ou quebrado ou em mau funcionamento”(PLANTINGA, 1993b, p. 21).

auxiliar a João, Pedro ainda poderia apelar para outros testemunhos, talvez para o volume 1 do Nova História da Filosofia Ocidental, de Anthony Kenny. Isso aumentaria o grau de veracidade da declaração de Pedro. Também não há razão aparente para que João desconfie de Pedro. Essa cooperação, conforme (CL2), é o esperado em uma relação pactual professor-aluno: Pedro proferir declarações verdadeiras, e João exercer confiança e dependência em tais declarações. Como já afirmado, seria irracional e epistemicamente irresponsável para João levar adiante o seu ceticismo diante das informações que “O discípulo de Sócrates é mestre de Aristóteles”.

No segundo caso, em que um testificador S_1 diga que p para um Ouvinte S_2 , e S_2 ou: (1) entende p ; (2) entende q ; (3) não entende a intenção de S_1 – o exemplo de Grice – há um caso de ambiguidade ou mau uso no ato comunicativo. O falante A espera que o ouvinte B *decifre* sua intenção. Embora o ouvinte B “oculte” a real intenção, o falante A não objetiva *diretamente* a verdade do ato comunicativo, mas deposita em B a responsabilidade de interpretar essa intenção como algo além de testemunho, ou mesmo, esperar formar uma crença em B por outras formas de comunicação: ironia, metáfora e outras figuras de linguagem.

Não estou propondo a necessidade sempre de uma linguagem direta no testemunhar. Considero os diversos usos da linguagem em seus inúmeros discursos. Isso é esperado em diversos campos de saber e mesmo em situações cotidianas. Pense em um transeunte que pergunta um endereço a outro transeunte e recebe como resposta um dado de latitude e longitude. Ainda que a informação seja verdadeira, o ato de testemunhar não alcança o propósito. Da mesma forma, podemos pensar que *propagandas* pretendem comunicar mais do que está expresso, mas, ao deixar sob a responsabilidade do receptor/ouvinte ter que descobrir o significado, violam assim o ato de testemunhar. Ou um caso corriqueiro tal como um falante proferir: “O filme X já estará em cartaz nos cinemas próximo sábado” e recebe como resposta do ouvinte algo como “tenho aula de violino no próximo sábado”. Nesses dois últimos casos, pressupõem-se que o receptor/ouvinte infira a intenção do propagandista ou de outro falante acerca do filme (Ao que parece, o ouvinte entendeu como convite, mas era um convite ou uma informação apenas sobre a estreia do filme X?). Mas certamente há espaço para se investigar este fenômeno, como Paul Grice o fez com seu programa de implicação conversacional, ou como Austin-Searle com os atos de fala.⁷⁹ Então, as crenças testemunhais terão aval por meio da linguagem:

⁷⁹ Para maiores informações da relação entre Comunicação, Implicações e Testemunho, veja-se Blečić (2012)

(CL3) *se os segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção de t foram projetados para o ambiente linguísticos almejam a verdade;*

Agora, suponha que seres cognitivos, em mundo feito pela divindade pueril de Hume, preencham adequadamente as condições a linguagem (CL1), (CL2) e (CL3). Embora sejam seres cognitivos capazes de produzir crenças ao receberem testemunho, a divindade pueril falhou no projeto da faculdade da linguagem. Sempre que esses seres proferem asserções ou dão testemunho, ainda que não estejam a mentir intencionalmente, nem se vejam enganados, seus testemunhos falham com maior frequência em formar crenças verdadeiras. Os ouvintes geralmente entendem que os falantes estão procurando manipulá-los (que há uma agenda política, uma conspiração, que há preconceito, que há exagero etc.) quando proferem ou dão testemunho. Na maior parte das vezes concluem que “não há nada fora da linguagem”.⁸⁰ Quando um falante S₁ diz: “Ronald Reagan foi o quadragésimo presidente dos Estados Unidos”, o ouvinte S₂ pensa: “S₁ pretende entregar nosso mundo aos norte-americanos” ou “S₁ está defendendo a política norte-americana”. Outras vezes, quando proferem um testemunho, acertam a verdade testemunhal por sorte. Quando S₁ profere “Ronald Reagan foi o quadragésimo presidente dos Estados Unidos”, não o diz por que houve o testemunho histórico da eleição de Reagan, mas porque consultou um oráculo que acertou quem ganharia a eleição.

Ora, no processo de formação das crenças testemunhais, o projeto da linguagem será bem-sucedido se, por meio da linguagem, o testemunho produzir mais crenças verdadeiras que crenças falsas. Deve haver uma alta probabilidade e proporção de crenças verdadeiras avalizadas *prima facie* por meio do que os outros nos dizem. Esse parece ser o caso com relação ao testemunho. Sendo assim, as crenças testemunhais serão avalizadas por meio da linguagem,

(CL4) *se a crença testemunhal t produzidas por estes segmentos linguísticos possui uma alta probabilidade objetiva ou estatística de ser testemunho verdadeiro.*

4.2.4 Confiabilidade da Linguagem

Um dos princípios de Reid, o princípio da credulidade, é a “tendência de confiar na veracidade dos outros, e a acreditar no que nos dizem” (2013, p. 196). Se no princípio da veracidade espera-se que o falante seja confiável e sincero em seu testemunho, no princípio da

⁸⁰ Paráfrase de Derrida: “Não há nada fora do texto”

credulidade espera-se que o ouvinte acredite que no que o falante diga a verdade, que sua declaração seja verdadeira, pelo menos na maior parte do tempo. Em ambos os casos, espera-se que o *falar* seja verdadeiro, mas não por acidente.

Se Plantinga falou acerca da “Dúvida de Darwin” – se ao aceitar uma evolução cega, com processos aleatórios, a qual a mente do homem é desenvolvida da mente dos animais inferiores, qual a probabilidade de nossas faculdades cognitivas serem confiáveis para produzir crenças verdadeiras – Kevin Vanhoozer (2005, p. 241) falou na “Dúvida de Derrida”, isto é, se devemos aceitar a “confiabilidade da linguagem para possibilitar a comunicação com os outros e mediar o conhecimento do mundo”. Não é segredo que há uma desconfiança na arbitrariedade da linguagem, ou seja, consideram-se as convenções linguísticas são puramente arbitrárias, não havendo significado e verdade na fala. Filósofos como Wittgenstein, Austin e Searle reagiram à desconfiança de que a linguagem ordinária não funcionada adequadamente, especialmente no tocante ao significado, “que muitos hoje não levam a sério” (AUSTIN, 1990., p. 89).

É premissa de Reid que as faculdades naturais que temos – percepção, raciocínio, memória, linguagem natural etc. – não são enganadoras, nem falaciosas, mas são confiáveis como guia para obter a verdade e evitar o erro. Nesse caso, há certa autoridade do senso comum sobre a linguagem ordinária assumida antes que ela se mostre não-confiável. Se um cético objetar que nossas faculdades não são confiáveis, deve ele ter algum outro meio de verificar tais faculdades. Diz Reid:

Tentar provar que nossa razão não é enganadora por qualquer tipo de raciocínio é absurdo da mesma forma como tentar estabelecer a honestidade um homem perguntando-lhe se ele é ou não honesto [...] Pois se nossas faculdades são enganosas, por que elas não podem nos enganar nesse raciocínio, assim como em outros? E se eles são confiáveis aqui, sem um certificado, por que não em outro lugar também? (EIP, 1787, p. 259 [6.5]).

Quando um ouvinte S_2 ouve um falante S_1 testemunhar que p (considerando que o ouvinte entende a linguagem do falante e que ambos compartilham de conceitos sobre p), S_1 deve ser confiável, p deve ser verdadeiro e p deve ser uma informação a respeito do mundo. Se, porventura, S_2 desconfia que a linguagem de S_1 não é confiável – ainda que ele confie em S_1 – as faculdades, digamos da razão, que S_2 precisará para certificar-se de S_1 devem, elas mesmas, também ser confiáveis. É claro que é possível para S_2 verificar a confiabilidade da linguagem de S_1 por verificar a confiabilidade do testemunho anterior a S_1 . S_2 pode fazê-lo por uma longa corrente, mas não poderá fazê-lo *ad infinitum* sem, ao mesmo tempo, pressupor a confiabilidade da própria linguagem usada para essa confiança.

Também é possível que S_2 desconfie de p porque S_1 já se enganou alguma vez (ou tenha cometido outras patologias do testemunho). Porém, ainda que S_1 possa não ser uma pessoa confiável, digamos por imprecisão, isso não é um princípio geral, pois S_1 pode ser sincero e p verdadeiro no momento que S_1 o declara. Assim, quando S_1 expressa algum testemunho, sua declaração é um sinal confiável daquele ato até que mostre alguma razão em contrário.

Ainda que a relação linguagem e mundo nem sempre seja tão clara – a linguagem não é infalível – é necessário que esse meio, único talvez, que temos para aquisição de conhecimento pelo que outros nos dizem, esteja mais a *falar o mundo*⁸¹ como ele é, ou como parece ao falante, do que obscurecê-lo ou desfazê-lo. Penso que isso é possível por dois motivos:

(1) é possível que todos os homens nasçam em um *ambiente linguístico* e, assim, tenham contato com a linguagem artificial desde cedo. Tal como Santo Agostinho declarou, quando infante, tudo que os adultos falavam, procurava ele reter tudo na memória, observando a relação *palavra* e *coisa* quando os adultos falavam e moviam o corpo em direção às coisas. Linguagem natural (movimento do corpo, fisionomia, gestos, tom da voz etc.) e linguagem artificial apresentaram-se, com maior frequência, confiáveis para aquisição da própria linguagem e dos objetos no mundo. Por experiência, aprender uma linguagem artificial é, em certo sentido, correlacionar as declarações com a realidade. Assim, teríamos uma espécie de *a priori* linguístico: aprendemos, desde cedo, a confiar no que os outros nos dizem.

(2) Por *experiência* ou *hábito*, ou seja, podemos aceitar a confiabilidade da linguagem porque temos a experiência de que a linguagem *acerta* mais do que erra. Relembrando o que declarou Plantinga (1993b, p. 77, 78): “*o testemunho é o próprio fundamento da civilização [...] parece provável, como uma questão de fato contingente, que a linguagem e testemunho são fenômenos mutuamente dependentes, de tal forma que, à parte do testemunho, não haveria linguagem*” (Itálicos meus). Quando um falante S_1 diz que p e ele acredita que p , S_1 acredita que seu relato seja mais próximo da verdade do que do erro. Não é necessário apresentar exemplos da imensa quantidade de crenças obtidas por testemunho que mostraram-se acertadas posteriormente à aquisição da crença. A razão para aceitação de crenças

⁸¹ Searle (2012, p. 25) afirma que os aspectos formais da intencionalidade, sejam no aspecto pré-linguístico, que entendo ser a *linguagem original*, sejam no aspecto linguístico, que entendo ser a *linguagem artificial*, relacionam-se com a realidade (1) pelas crenças, cuja direção é da *mente-para-mundo*; (2) pelos desejos e intenções, cuja direção é do *mundo-para-mente*. Assim, a linguagem que expressa as crenças – afirmações, asserções etc. – procuram representar o mundo como ele é e, desse modo, tem a direção *palavra-para-mundo*.

testemunhais e que são confiáveis, é porque, por experiência, os falantes testemunham o que acreditam ser verdade e, isso, é mais frequente que o seu contrário. Assim, quando S_1 testifica que p e a linguagem geralmente é confiável para declarar verdades, então o testemunho de S_1 que p geralmente é confiável.

Procurar, portanto, argumentar que a linguagem não é um meio confiável de transmitir crenças avalizadas, ou não é um meio apropriado para comunicação das operações sociais, entre elas, o testemunho, é, além de uma *petição de princípio*, um contrassenso. Alguém que diz a outro: “A linguagem não é confiável para comunicar crenças ou dar testemunho”, deve acrescentar: “Confie no que estou dizendo!”

Em resumo, podemos assumir que a linguagem será meio de avaliação de crenças testemunhais quando essas quatro condições de funcionamento apropriado da linguagem forem satisfeitas:

(CL1) *uma crença testemunhal t terá aval para S , se e somente se, for produzida por faculdade da linguagem funcionando apropriadamente;*

(CL2) *se os segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção de t funcionarem apropriadamente em um ambiente linguístico suficientemente semelhante ao que foi projetado para faculdade da linguagem de S ;*

(CL3) *se os segmentos linguísticos relevantes envolvidos na produção de t foram projetados para o ambiente linguísticos almejam a verdade;*

(CL4) *se a crença testemunhal t produzidas por estes segmentos linguísticos possui uma alta probabilidade objetiva ou estatística de ser testemunho verdadeiro.*

Para uma primeira aproximação desse projeto, há ciência da necessidade de refinamento e aprimoramento dessas condições. Os dois princípios de Reid – princípio da veracidade e princípio da credulidade – são parcialmente adequados para justificar crenças testemunhais *prima facie*, ainda que não sejam livres de dificuldades. No entanto, condições de funcionamento apropriado da linguagem, em que as faculdades da linguagem estejam livres de mau funcionamento, e que funcionem em ambiente suficientemente semelhante e projetado para aquelas faculdades, além de “falarem o mundo” e expressar pensamentos e intenções almejando a verdade com alta probabilidade de o testemunho resultante ser verdadeiro poderão fortalecer ambos os princípios.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando propus examinar o lugar do testemunho na epistemologia *mainstream*, não imaginava quão recente encontram-se os debates filosóficos em torno do estatuto epistêmico das crenças testemunhais. Historicamente o testemunho havia gozado, quando muito, de lugar de “cidadão de segunda classe” na “república epistêmica”. Descobriu-se que isso se deve à tradição individualista na epistemologia, mesmo contrário ao fato evidente de que a maior parte de nossas crenças verdadeiras foi obtida a partir do testemunho dos outros. O testemunho parece ser, de fato, o próprio fundamento da civilização, da aquisição e transmissão da linguagem, da expansão das descobertas históricas, científicas, literárias, religiosas, ou seja, da própria cultura de forma abrangente. Somos, cotidianamente, bombardeados por testemunhos: notícias, documentários, literatura, mídias sociais, professores e amigos etc. Responder por que confiamos em muitos testemunhos ao longo de nossa existência, ou como adquirimos crenças verdadeiras sobre o mundo em nossa volta pela interação social, é uma questão de grande pertinência, portanto.

Neste trabalho procurei analisar a questão da justificação/avalização das crenças testemunhais por meio da linguagem. Embora vinculado à epistemologia do testemunho, procurei abordar a questão indo além das discussões em tornos dos conflitos sobre reducionistas ou antirreducionistas. Por outro lado, imprescindível também foi verificar a relação entre linguagem e testemunho. A pesquisa, portanto, procurou responder à hipótese de *se há condições suficientes para que a linguagem propicie o aval epistêmico ou justificação das crenças testemunhais*. Para tanto, seguiu-se um percurso que avaliou, no capítulo 1, o lugar do testemunho na epistemologia de três representantes do empirismo inglês. Comecei por examinar o *individualismo epistêmico* de John Locke. Locke não argumenta contrário ao testemunho como fonte de crenças justificadas, mas exige “razões positivas”, ou seja, o testemunho de outros só seria considerado se fosse inferido da observação e experiência. Quanto mais evidência em favor do testemunho, maior a probabilidade de ele ser justificado. Mesmo assim, concluí que da perspectiva da epistemologia e concepção de linguagem em Locke, o testemunho está desautorizado como fonte de crenças justificadas.

O segundo representante, David Hume, é considerado o maior crítico do testemunho. É dele a “visão recebida” no presente século sobre o testemunho, qual seja, que a justificação do testemunho precisa ser inferencial. Também ficou claro que Hume não é contra o testemunho, apenas que as crenças testemunhais são quase que impossíveis de serem justificadas. Nossa aceitação de testemunho, segundo Hume, vem de nossa experiência ou hábito. Contestei por apresentar que há uma *petição de princípio* na tese de Hume, além de

ser contraproducente, pois, uma vez que ele não tinha acesso ao passado distante, precisaria confiar no testemunho de outros e, assim, precisará presumir que o presente é igual ao passado (tese da uniformidade).

Por fim, ainda no capítulo 1, analisei as objeções de Thomas Reid às teses de Hume. Reid procurou mostrar que conhecimento adquirido por testemunho é semelhante ao conhecimento adquirido pela percepção – imediato. Segundo Reid, há uma analogia entre percepção das coisas externas e o testemunho humano que se dá pela conexão entre o signo e a coisa significada pela *linguagem natural* e pela *linguagem artificial*. Desse modo, nosso autor é o primeiro a relacionar linguagem e testemunho através de dois princípios que examinei: o *princípio da veracidade*, que é a propensão que temos de falar a verdade e; o *princípio da credulidade*, que é a tendência natural de confiar na veracidade dos outros e acreditar nos que nos dizem. Desse modo, dois de nossos objetivos foram alcançados e relatados nesse primeiro capítulo.

Ciente dos problemas envolvendo o testemunho, no capítulo 2 concentrei esforços em analisar dois problemas apenas, ou “patologias do testemunho”, segundo Coady. O primeiro problema está relacionado à linguagem: mentira e engano. O segundo problema relacionado diretamente ao testemunho: a transmissão da propriedade epistêmica (TPE). No primeiro problema, examinei a distinção entre mentira e engano e, concluí que a mentira seria um anulador mais forte para o testemunho. Se alguém sabe que p é verdadeiro, mas afirma $\sim p$ para outro, querendo induzir a crença de $\sim p$, não há uma fala significativa, nem factiva e, portanto, não há testemunho. Mesmo assim, apresentei alguns autores que acreditam ser possível *algum* conhecimento ser adquirido em alguns casos de mentira. Apresentei o caso de Otelo e Cássio em *Otelo*, o *Mouro de Veneza*.

Ainda nessa parte, foi analisado o contraexemplo de Coady, sobre a *Comunidade de Marcianos Mentirosos*. A análise mostrou que um princípio universal da mentira é impossível e impediria a prática de relato e/ou não haveria aprendizado de linguagem. Verificou-se que a premissa de Coady é que testemunho é necessariamente confiável, o que é impossível de provar.

Por fim, analisei o problema da transmissão de propriedade epistêmica no testemunho, e a questão da dependência epistêmica e inferioridade do testemunho. No primeiro caso, quando S_1 diz que p para S_2 , a crença de S_2 de que p é avalizada (ou justificada) se a crença de S_1 de que p também estiver justificada? Contestei essa tese por afirmar que um sujeito pode não acreditar em um testemunho qualquer, mas desde que o testemunho seja verdadeiro e justificado, o ouvinte que recebe e crê no testemunho do sujeito, obterá uma crença avalizada,

desde que na cadeia de transmissão algum elo tenha justificação para a crença transmitida. Em seguida examinei a questão da dependência-inferioridade epistêmica do testemunho. Concluí que o problema da dependência não diz respeito apenas ao testemunho, mas também a outras fontes de crenças – memória, percepção, razão, intuição – e que a dependência não implica necessariamente em inferioridade. Às vezes, é apenas questão de prioridade epistêmica.

No terceiro e último capítulo, alvo dos dois últimos objetivos, tratei da hipótese desta pesquisa e se ela se confirma ou não. Para tanto, para trabalhar minha hipótese, apropriei-me da teoria epistemológica do funcionamento apropriado de Alvin Plantinga para apresentar o que considero condições adequadas para o funcionamento apropriado da linguagem como meio de avaliar/justificar crenças testemunhais. Para fundamentar a hipótese, procurei inserir os dois princípios de Thomas Reid em uma estrutura maior do funcionamento apropriado da linguagem. Julgo que essa conjugação dos princípios de Reid com o funcionamento apropriado confirma, ainda que parcialmente, a hipótese da pesquisa. Assim, o objetivo específico também é alcançado na pesquisa, ou seja, que o problema da vulnerabilidade não anula a aquisição de conhecimento por testemunho.

Há alguns fatores que precisariam de maior investigação, mas penso que a concepção que alguém tem da linguagem, sua função e natureza, tem grande impacto sobre sua concepção epistemológica do testemunho. Pelo menos é isso que se viu a partir da teoria da percepção e linguagem de Thomas Reid e da teoria da função apropriado de Alvin Plantinga. O que foi apresentado nesta pesquisa, se bem sucedido, mostram que há um lugar de preeminência nessa fonte de conhecimento e os problemas levantados contra o testemunho também podem ser levantados a outras fontes de aquisição de crenças. Por exemplo, nossa percepção pode se enganar ou “mentir” acerca do ambiente. Nossa memória pode falhar em lembrar fatos e objetos. Nossa razão pode se mostrar equivocada na dedução ou indução etc. O certo é que muitas de nossas crenças são cridas sem oferecermos razão para elas, ainda que possamos ter razão para oferecer. Crenças acerca de outras mentes, sobre o passado, crenças em primeira pessoa etc., são cridas não-inferencialmente. Nesse sentido, nesta pesquisa o testemunho não foi considerado uma fonte ruim ou inferior de aquisição de conhecimento ainda que seja uma fonte falível em alguns contextos ou mau funcionamento da linguagem. Então, neste trabalho, o testemunho por meio da linguagem foi considerado uma fonte básica, *prima facie*, de formação de crenças verdadeiras cuja avaliação encontra-se na função apropriada da linguagem.

Por fim, ainda há muito a se investigar acerca do testemunho e linguagem. Sugestões de como o testemunho se comporta em uma comunidade social, ou do desacordo entre pares

sobre um mesmo testemunho, a norma de asserção no testemunho ou as antecipações de atos de fala em Thomas Reid como operações da mente e operações sociais, estão envolvidos na relação testemunho e linguagem. Não concluo que o apresentado aqui seja definitivo. Isso não é possível, pois crenças são passíveis de serem corrigidas. Também não se assume uma postura dogmática, uma vez que há fortes argumentos contrários às teses apresentadas aqui. Porém, acredito que o que aqui foi apresentado tenha, de alguma forma, contribuído para as discussões em torno da epistemologia do testemunho e filosofia da linguagem.

REFERÊNCIAS

ADLER, Jonathan. **Epistemological problems of testimony**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/testimony-episprob/>>. Acesso em: 15 de agosto de 2016.

ALAND, Kurt; BLACK, Matthew; MARTINI, Carlos M.; *et al.* **The Greek New Testament**. 4ªed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

ALSTON, William P. **Epistemic Desiderata**. *In.*: **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 53, n. 3, 1993, p. 527 – 551.

ALSTON, William P. **Beyond ‘justification’**: dimension of epistemic evaluation. Ithaca; London: Cornell University Press, 2005.

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AUSTIN, John L. **Outras mentes**. *In.*: COLEÇÃO OS PENSADORES. Volume 52. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 91 – 119.

BERGMANN, Michael. **Justification without awareness**. Clarendon, Oxford: Oxford University Press, 2006.

BLEČIĆ, Martina. **Communication, Implicature and Testimony**. *In.*: **Balkan Journal of Philosophy**, n. 4, vol. 1, 2012, p. 69 – 80.

BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E.P (Org). **The Blackwell companion to philosophy**. 2ed. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2003, 951p.

CAMPBELL, George. **A dissertation on miracles**: containing an examination of the principles advanced by David Hume.

CARSON, Thomas L. **The definition of lying**. *In.*: **Nôus**, n. 40, v. 2, 2006, p. 284 – 306.

CHISHOLM, Roderick; FEEHAN, Thomas. **The intent to deceive**. *In.*: **The Journal of Philosophy**, n. 3, v. 74, 1977, p. 143 – 159.

COADY, C.A.J. **Testimony**: a philosophical study. Oxford: Clarendon Press, 1992.

DeROSE, Keith. **Contextualismo**: explicação e defesa. *In.*: GREGO, John; SOSA, Ernest (org). **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 297 – 324.

DeROSE, Keith. **The Case for Contextualism** - knowledge, skepticism, and context. vol. 1. Oxford, NY: Oxford University Press, 2009.

DESCARTES, René. **Meditações**. *In.* COLEÇÃO OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

EARMAN, John. **Hume's abject failure** – the argument against miracles. Oxford, NY: Oxford University Press, 2000.

FALKENSTEIN, Lorne. **Nativism and the Nature of Thought in Reid's Account of our Knowledge of the External World**. In: CUNEO, Terence; VAN WOUDEBERG, René (Eds). **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. New York: Cambridge University Press, 2004.

FLORES, Tito Alencar. **Infinitismo e Justificação epistêmica**. In.: SARTORI, Carlos A.; GALLINA, Albertinho Luiz (orgs.). **Ensaio de epistemologia contemporânea**. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2010, p. 263 – 280.

FUMERTON, Richard. **Epistemologia**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

GALLINA, Albertinho Luiz. **Justificação do Conhecimento: duas perspectivas internalistas**. In.: SARTORI, Carlos A.; GALLINA, Albertinho Luiz (orgs.). **Ensaio de epistemologia contemporânea**. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2010, p. 9 – 32.

GELFERT, Axel. **A critical introduction to testimony**. New York, NY: Bloomsbury, 2014.

GETTIER, Edmund. **Conhecimento é crença verdadeira justificada?** Tradução de André Nascimento Ponte. In.: *Perspectiva Filosófica*, v. 1, n. 39, 2013, p. 124 - 127.

GOLDBERG, Sanford. **Testimonially based knowledge from false testimony**. In.: *The Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 205, 2001, p. 512 – 526.

GOLDBERG, Sanford. **Reductionism and the Distinctiveness of Testimonial Knowledge**. In.: LACKEY, Jennifer; SOSA, Ernest (ed). **The epistemology of testimony**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2006, p.127 – 144.

GOMES, Davi Charles. **A suposta morte da epistemologia e o colapso do fundacionalismo clássico**. In.: *Fides Reformata*, v. 5, n. 2, 2000, p.115 – 142.

GRAHAM, Peter. **The Reliability of Testimony**. In.: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 61, n.3, 2000, p. 695 – 709.

GRICE, Paul. **Logic and Conversation**. In.: *Studies in the ways of words*. Cambridge, MA: Harvard, 1989.

GREEN, Christopher Raymond. **The epistemic parity of testimony, memory, and perception**. Notre Dame, Indiana: University of Norte Dame, 2006. (Tese não publicada)

HAAKONSSSEN, Knud; HARRIS, James A.(Org.). **Thomas Reid: essays on the intellectual powers of man**. George Square, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, 338p.

HAMILTON, William (ed.) **The Works of Thomas Reid, D.D.** – with Notes and Supplementary Dissertation. 7ªed. Ediburgh: Maclachan and Stewart, 1872.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. In: COLEÇÃO OS PENSADORES. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: UNESP, 2003.

IMMERWAHR, John Raymond. **Thomas Reid's Theory of Perception**. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan, 1972, p. 18 - 20 [Ph.D. Tese não publicada]

LACKEY, Jennifer; SOSA, Ernest(ed). **The epistemology of testimony**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2006.

LACKEY, Jennifer. **Learning from Words: testimony as a source of knowledge**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2008.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. In: COLEÇÃO OS PENSADORES. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Martin Fontes, 2012.

MAVRODES, George I. **David Hume and the probability of miracles**. In.: **International Journal for Philosophy of Religion**, n.43, 1998, p. 167 – 182.

MOREIRA, Delvair Custódio. **O testemunho como fonte de justificação: um estudo sobre a epistemologia do testemunho**. Florianópolis: UFSC, 2013. (Dissertação de Mestrado. Não publicada).

MOSER, Paul K.; MULDER, Dwayne H.; TROUT, J.D. **A teoria do conhecimento: uma introdução temática**. São Paulo, SP: WMF Martin Fontes, 2009.

O'BRIAN, Dan. **Introdução à teoria do conhecimento**. Lisboa, Portugal: Gradiva, 2006.

O'BRIAN, Dan. **Testimony and Lies**. In.: *The Philosophical Quarterly*, v. 57, n. 227, 2007, p. 225 – 238.

NICHOLS, Ryan. **Thomas Reid's Theory of Perception**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2007.

PICH, Robert Hofmeister. **Apresentação e uma nota sobre Thomas Reid (1710-1796)**. In: **Estudos sobre Thomas Reid e epistemologia contemporânea**. Veritas, v. 55, n. 2, maio/ago. 2010, p. 5-17.

PICH, Roberto Hofmeister; MÜLLER, Felipe de Matos. **Apresentação e uma nota sobre Alvin C. Plantinga**. In.: *Veritas*, v. 50, n.2, 2011, p.5 – 17.

PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **O Iluminismo Escocês**. São Paulo: Alameda, 2007 .

PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas. **Faith and Rationality – reason and belief in God**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1983.

PLANTINGA, Alvin. **Positive epistemic status and proper function**. In.: *Philosophical Perspectives*, v. 2, Epistemology, 1988, p.1-50.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant and accidentally true belief**. In.: **Analysis**, n. 57, v. 2, 1997, p. 140-145.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant: the current debate**. Oxford, NY: Oxford University Press, 1993a, 228p.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant and Proper Function**. Oxford, NY: Oxford University Press, 1993b, 243p.

PLANTINGA, Alvin. **Crença Cristã Avalizada**. São Paulo: Vida Nova, 2018, 508p.

PLANTINGA, Alvin. **Where the conflict really lies** – Science, religion, and naturalismo. Oxford, NY: Oxford University Press, 2011.

PLATÃO. **Teeteto**. 3ed. Prefácio e Introdução por José Trindade dos Santos. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

POJMAN, Louis P.(org) **Theory of Knowledge** – Classical and Contemporary reading. 3ed. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2003.

POLLOCK, John L.; CRUZ, Joseph. **Contemporary Theories of Knowledge**. 2nd. Lanhan, MD: Rowman and Littlefield, 1987.

REID, Thomas. **Investigações sobre a mente humana Segundo os princípios do senso comum**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2013, 220p.

REID, Thomas. **Essays on the intellectual powers of man**. 2vol. Dublin: L. White, 1785.

REID, Thomas. **Essays on the active power of man**. The Edinburgh Edition of Thomas Reid (Eds). Knud Haakonssen; James A. Harris. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. In: COLEÇÃO OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

SCHMITT, Frederick. **Epistemologia Social**. In: GREGO, John; SOSA, Ernest(org). **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 547 – 592.

SENNET, James F. “**Who ara you going to believe – me or your own eyes**”: the place of Testimony in Knowledge acquisition. In: LEHRER, Keith *et al.* (eds). **Knowledge, Teaching and Wisdom**. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 177 – 185.

SILVA, Ronaldo Miguel da. **Epistemologia do Testemunho**: o testemunho como fonte de justificação. In: PROBLEMATA, v.5, n.2, 2014, p. 221-251.

SOSA, Ernest. **Knowledge: Instrumental and Testimonial**. In: LACKEY, Jennifer; SOSA, Ernest (ed). **The epistemology of testimony**. Oxford, NY: Oxford University Press, 2006, p. 116–123.

SORENSEN, Roy. **Bald-faced lies!** Lying without the intent to deceive. In.: **Pacific Philosophical Quartely**, n.88, 2007, p. 251 – 264.

SWINBURNE, Richard. **The concept of miracle**. London: Palgrave Macmillan, 1970.

TODD, D.D. **Reid Redivivus?** *In.*: **Texas Studies in Literature and Language**, vol. 14, n.2, 1872, p. 303 – 312.

TSOHATIZIDIS, Savas L. (org.). **A filosofia da linguagem de John Searle: força, significação e mente**. São Paulo: Editora Unesp, 2012, 343p.

UCHÔA, Bruno Henrique. **Sobre garantia e accidentalidade das crenças na epistemologia de Alvin Plantinga**. João Pessoa, PB: UFPB, 2011.[Dissertação. Não publicada].

VAN CLEVE, James. **Reid's Theory of Perception**. In: CUNEO, Terence; VAN WOUDEBERG, René (Eds). **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. New York: Cambridge University Press, 2004.

VAN CLEVE, James. **Problems from Reid**. New York, NY: Oxford University Press, 2015.

VANHOOZER, Kevin. **Há um significado neste texto?** São Paulo: Editora Vida, 2005.

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

WOLTERSTORFF, Nicholas. **Reformed Epistemology**. In: PHILLIPS, D.Z; TESSIN, Timothy(ed). **Philosophy of Religion in the 21st Century**. New York: Palgrave, 2001, p.39 – 92.

ZAGZEBSKI, Linda. **O que é conhecimento?** In: GRECO, John; SOSA, Ernest (org). **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.