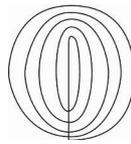


# CONHECIMENTO *A PRIORI*

EDIÇÃO DE 2014 do

## COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2012-2015 FCT Project PTDC/FIL-FIL/121209/2010



Editado por  
João Branquinho e Ricardo Santos

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica  
Copyright © 2014 do editor  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

*Conhecimento a priori*  
Copyright © 2014 do autor  
Célia Teixeira

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0010>

Todos os direitos reservados

**Resumo**

O objectivo deste artigo consiste em introduzir a noção de conhecimento *a priori* e os problemas que a envolvem. Começa-se por caracterizar o conhecimento *a priori* e aquilo que o distingue do conhecimento *a posteriori* para de seguida avaliar-se as dificuldades que uma compreensão adequada da noção de *independência da experiência* enfrenta. A noção de *a priori* é distinguida da de necessidade, à qual, tradicionalmente, tem sido associada. Por fim, o problema do *a priori* é formulado e as principais teorias que a ele respondem brevemente discutidas.

**Palavras-chave**

*A priori, a posteriori, conhecimento, justificação, experiência.*

**Abstract**

The aim of this paper is to introduce the notion of *a priori* knowledge and the problems surrounding it. I briefly characterize *a priori* knowledge and what distinguishes it from *a posteriori* knowledge. I review some of the difficulties in understanding the notion of *independence of experience*. The notion of the *a priori* is distinguished from that of necessity, with which it has been traditionally associated. Finally, the problem of the *a priori* is formulated and the main theories that address it briefly reviewed.

**Keywords**

*A priori, a posteriori, knowledge, justification, experience.*

# Conhecimento *a priori*

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0010>

A discussão contemporânea em torno da noção de conhecimento *a priori* deve-se, em grande parte, a Immanuel Kant e à forma como ele a introduziu na *Crítica da Razão Pura*. Apesar da distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* já se encontrar, de algum modo, presente nas obras de vários filósofos anteriores a Kant, foi ele quem pela primeira vez a formulou de forma explícita. O objectivo deste artigo consiste em introduzir a noção de conhecimento *a priori* e os problemas que a envolvem.

O artigo encontra-se organizado do seguinte modo. Na secção 1, introduz-se a noção de conhecimento *a priori* e aquilo que a distingue da de conhecimento *a posteriori*. Iremos também ver como aplicar a distinção *a priori/a posteriori* a proposições e argumentos. Na secção 2, iremos ver em que medida é o conhecimento *a priori independente* da experiência e quais os papéis que a experiência pode desempenhar na sua aquisição, assim como algumas das dificuldades que isto levanta. Na secção 3, iremos ver como entender a noção de *experiência*, e os problemas que uma caracterização de *experiência* enfrenta. Na secção 4, distingue-se a noção de *a priori* da noção de *necessidade*, à qual, tradicionalmente, tem estado associada. Finalmente, na secção 5, o problema do *a priori* é formulado e as principais teorias que a ele respondem brevemente discutidas.

## 1 A distinção *a priori* / *a posteriori*

Nesta secção iremos ver em que consiste o conhecimento *a priori* e aquilo que o distingue do conhecimento *a posteriori*.<sup>1</sup>

Entre as coisas que sabemos acerca do mundo (cepticismo à parte), contam-se as seguintes proposições:

1. A neve é fria.
2. O céu é azul.

<sup>1</sup> Para efeitos meramente expositivos, suponho que existe conhecimento *a priori* e que este é distinto do *a posteriori*.

3. Dois mais dois são quatro.

4. Se um objecto  $x$  é maior do que um objecto  $y$ , e  $y$  é maior do que  $z$ , então  $x$  é maior do que  $z$ .

Existe uma diferença intuitiva entre o modo como conhecemos as duas primeiras proposições e o modo como conhecemos as duas últimas. Para sabermos directamente que a neve é fria e que o céu é azul temos de tocar na neve e de olhar para o céu. Ou seja, é preciso algum tipo de contacto perceptivo com o mundo para sabermos que a neve é fria e que o céu é azul. Contudo, no caso das proposições 3 e 4 não precisamos, intuitivamente, de olhar para o mundo para sabermos que são verdadeiras. Este é o tipo de conhecimento que podemos, intuitivamente, adquirir independentemente da experiência e através do pensamento apenas. Não precisamos, por exemplo, de medir os objectos que encontramos para saber que se um objecto é maior do que outro, e que se esse outro é maior do que um terceiro objecto, então o primeiro objecto é maior do que o terceiro – basta pensar para ver que isto é verdade. O mesmo se passa em relação à proposição expressa em 3. Não precisamos de contar objectos para saber que dois mais dois são quatro; basta considerar a proposição em causa para, de algum modo, vermos que é verdadeira. A distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* pretende captar esta diferença intuitiva entre dois modos distintos de conhecer: através da experiência ou independentemente da experiência e pelo pensamento apenas.

Para que uma crença seja conhecimento, tem de ter um certo tipo de suporte racional ou epistémico, isto é, tem de estar epistemicamente justificada. Por exemplo, uma crença formada com base num mero palpite não se encontra epistemicamente justificada. Contudo, uma crença formada com base, por exemplo, na percepção de algo pode ser conhecimento (desde que o agente não tenha razões para duvidar das suas capacidades perceptivas nem da normalidade das condições ambientais em que se encontra). Neste sentido, diz-se que a justificação epistémica é necessária (apesar de não suficiente) para o conhecimento.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Sobre as várias condições tradicionalmente encaradas como necessárias para o conhecimento, veja-se a entrada CONHECIMENTO deste compêndio.

Uma crença que se encontra justificada com base na experiência, encontra-se justificada *a posteriori*; uma crença que se encontra justificada de forma independente da experiência e pelo pensamento apenas, encontra-se justificada *a priori*. O conhecimento *a priori* pode assim ser visto como conhecimento apoiado na justificação *a priori*; e o conhecimento *a posteriori* como conhecimento apoiado na justificação *a posteriori*.

A distinção entre *a priori* e *a posteriori* deve assim ser entendida como uma distinção epistémica entre dois modos, putativamente, distintos de conhecer (ou entre dois tipos de justificação epistémica).<sup>3</sup> Apesar disto, pode-se, derivadamente, falar de proposições *a priori* e proposições *a posteriori*: (i) uma proposição é *a priori* se, e só se, *pode* ser conhecida *a priori* por criaturas como nós; (ii) uma proposição é *a posteriori* se, e só se, *só pode* ser conhecida *a posteriori* por criaturas como nós.

Um aspecto importante desta caracterização de proposição *a priori*, para o qual Kripke (1980) notoriamente chamou a atenção, é a modalidade nesta envolvida – i.e., a ocorrência da palavra ‘pode’.<sup>4</sup> O ‘pode’ permite-nos distinguir entre uma proposição que é conhecida *a posteriori* por um agente, mas que podia ter sido conhecida *a priori*. Por exemplo, acabei de descobrir *a posteriori*, usando o meu computador, que  $125 \times 32 = 4000$ . Mas se em vez de ter usado o computador tivesse feito os cálculos mentalmente, poderia ter adquirido um conhecimento *a priori* desta proposição. Ou seja, esta é uma proposição *a priori* porque *pode* ser conhecida *a priori* (por agentes cognitivos como nós), apesar de eu a ter conhecido de forma empírica.

São vários os exemplos de proposições que são conhecíveis *a priori* por agente cognitivos com capacidades semelhantes às nossas que

---

<sup>3</sup> Muitos epistemólogos contemporâneos tomam a distinção como sendo primariamente entre modos distintos de conhecer, mas há também quem a caracterize como sendo primariamente entre tipos de justificação. Veja-se Williamson (2000 e 2013) para um exemplo de um filósofo que trata a distinção como sendo primariamente entre modos de conhecer, e Bonjour (1998) como um exemplo de um filósofo que a trata primariamente como uma distinção entre tipos de justificação. Para os nossos propósitos o que importa realçar é que a distinção é uma distinção epistémica, seja ela primariamente uma distinção entre tipos de justificação ou modos de conhecer.

<sup>4</sup> Kripke 1980: 34-35.

podemos conhecer *a posteriori*, por exemplo, através do uso de um computador, da leitura de um livro, perguntando a alguém, ou por outra forma empírica de conhecer. Contudo, não parece possível que agentes cognitivos com capacidades semelhantes às nossas possam vir a conhecer *a priori* que a relva é verde, ou que a neve é branca. Por mais que pensemos acerca da relva e da sua verdura, ou acerca da neve e da sua brancura, parece simplesmente impossível vir a saber que a relva é verde ou que a neve é branca sem olhar para o mundo, sem recorrer à experiência. Estas proposições são exemplos paradigmáticos de proposições *a posteriori*, proposições que *só podem* ser conhecidas através da experiência por criaturas com capacidades semelhantes às nossas.

Outro aspecto importante da caracterização de proposição e conhecimento *a priori*, para o qual Kripke (1980) também chamou à atenção, é a qualificação de *criaturas como nós*. É possível que certas proposições que *só podem* ser conhecidas *a posteriori* por criaturas com capacidades cognitivas semelhantes às nossas, possam ser conhecidas *a priori* por criaturas com capacidades cognitivas completamente diferentes das nossas. Por exemplo, se Deus existir, terá capacidades muito diferentes das nossas e, porventura, um conhecimento *a priori* de todas as proposições. Contudo, para criaturas com capacidades cognitivas como as nossas, apenas algumas proposições poderão ser conhecidas *a priori*.

As noções de *a priori* e de *a posteriori* podem também ser usadas na classificação de argumentos. Deste modo, diz-se que um argumento é *a priori se, e só se*, todas as suas premissas são conhecíveis *a priori*; diz-se que um argumento é *a posteriori se, e só se*, pelo menos uma das suas premissas *só pode* ser conhecida *a posteriori*.

## 2 O papel da experiência

Como vimos, diz-se que uma proposição é conhecida *a priori* por um agente quando esse agente a conhece de forma independente da experiência. Mas em que sentido pode uma proposição ser conhecida de forma independente da experiência? Nesta secção iremos ver em que medida o conhecimento *a priori* é independente da experiência. Iremos também ver algumas das dificuldades que o papel da experiência levanta para a nossa compreensão do conhecimento *a priori*.

Em primeiro lugar, é importante não confundir o modo como conhecemos uma certa proposição do modo como adquirimos os conceitos necessários para a sua compreensão. Mais precisamente, a experiência empírica pode ser necessária à aquisição dos conceitos relevantes para apreender uma determinada proposição sem, no entanto, ser necessária para nos justificar a acreditar na verdade dessa proposição.

Por exemplo, para sabermos que nenhum objecto pode ser completamente verde e vermelho ao mesmo tempo não precisamos de olhar para os objectos vermelhos e para os objectos verdes. Basta pensarmos um pouco para percebermos que nenhum objecto pode ser completamente verde e vermelho ao mesmo tempo. Contudo, foi através da experiência que adquirimos o conceito de *vermelho* e o conceito de *verde*. Precisamos da experiência para adquirir os conceitos de *vermelho* e de *verde*, sem os quais não poderíamos apreender a proposição em causa, mas não precisamos da experiência para saber (ou para estarmos justificados a acreditar) que nenhum objecto pode ser completamente verde e vermelho ao mesmo tempo. É verdade que temos de possuir os conceitos relevantes para podermos saber tal coisa. É também verdade que para adquirir esses conceitos temos de recorrer à experiência. Contudo, uma coisa é adquirir os conceitos de *vermelho* e de *verde* e outra coisa o que nos justifica a acreditar na proposição em causa. Só no primeiro caso precisamos de informação empírica. Assim que estamos na posse destes conceitos podemos usá-los para formar novos pensamentos. Para sabermos que alguns desses pensamentos são verdadeiros não precisamos de recorrer à experiência, basta pensar.

Para ilustrar melhor esta ideia, imagine-se que acabámos de adquirir o conceito de *verde* e o conceito de *elefante*. Na posse destes conceitos podemos ponderar se há elefantes verdes. Mas isso é algo que só poderemos vir a saber recorrendo à experiência, olhando para os elefantes para ver se algum é verde. Ou seja, a mera reflexão sobre a proposição de que há elefantes verdes não nos permite descobrir se isto é verdade – para tal precisamos de olhar para o mundo. Contudo, se após a aquisição dos conceitos de *verde* e *vermelho* ponderarmos se nenhum objecto pode ser completamente verde e vermelho ao mesmo tempo, podemos ver, reflectindo apenas sobre a proposição em causa, que isto é verdade.

A experiência pode assim ter dois papéis na aquisição de conhecimento proposicional: (i) um papel *facilitador* ou *auxiliador* e (ii) um papel *justificador*. A experiência tem um papel facilitador ou auxiliador quando nos permite considerar certos pensamentos, por exemplo, ao fornecer-nos os conceitos necessários para apreendermos um pensamento como o pensamento de que todos os objectos vermelhos são coloridos. A experiência tem um papel justificador quando faz parte do que nos justifica a acreditar na verdade de uma determinada proposição, como, por exemplo, quando acreditarmos que uma parede é vermelha ao olhar para uma parede vermelha. A experiência *pode* ter um papel *facilitador* ou *auxiliador* na aquisição de conhecimento *a priori*, o que *não* pode ter é um papel *justificador*.

Apesar da distinção entre o papel facilitador ou auxiliador da experiência e o papel justificador da experiência ser bastante pacífico, nem sempre é inteiramente claro qual dos dois papéis a experiência desempenha. Por exemplo, Chisholm (1977) defendeu que o conhecimento que adquirimos por meio de uma prova ou demonstração matemática é empírico porque ao usarmos a memória na aquisição de conhecimento por meio de uma demonstração recorremos ao papel justificador da experiência.

O argumento de Chisholm (1977) é, sucintamente, o seguinte. A justificação ou razões que temos para acreditar na conclusão de uma prova depende de nos lembrarmos de cada um dos passos dessa prova. Se não nos lembrarmos correctamente de cada passo da prova matemática, as razões que temos para acreditar na sua conclusão serão outras. Dado que a justificação que temos para acreditar na conclusão da nossa prova depende do bom funcionamento da nossa memória, a memória tem, defende Chisholm, um papel justificador na aquisição de conhecimento através de uma demonstração ou prova matemática. Uma vez que a memória é, defende, uma fonte empírica de justificação, Chisholm concluiu que o conhecimento por demonstração, ao depender da memória, depende da experiência no sentido justificador, e como tal não pode ser *a priori*.<sup>5</sup>

Este argumento foi bastante influente, mas temos agora boas razões para o rejeitar, nomeadamente, as razões aduzidas num importante artigo de Burge (1993). Apesar do importante papel da me-

<sup>5</sup> Chisholm 1977: 124.

mória na aquisição de conhecimento por demonstração, a memória apenas *preserva* a informação adquirida, não nos oferecendo razões adicionais para apoiar a conclusão da nossa demonstração. Como diz Burge, “a memória nem é uma faculdade intrinsecamente empírica nem é uma faculdade intrinsecamente racional” (1993: 463). Esta apenas preserva a informação adquirida, mesmo que de forma falível, não adicionando nada de novo. Uma vez que usamos unicamente as nossas capacidades racionais para passar de um passo para outro no decorrer de uma demonstração, a memória limita-se a preservar essa informação adquirida pela razão e de forma independente da experiência. Neste sentido, a memória desempenha um papel facilitador na aquisição de conhecimento por demonstração, e não um papel justificador.<sup>6</sup>

Ainda relativamente ao papel da experiência na aquisição de conhecimento e justificação *a priori*, alguns filósofos defendem que se a experiência pudesse derrotar uma crença adquirida *a priori*, então teria um papel mais forte do que meramente facilitador na aquisição de crenças *a priori*. Por exemplo, Kitcher (1984) defendeu que as crenças *a priori* não podem ser derrotadas pela experiência para serem verdadeiramente independentes da experiência.<sup>7</sup> Isto porque, argumenta, se pudéssemos adquirir razões empíricas para rejeitar uma determinada crença seria porque certos aspectos da experiência seriam relevantes para a justificação dessa crença, e logo a crença não seria independente da experiência.

Kitcher argumenta que “para gerar conhecimento de forma independente da experiência, os processos que conferem justificação *a priori* têm de produzir crenças justificadas em situações contrafactuais onde as experiências são diferentes.” (1984: 24). A ideia principal por detrás desta afirmação é bastante simples. Uma crença *a priori* é uma crença justificada por um processo que é, apropriadamente, independente da experiência do agente. Os processos *a priori* têm a propriedade de justificar crenças sem relacionarem os agentes com qualquer característica particular do mundo – ou, para usar

<sup>6</sup> O mesmo se pode dizer do uso da percepção na aquisição de conhecimento por meio de uma demonstração.

<sup>7</sup> Veja-se também Putnam 1976 para uma caracterização do *a priori* de acordo com a qual as crenças justificadas *a priori* são imunes a qualquer tipo de refutação.

uma metáfora, os processos *a priori* justificam as crenças sem que os agentes tenham de olhar para o mundo. Deste modo, parece que desde que um agente tenha tido as experiências necessárias à aquisição dos conceitos relevantes, se o agente veio a adquirir a crença de que *p* através de um processo *a priori*, então temos boas razões para achar que o agente poderia adquirir a crença de que *p* noutras situações contrafactuais. Por outras palavras, se um agente acredita que *p a priori*, então esse mesmo agente pode vir a acreditar que *p* de forma independente de qualquer característica particular do mundo actual. Assim sendo, parece que nenhuma experiência que o agente possa vir a ter pode derrotar uma crença produzida e justificada por um processo *a priori*.

Apesar do apelo intuitivo do argumento de Kitcher, este tem sido largamente criticado.<sup>8</sup> Se distinguirmos o processo através do qual um agente adquire e apoia uma determinada crença do processo através do qual um agente rejeita uma determinada crença, parece claro que um agente pode acreditar que *p* através de um processo *a priori* e mais tarde rejeitar *p* através de um processo empírico ou experiencial. Uma crença é *a priori* apenas na medida em que é gerada e justificada por um processo *a priori*, independentemente de esta vir ou não a ser empiricamente refutada. Por exemplo, imagine-se que passei a acreditar num teorema matemático *T* depois de fazer uma demonstração deste. O processo de demonstração matemática é, putativamente, um processo *a priori* de justificação de crenças. Agora imagine-se que encontro um matemático, ou seja, alguém mais qualificado do que eu em matemática e de quem não tenho razões para suspeitar, que me diz que *T* é falso. Este encontro com o matemático dá-me boas razões empíricas para rejeitar *T*. Ora, o facto de eu ter passado a rejeitar *T* por razões empíricas não altera o facto de a minha crença inicial em *T* ter sido adquirida e justificada *a priori*.

Os processos *a priori* de justificação e aquisição de conhecimento podem estar disponíveis para gerar e justificar crenças em todas as situações contrafactuais relevantes, e se activados por um agente, podem justificar uma determinada crença. Se as crenças justificadas através destes processos são ou não imunes à refutação empírica é lateral à noção de conhecimento (e justificação) *a priori*. Para que uma

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, Casullo 1988 e Summerfield 1991.

crença seja *a priori* basta que esta tenha sido gerada e justificada por um processo independente da experiência. Daqui não se segue que a experiência não possa derrotar ou refutar essa crença, ou a justificação que temos para a aceitar.

Finalmente, a noção de independência da experiência tem também surgido ligada à ideia de *infalibilidade*. Por exemplo, muitos racionalistas clássicos (e.g. Descartes) defenderam que se estamos justificados a acreditar em algo pelo puro pensamento apenas, então não podemos estar enganados. Por sua vez, Kitcher defendeu que a putativa infalibilidade do *a priori* deriva da noção de independência da experiência, afirmando que “se uma pessoa está autorizada a ignorar informação empírica acerca do tipo de mundo em que vive, tem de ser porque tem ao seu dispor um método de gerar crenças que garante a *verdade* da crença.” (1984: 29-30). Contudo, não é de todo claro por que é que um método que gere crenças justificadas de forma independente de qualquer informação empírica acerca do mundo em que nos encontramos tenha de gerar crenças verdadeiras. Assumir que a justificação *a priori*, por ser independente da experiência, tem de ser infalível, é assumir que a justificação *a priori* difere radicalmente em força da justificação *a posteriori*. Mas porquê assumir isto? Como argumenta Casullo (2003), a plausibilidade desta afirmação depende da plausibilidade do argumento a seu favor, caso contrário a afirmação terá de ser rejeitada como tratando-se de uma afirmação *ad hoc*.

Apesar da sua importância histórica, temos boas razões para achar que a noção de independência da experiência não implica qualquer tipo de infalibilidade, e que, portanto, a infalibilidade não faz parte da natureza do conhecimento (e justificação) *a priori*. Se somos falíveis em todos os aspectos da cognição humana, porquê assumir a infalibilidade dos nossos processos de justificação *a priori*? Se fossemos infalíveis em questões não-empíricas, não poderíamos adquirir crenças falsas *a priori*. Contudo, temos boas razões para achar que algumas das nossas crenças justificadas *a priori* são, de facto, falsas. Por exemplo, em ética, temos teorias utilitaristas, teorias deontológicas, éticas das virtudes, etc. Todas estas teorias estão, plausivelmente, justificadas *a priori*, contudo, não podem ser todas verdadeiras. Em matemática, teríamos também que excluir ou a possibilidade de adquirir crenças falsas matemáticas, ou a ideia de que as crenças falsas

matemáticas possam estar justificadas *a priori*. Nenhuma destas opções é plausível.

Podemos assim concluir que a experiência pode ter um papel auxiliar ou facilitador na aquisição de conhecimento *a priori*, só não pode ter um papel justificador para que uma crença seja verdadeiramente independente da experiência. A noção de independência da experiência também não implica que as crenças assim adquiridas não possam ser refutadas pela experiência, nem que os processos de aquisição de conhecimento *a priori* tenham de ser infalíveis.

### 3 O tipo de experiência

Mesmo que tenhamos uma boa compreensão da noção de *independência* da experiência e do que esta implica, precisamos ainda de clarificar a noção de *experiência* para melhor compreendermos em que consiste o conhecimento *a priori*. Em particular, precisamos clarificar qual o tipo de experiência (se algum) nos estamos a referir quando dizemos que o conhecimento *a priori* é independente da experiência.

Numa caracterização mais estrita, ‘experiência’ significa experiência perceptiva do mundo exterior, excluindo a percepção dos estados internos ao sujeito que conhece. Numa caracterização mais lata, ‘experiência’ significa qualquer tipo de experiência, quer o seu objecto seja exterior ou interior ao sujeito. De acordo com a primeira caracterização, a proposição de que me doem as costas conta como conhecível *a priori*. De acordo com a segunda caracterização, a proposição de que me doem as costas conta como conhecível apenas *a posteriori*. Contudo, se devemos classificar uma tal proposição como *a priori* ou como *a posteriori* não deve ser decidido por estipulação. Se a distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* for epistemicamente significativa, isto é, se há uma verdadeira distinção entre dois modos distintos de conhecer, temos de encontrar uma forma minimamente satisfatória de compreender a noção de experiência.

Há pelo menos um aspecto consensual no que diz respeito à experiência: o conhecimento adquirido através da percepção sensorial deriva da experiência. Mas o que dizer do nosso conhecimento introspectivo? Por exemplo, o que dizer do conhecimento de que nos doem as costas quando estas doem? Neste caso, parece que sem um

certo tipo de experiência interna, sem um certo tipo de experiência dos nossos estados mentais, não poderíamos vir a saber que nos doem as costas. É verdade que não recorremos à experiência sensorial para acedermos aos nossos próprios estados mentais, mas parece que em casos como no das dores de costas recorremos a um certo tipo de experiência interna que tem mais em comum com a experiência sensorial do que com os casos paradigmáticos de aquisição de conhecimento *a priori*. Entendida desta forma, ‘experiência’ refere não apenas a experiência sensorial, como a experiência introspectiva. Será que podemos com isto identificar a propriedade comum a ambos estes dois tipos de experiência?

Ao olharmos para os casos simples de conhecimento perceptivo e introspectivo podemos constatar que tal conhecimento é causado por aquilo que é conhecido. Por exemplo, sei que está um computador à minha frente porque vejo um computador à minha frente, e esse computador causa em mim a crença de que está um computador à minha frente. Sei que me doem as costas porque as minhas costas causam a minha crença de que as minhas costas doem. Assim, poderíamos defender, o que faz com que uma fonte de justificação dependa da experiência é o facto de ligar causalmente o agente cognitivo com o objecto ou facto conhecido. Isto difere claramente dos casos paradigmáticos de conhecimento *a priori*, como quando sabemos que dois mais dois são quatro, em que não há qualquer ligação causal entre o sujeito que conhece e o objecto ou facto conhecido.

Esta teoria causal simples tem, contudo, problemas claros. Em particular, não parece acomodar formas indirectas de aquisição de conhecimento através da experiência. Por exemplo, imagine-se que bato à porta da casa do meu vizinho e ele não atende. Com esta informação formo a crença justificada de que o meu vizinho não está em casa. Esta crença depende claramente da experiência. Contudo, a minha crença não foi causada pelo meu vizinho, mas sim pela falta de actividade à sua porta. Assim, de acordo com esta teoria causal simples, a minha crença teria de ser classificada como independente da experiência e logo como estando justificada *a priori*, o que não é correcto.

Bonjour (1998) propõe outro tipo de caracterização causal que parece acomodar estes casos indirectos de conhecimento *a posteriori*. Ele caracteriza a experiência de forma a incluir todos aqueles

processos de justificação de crenças que oferecem “(a) uma resposta causalmente condicionada a características particulares contingentes do mundo e (b) que geram estados doxásticos que têm como seu conteúdo informações putativas acerca de tais características contingentes, particulares do mundo actual em oposição a outros mundos possíveis.” (1998: 8). Assim, de acordo com Bonjour, um processo de justificação de crenças baseia-se na experiência se, e só se, satisfaz as condições (a) e (b). Um processo é independente da experiência, ou *a priori*, se e só se, falha em satisfazer condição (a) ou (b). A condição (a) é uma condição causal sobre o modo como uma certa crença é gerada. A condição (b) é uma condição acerca do conteúdo das crenças adquiridas.

Para que a caracterização de experiência de Bonjour possa dar conta dos casos de conhecimento indirecto *a posteriori*, o conteúdo das nossas crenças tem de poder não ser acerca daquelas “características particulares contingentes do mundo” que as geraram – por exemplo, no caso supra a minha crença não é acerca da falta de actividade à porta do meu vizinho. Contudo, se o conteúdo das nossas crenças não tiver de ser acerca das características particulares contingentes do mundo que as geraram, então a condição causal (a) pode ser satisfeita por vários tipos de processos, tornando-a de pouca utilidade na caracterização de experiência. Isto porque, mesmo as crenças *a priori* podem ser geradas como uma resposta “causalmente condicionada a características particulares contingentes do mundo”. Por exemplo, alguém pode passar a acreditar num teorema matemático após ler a demonstração desse teorema num livro. Através dessa leitura, a pessoa em causa pode reflectir e compreender a demonstração de forma a obter uma crença justificada *a priori*. Contudo, num certo sentido, a sua crença foi gerada como “uma resposta causalmente condicionada a características particulares contingentes do mundo”, e não é claro que Bonjour possa excluir este tipo de exemplos de satisfazerem a condição causal (a). Note-se que isto não é um contra-exemplo à caracterização de experiência, pois esta crença, mesmo que satisfaça a condição (a), não satisfaz a condição (b). O problema é que parece que a condição (a), para acomodar casos de conhecimento indirecto, tem de ser lida de forma demasiado lata para ser útil na elucidação da noção de experiência, recaindo sobre a condição (b) o trabalho de

distinguir processos que se baseiam na experiência de processos que não se baseiam na experiência.

A condição (b), por sua vez, é inadequada para elucidar a noção de experiência. Isto porque, segundo a condição (b) os processos que se baseiam na experiência são aqueles que geram estados doxásticos com conteúdos contingentes – i.e., crenças com conteúdos contingentes. Contudo, além de parecer claramente inadequado apelar para o conteúdo daquilo que é conhecido para caracterizar a noção de experiência, temos boas razões para defender que algumas verdades *a posteriori* são necessárias e que algumas verdades *a priori* são contingentes. (Mais sobre isto na próxima secção).

Para ilustrar este último problema, imagine-se que formo a crença de que a água é  $H_2O$  ao ler essa informação num livro de química. A minha crença de que a água é  $H_2O$  é uma “resposta causalmente condicionada a características particulares, contingentes do mundo”, nomeadamente, a leitura do livro. Contudo, esta crença não tem “como seu conteúdo informações putativas acerca de características contingentes, particulares do mundo actual em oposição a outros mundos possíveis”, pois, putativamente, a água é necessariamente  $H_2O$ .<sup>9</sup> Assim, a condição (b) não é satisfeita. Logo, de acordo com a caracterização de experiência de Bonjour, a minha crença de que a água é  $H_2O$  não se baseia na experiência, e logo é *a priori*, o que está errado.

Mesmo que encontrássemos uma leitura mais adequada de (a), a condição (b) é claramente desadequada para caracterizar a experiência. O objectivo era encontrar uma forma de definir ou elucidar a noção de experiência de forma a distinguir processos que dependem da experiência de processos que não dependem da experiência. Ao apelar para a condição (b) para fazer esse trabalho é-nos dada apenas uma caracterização daquilo que não pode ser conhecido através da experiência: verdades necessárias. Contudo, além desta condição não servir para elucidar a noção de experiência, sem uma explicação independente da razão porque não podemos conhecer verdades necessárias através da experiência, esta deve ser rejeitada.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> A este respeito, as referências clássicas são Kripke 1980 e Putnam 1975.

<sup>10</sup> A caracterização de Bonjour (1998) tem outros problemas, nomeadamente, também exclui a possibilidade de podermos vir a conhecer verdades necessárias

Mais recentemente, Casullo (2003) defendeu que ‘experiência’ deve ser vista como um termo para tipos naturais com um comportamento semântico semelhante a termos como ‘água’ e ‘ouro’. Segundo a sua proposta, devemos tomar o conhecimento perceptivo associado aos nossos cinco sentidos como paradigmas através dos quais se pode identificar a natureza subjacente à noção de experiência. Casullo argumenta que podemos identificar as “características superficiais” dos processos cognitivos que dependem da experiência, características como o facto de “fornecerem informações sobre o mundo actual, envolverem uma relação causal com objectos físicos, e, talvez, terem uma fenomenologia particular” (2003: 159), mas essas características não são nem necessárias nem suficientes para que um processo de justificação de crenças conte como dependendo da experiência. Compete à ciência cognitiva, argumenta, determinar a natureza última da experiência.

O problema com esta proposta, apesar de interessante, é que não é de todo claro em que medida é o termo ‘experiência’ um termo para tipos naturais. Para que algo seja um tipo natural tem de ser uma categoria acerca da qual podemos fazer descobertas científicas. Mas a que tipo de categoria natural poderá a experiência pertencer? Casullo (2003) não avança uma resposta nesse sentido, e não é claro que o possa fazer. Numa crítica a esta proposta, Jeshion (2011) faz notar que termos para tipos naturais têm um uso específico na linguagem, sendo usados para falar de tipos naturais de uma forma semelhante à forma como usamos nomes e demonstrativos para falar de indivíduos. Contudo, ‘experiência’ parece não ter um tal uso.

Finalmente, mesmo que ‘experiência’ seja um termo para tipos naturais, não é claro que aquilo que a ciência nos possa dizer acerca da experiência seja relevante em contextos epistémicos, os quais são fundamentalmente normativos. Assim como a ciência dificilmente nos poderá ajudar a elucidar termos morais como o de ‘bem’ e de ‘mal’, também não é claro que nos possa ajudar a compreender termos epistémicos como de ‘justificação’ e ‘conhecimento’. Isto não significa que a ciência cognitiva não possa vir a ser útil para a epistemologia, pois parece claro que sim. Contudo, não é claro que a

---

conhecíveis *a priori* através da experiência, algo que ele próprio aceita.

ciência possa ter a última palavra no que diz respeito a questões normativas e mais gerais como é o caso das questões epistemológicas.

As dificuldades em caracterizar a noção de experiência e em que medida é o conhecimento *a priori* independente da experiência, podem indicar problemas com a própria distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori*. Por exemplo, num artigo recente, Williamson (2013) argumenta nesse sentido, defendendo que a distinção é meramente superficial.<sup>11</sup> Contudo, estas dificuldades podem ainda vir a ser superadas, e pouco trabalho tem sido feito nesse sentido.

Como vimos, o conhecimento *a priori* é sobretudo caracterizado como conhecimento adquirido de forma independente da experiência. Esta caracterização é, contudo, meramente negativa. Tradicionalmente, o conhecimento *a priori* também tem sido caracterizado como contendo um elemento negativo e um positivo: um agente cognitivo *S* sabe que *p a priori*, se, e só se, *S* sabe que *p* (i) independentemente da experiência e (ii) pelo pensamento apenas.<sup>12</sup> Talvez o elemento positivo possa desempenhar um papel maior do que aquele que tem desempenhado até agora na elucidação da noção de *experiência*.

#### 4 Necessidade e contingência

A noção de *a priori* e a noção de *necessidade* têm surgido associadas durante uma boa parte da história da filosofia. Por exemplo, Leibniz afirmou que “as verdades da razão” são necessárias e os seus opostos impossíveis, Hume afirmou que as “relações de ideias” exprimem (num certo sentido) verdades necessárias; Kant tomou a necessidade (juntamente com a universalidade) como uma condição do *a priori*; e os positivistas lógicos tomavam ambas as noções como equivalentes. Contudo, apesar desta longa e importante tradição é difícil encontrar uma defesa explícita desta relação entre a noção de *a priori* e a de *necessidade*. Isto pode, em parte, ser explicado pelo facto de mui-

<sup>11</sup> Por razões de espaço, não iremos aqui discutir os argumentos de Williamson (2013). O objectivo é somente sublinhar a importância de clarificar a noção de *experiência* na defesa do conhecimento *a priori*.

<sup>12</sup> Bonjour (1998: 7) distingue claramente estes dois elementos.

tos destes filósofos tomarem a relação como óbvia. E, de facto, só no século XX é que esta foi disputada, nomeadamente, por Kripke (1980).

Nesta secção iremos discutir brevemente a tese que exprime esta ligação entre ambas as noções, a qual pode ser formulada do seguinte modo: Uma verdade é *a priori* se, e só se, é necessária. Primeiro, contudo, é importante notar que desta tese não se segue que a noção de *a priori* seja sinónima da de *necessidade*. Como vimos, a distinção entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori* é uma distinção epistémica entre modos de conhecer (ou tipos de justificação). Já a distinção entre necessidade (aquilo que tem de ser o caso) e contingência (aquilo que pode ou não ser o caso) é uma distinção metafísica entre tipos de verdade. A relação apenas pretende estabelecer uma equivalência extensional no sentido de que todas as verdades conhecíveis *a priori* são necessárias e vice-versa.<sup>13</sup> Como iremos ver, temos vários contra-exemplos a esta tese, e logo boas razões para a rejeitar.

Começemos então pela tese segundo a qual se uma verdade é *a priori*, então é necessária. A motivação para esta é bastante intuitiva. O argumento é basicamente o seguinte: se alguém sabe que *p a priori*, então sabe que *p* independentemente da experiência. Mas se sabe que *p* independentemente da experiência, sem olhar para o mundo, é porque a verdade de *p* é independente de qualquer característica particular do mundo actual. Mas se a verdade de *p* é independente de qualquer característica particular do mundo actual, então *p* é necessária – ou seja, verdadeira em todos os mundos possíveis.<sup>14</sup>

Apesar da plausibilidade inicial deste argumento, temos boas razões para o rejeitar. Para mostrar que se uma verdade é *a priori* então é necessária temos de mostrar que se uma verdade é conhecível de forma independente da experiência então não pode ser acerca de aspectos contingentes do mundo. Mas isto é precisamente o que é assumido na segunda premissa do argumento. Ou seja, o argumento assume precisamente aquilo que era suposto mostrar. Por razões de brevidade, não iremos aqui discutir este argumento. Basta dizer que foram avançados exemplos de proposições contingentes *a priori* para

<sup>13</sup> Isto é algo actualmente tido como óbvio, contudo muitos filósofos antes de Kripke (1980) tendiam a confundir ambas as noções tratando-as como sinónimas.

<sup>14</sup> Veja-se Kripke 1980: 38.

refutar a ideia de que se uma verdade é *a priori* então é necessária e, por arrasto, a solidez do argumento.

Os exemplos originalmente fornecidos por Kripke (1980) de proposições contingentes *a priori* têm sido amplamente disputados, em parte por dependerem de casos de estipulação linguística e por não ser claro em que medida estipulações linguísticas geram conhecimento.<sup>15</sup> Mas vejamos, muito sucintamente, um dos exemplos mais famosos de Kripke, nomeadamente o exemplo do metro padrão de Paris.

Imagine-se que alguém introduz a palavra ‘metro’ estipulando que esta refere o comprimento de uma certa barra *S* (o metro padrão de Paris) que se encontra em Paris. Chamemos a essa pessoa ‘Júlio’. Quando Júlio realiza a estipulação, putativamente, não precisa de qualquer tipo de informação empírica para saber que o comprimento da barra *S* nesse momento era de um metro, dado que foi ele quem introduziu a referência de ‘um metro’ através da descrição ‘O comprimento da barra *S* no tempo *t*’. Logo, a proposição de que a barra *S* tem um metro de comprimento no momento da estipulação é conhecida *a priori* por Júlio. Mas será necessário que a barra *S* tenha um metro de comprimento no momento da estipulação? Não. O termo ‘metro’ foi introduzido como sendo o comprimento da barra *S*, fosse ele qual fosse. Se a barra fosse maior, o termo ‘metro’ referiria uma medida diferente daquilo que refere. E do mesmo modo que Aristóteles se chama ‘Aristóteles’ mas poderia chamar-se outra coisa qualquer, também a palavra ‘metro’ refere o comprimento de um metro, mas poderia referir outro se a barra usada na estipulação tivesse outra medida. Assim, ‘a barra *S* tem um metro de comprimento no tempo *t*’ exprime uma proposição contingente. Pensar que a frase exprime uma proposição necessária é confundir palavras com coisas. Do facto de a palavra ‘metro’ ou ‘Aristóteles’ poder referir algo diferente do que efectivamente refere não se segue que não seja necessário que um metro seja um metro ou que Aristóteles seja Aristóteles. Claro que é necessário que Aristóteles seja Aristóteles, mas é contingente que Aristóteles se chame ‘Aristóteles’. O mesmo acontece no exemplo da estipulação do termo ‘metro’. Logo, ‘a barra *S* tem um metro de

<sup>15</sup> Veja-se a entrada CONTINGENTE A PRIORI deste Compêndio para mais informação.

comprimento em *t*' exprime uma proposição contingente. Uma vez que, alegadamente, Júlio sabe isso *a priori*, este é um caso de uma verdade contingente conhecível *a priori*.

Este tipo de exemplos de contingentes *a priori* têm sido amplamente discutidos, e muitos filósofos rejeitam que estes sejam verdadeiros casos de contingentes *a priori*. Contudo, há outros exemplos de contingentes *a priori* que não dependem de estipulações linguísticas. Para dar um exemplo simples do que pode ser uma verdade contingente *a priori*, tome-se a verdade expressa por 'eu existo'. Se aceitarmos que sabemos a proposição expressa por esta frase *a priori*, então este é um caso simples de uma proposição contingente (pois poderíamos não ter existido) e *a priori*. Contudo, este exemplo também está longe de ser consensual, e há quem dispute que tal conhecimento seja *a priori*. Exemplos mais consensuais de contingentes *a priori*, apesar de mais complexos, são os seguintes: 'Se eu existo, e se estou localizada algures, então estou aqui', 'Se Platão é o autor da República, então Platão é o actual autor da República', etc.<sup>16</sup>

Mesmo que os exemplos de verdades contingentes *a priori* não sejam inteiramente consensuais, os exemplos de verdades necessárias *a posteriori* são-no, o que é suficiente para refutar a tese de que uma verdade é *a priori* se, e só se, é necessária.<sup>17</sup>

Kripke (1980) forneceu uma bateria de exemplos de verdades necessárias *a posteriori* para refutar a tese de que se uma verdade é necessária então é *a priori*. Vejamos um dos exemplos mais simples por ele fornecido.

Uma descoberta astronómica importante foi a de que aquele corpo celeste que aparece de manhã e a que chamamos 'Estrela da Manhã' e aquele corpo celeste que surge ao anoitecer e a que chamamos 'Estrela da Tarde' são afinal o mesmo corpo celeste, nomeadamente, o planeta Vénus. Isto foi efectivamente uma descoberta astronómica, como tal, algo que descobrimos *a posteriori*, e que não poderíamos descobrir *a priori*. Contudo, dado que a Estrela da Manhã é o mesmo objecto que a Estrela da Tarde, nomeadamente o planeta Vénus, a

<sup>16</sup> Exemplos de contingentes *a priori* da forma 'se actualmente p, então p' têm a sua origem em Evans 1979.

<sup>17</sup> Isto porque falsificam a tese contida nesta de que se uma verdade é necessária então é *a priori*.

frase ‘A Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde’ exprime uma verdade necessária. A ideia é que um objecto é necessariamente idêntico a si mesmo. O facto de usarmos nomes diferentes para referir o mesmo objecto é irrelevante; o que é relevante é que se trata do mesmo objecto. Logo, necessariamente, esse objecto é igual a si próprio.

Podemos pensar que é possível imaginar uma situação na qual a Estrela da Manhã não é a Estrela da Tarde. Mas essa não é uma situação em que a Estrela da Manhã não é a Estrela da Tarde, mas uma situação em que o nome ‘Estrela da Manhã’ refere um objecto diferente do objecto que ‘Estrela da Tarde’ refere. Se a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde, então, necessariamente, a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde. Esta é a tese bastante consensual da necessidade da identidade. A ideia é que se os objectos *a* e *b* são idênticos, então são necessariamente idênticos. Contudo, não deixa de ser uma descoberta empírica importante que a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde.

O exemplo mais famoso de uma verdade necessária conhecida *a posteriori*, também ele defendido por Kripke (1980), é o de que a água é H<sub>2</sub>O.<sup>18</sup> Trata-se de uma descoberta empírica que a água é H<sub>2</sub>O. No entanto, é altamente defensável que se é verdade que a água é H<sub>2</sub>O, necessariamente a água é H<sub>2</sub>O. Isto porque ser água é ser o elemento químico constituído por duas moléculas de hidrogénio e uma de oxigénio. Se encontrássemos um líquido semelhante à água em todos os aspectos excepto na sua composição química, não diríamos que esse líquido era água mas outra coisa qualquer. Temos razões fortes para aceitar que ‘A água é H<sub>2</sub>O’ exprime uma verdade necessária conhecida *a posteriori*.

Podemos concluir que apesar da longa tradição, as noções de *a priori* e de necessidade não parecem gozar de qualquer relação especial, estas diferem tanto no seu significado como na sua extensão.

## 5 O problema do *a priori*: racionalismo vs. empirismo

Começámos por ver (secção 1) que existe uma diferença intuitiva entre dois modos de conhecer: através da experiência e independentemente da experiência. Contudo, o facto de existir uma tal diferença

<sup>18</sup> Putnam (1975) é a outra grande referência no que diz respeito à defesa do necessário *a posteriori*.

intuitiva não chega para mostrar que existem de facto duas formas distintas de conhecer. E, efectivamente, ao passo que a existência de conhecimento *a posteriori* parece inegável (a não ser que abracemos uma forma forte de cepticismo, ou que neguemos a robustez da distinção), o mesmo não se passa com o conhecimento *a priori*. O que há de peculiar acerca da possibilidade do conhecimento *a priori* é o putativo facto de podermos conhecer verdades acerca do mundo de forma independente da experiência. Mas como é possível conhecer verdades acerca do mundo independentemente da experiência, isto é, sem olhar para o mundo? Resumidamente, este é o problema do *a priori*. Nesta secção iremos discutir, brevemente, três respostas tradicionais ao problema do *a priori*.

Os chamados *empiristas radicais* negam a existência de conhecimento *a priori* afirmando que este não é possível, que todo o conhecimento é empírico, ou *a posteriori*. O proponente mais conhecido deste tipo de posição é Quine (1951). Quine propõe uma teoria holista de acordo com a qual qualquer afirmação pode ser empiricamente desconfirmada. Um dos argumentos contra o *a priori* tem por base o holismo quineano e, em particular, a tese segundo a qual tudo é empiricamente revisível. Quem defende que o *a priori* não é possível porque tudo é empiricamente irrevisível defende, implicitamente, a seguinte tese: se algo é conhecido (ou justificado) *a priori*, então é empiricamente irrevisível.<sup>19</sup> A motivação para este tipo de tese é muito simples: se as crenças adquiridas *a priori* são adquiridas sem olhar para o mundo, então parece que nada pode acontecer no mundo que nos leve a rejeitá-las.<sup>20</sup>

Contudo, mesmo que aceitemos que tudo é empiricamente irrevisível, inclusive as leis da lógica, não é de todo claro que tenhamos de aceitar que as crenças adquiridas *a priori* sejam irrevisíveis. Do facto de as crenças *a priori* serem adquiridas sem olhar para o mundo não se segue, em nenhum sentido óbvio, que nada no mundo as possa refutar. Por exemplo, alguém que venha a acreditar num teo-

<sup>19</sup> Veja-se, por exemplo, Devitt 1998 para um defensor contemporâneo deste tipo de posição.

<sup>20</sup> Veja-se também Kitcher 1980, brevemente discutido na secção 2, para uma defesa da ideia de que se uma crença é *a priori* então não pode ser empiricamente refutada.

rema matemático depois de o demonstrar (uma forma putativamente *a priori* de aquisição de conhecimento) pode mesmo assim rever a sua crença depois de alguém que reconhece como autoridade na matéria lhe dizer que está errada. Como vimos na secção 2, nada acerca da natureza do conhecimento *a priori* nos obriga a excluir esta possibilidade. A noção de *a priori* diz respeito ao modo como adquirimos e justificamos as nossas crenças, não ao modo como as rejeitamos. Apesar de historicamente importante, a ideia de que se uma crença é justificada *a priori* então é empiricamente irrevisível tem sido abundantemente criticada.<sup>21</sup>

Outros argumentos, também de inspiração quineana, têm sido usados contra a possibilidade do conhecimento *a priori*. Contudo, a posição empirista radical é actualmente uma posição minoritária. É importante notar que a noção de conhecimento *a priori* tem sido alvo de um novo tipo de cepticismo, como aquele que é defendido por Williamson (2013). Contudo, este tipo de posição não nega a possibilidade do conhecimento *a priori*, mas antes a existência de uma distinção epistemicamente significativa entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori*.

De acordo com a posição *racionalista* tradicional o conhecimento *a priori* é possível e o que o torna possível é uma capacidade especial responsável pela sua aquisição. A designação mais comum para esta capacidade especial de aquisição de conhecimento *a priori* é a de “intuição racional” ou “*insight* racional”. A ideia é que para sabermos algo *a priori* e de forma não inferencial (isto é, sem ser através de uma inferência ou raciocínio), basta apreendermos a proposição em causa para, de algum modo, vermos ou intuirmos a sua verdade. Por exemplo, para sabermos que dois mais dois são quatro, basta apreender a proposição para vermos que esta tem de ser verdadeira. A questão que agora se coloca é a de saber em que consiste esta capacidade de intuição racional e em que medida esta é fonte de conhecimento.

Bonjour (1998), um dos grandes defensores do racionalismo tradicional, caracteriza a intuição racional como uma apreensão directa ou não-inferencial, um “ver” que algo *tem* de ser o caso. Já Bealer defende que a intuição racional é um “ver” intelectual e que, “tal como o ver sensorial, é mais uma atitude proposicional primitiva” (1999:

<sup>21</sup> Veja-se, por exemplo, Casullo 1988, Summerfield 1991 e Bonjour 1998.

31). Também Plantinga (1993) apela aos aspectos fenomenológicos desta putativa capacidade de intuição racional para a caracterizar.

Apesar de estas caracterizações de intuição racional serem subtilmente diferentes, de acordo com todas elas quando temos uma intuição racional de que  $p$  basta compreendermos a proposição em causa para, de alguma forma, vermos que esta *tem* de ser verdadeira. O aspecto mais saliente destas caracterizações é o elemento modal segundo com o qual quando temos uma intuição racional de que  $p$ , não temos apenas a intuição de que  $p$  é verdade mas de que  $p$  *tem* de ser verdadeira.

Bealer (1999) distingue as intuições racionais de outros tipos de atitudes como crenças, palpites, intuições não racionais, etc. apelando a esta ideia de que as intuições racionais se apresentam com a força da necessidade. Por exemplo, ele distingue a intuição racional daquilo que chama de “intuições físicas” defendendo que ao contrário das intuições racionais, as intuições físicas “não se apresentam como necessárias” (1999: 30). Para ilustrar esta ideia, dá o exemplo de uma casa em ruínas. Ao olhar para o mau estado das suas fundações podemos ter a intuição de que a casa irá cair. Contudo, argumenta, “isto não conta como uma intuição racional, pois esta não se apresenta como necessária: não parece que a casa em ruínas *tenha* de cair; claramente, é *possível* que uma casa em ruínas permaneça na posição original, ou mesmo que se erga.” (1999: 30) Em contrapartida, argumenta, quando temos uma intuição racional de que dois mais dois são quatro, esta apresenta-se como necessária, como *tendo* de ser o caso que dois mais dois são quatro.

Apesar de o elemento modal na caracterização de intuição racional ser partilhado por praticamente todos os racionalistas, este pode ser entendido como dizendo apenas respeito à força da nossa convicção, ou seja, como um fenómeno meramente psicológico que nos apresenta algo como tendo de ser o caso mesmo que não o tenha de ser, ou como um fenómeno metafísico em que aquilo que nos é apresentado é de facto necessariamente o caso. A maioria dos racionalistas parece ter ambos estes aspetos em mente. Por exemplo, Bonjour defende que a intuição racional nos apresenta algo com a força da necessidade e que esta “nada mais é do que um *insight* directo dos aspectos necessários da realidade” (1998: 107).

Subtilezas à parte, a grande dificuldade que este tipo de teoria racionalista enfrenta é que não é claro que tipo de capacidade, distinta dos nossos cinco sentidos, é a capacidade de intuição racional, nem em que medida esta poderá ser fonte de conhecimento.

Em primeiro lugar, uma consequência clara deste tipo de caracterização da putativa capacidade de intuição racional é a de que todo o conhecimento *a priori* é de verdades necessárias. Contudo, não nos é dada nenhuma razão independente para aceitar tal coisa. Se aceitarmos, no seguimento de Kripke (1980), que algumas verdades *a priori* são contingentes, então temos uma boa razão para rejeitar a existência de uma tal capacidade de intuição racional – pelo menos, tal como é caracterizada por estes racionalistas. Em segundo lugar, também não é de todo claro, como defende Bealer (1999), que possamos distinguir as intuições racionais de outro tipo de atitudes apelando ao putativo facto fenomenológico de estas, ao contrário de outras atitudes, apresentarem algo com a força da necessidade (i.e., como algo que *tem* de ser o caso). Por exemplo, a intuição física de que uma casa com as fundações completamente arruinadas irá cair pode apresentar-se (pelo menos para alguns de nós) com a mesma força que a intuição racional de que nenhum objecto pode ser vermelho e verde ao mesmo tempo: tal como parece claro que nenhum objecto pode, ao mesmo tempo, ser todo vermelho e verde, também parece claro que uma casa com os alicerces completamente arruinados *tem* de cair na ausência de qualquer tipo de intervenção.<sup>22</sup> Finalmente, o mero apelo a aspectos intuitivos ou fenomenológicos para justificar a existência de uma tal capacidade não parece ser suficiente para mostrar que uma tal capacidade existe e mais precisa de ser feito.

Mesmo que tenhamos boas razões para aceitar que uma tal capacidade existe, precisamos ainda de mostrar em que medida esta gera conhecimento (e justificação) *a priori*. Bonjour defende que a intuição racional é tudo o que precisamos para explicar a possibilidade do conhecimento *a priori*: “afinal, que melhor razão poderia haver para pensar que uma proposição é verdadeira do que a de que vemos claramente e após refletir cuidadosamente que esta exhibe uma característica necessária que a realidade não poderia deixar de ter?” (1998:

<sup>22</sup> Não é de todo claro que tipo de modalidade Bealer tem em mente, mas para o efeito não precisamos de entrar nessa discussão.

107). Este tipo de explicação, de inspiração cartesiana, é bastante insatisfatória, pois parece reduzir-se à afirmação de que estamos justificados a acreditar em algo pelo pensamento apenas porque quando pensamos sobre esse algo vemos que isso tem de ser verdade. Tal explicação parece nada explicar.<sup>23</sup>

Desde o início do século xx que o apelo à putativa capacidade de intuição racional para explicar o *a priori* tem sido encarada com grande cepticismo. Os racionalistas defendem esse apelo argumentando que apesar das dificuldades que isso enfrenta as teorias empiristas alternativas têm dificuldades maiores e não dão conta dos aspectos intuitivos relacionados com a aquisição de conhecimento *a priori*.<sup>24</sup>

A resposta ao problema do *a priori* que, actualmente, mais consensos tem reunido é a do *empirismo moderado*. A ideia basilar do empirismo (radical e moderado) é que todo o conhecimento substancial deriva da experiência. Contudo, a maioria dos empiristas aceita também a intuição de que o modo como conhecemos as verdades, por exemplo, da lógica e da matemática é diferente do modo como conhecemos as verdades empíricas. A forma como os empiristas conciliam ambas as ideias – a tese empirista e a existência do *a priori* – consiste em defender que todas as verdades *a priori* são analíticas.<sup>25</sup> Se o conhecimento *a priori* for mero conhecimento de verdades analíticas, então este conhecimento, argumentam os empiristas, é mero conhecimento linguístico ou conceptual. O conhecimento linguístico ou conceptual é algo que os empiristas podem aceitar, pois, afirmam, não é conhecimento substancial acerca do mundo, mas mero conhe-

<sup>23</sup> Bealer (1999) apela à posseção de conceitos para explicar a fiabilidade da intuição racional. Por razões de espaço, não irei aqui discutir a sua teoria, a qual partilha vários elementos com as teorias empiristas moderadas. A teoria de Bealer, contudo, parece herdar tanto os problemas associados às teorias empiristas moderadas, como aqueles associados às teorias racionalistas tradicionais. Além de também enfrentar os problemas inerentes às teorias fiabilistas da justificação e do conhecimento.

<sup>24</sup> Por exemplo, Bonjour (1998) argumenta que apesar de não ter uma melhor forma de explicar o *a priori*, a plausibilidade da sua teoria deriva não apenas do seu apelo intuitivo, como do facto das outras teorias enfrentarem problemas mais prementes, concentrando muitos dos seus esforços a mostrar as fraquezas das teorias empiristas.

<sup>25</sup> Sobre esta noção, veja-se a entrada ANALITICIDADE neste Compêndio.

cimento de significados, de convenções linguísticas ou de relações entre os nossos conceitos. Isto não colide com a tese de que todo o conhecimento substancial deriva da experiência. Se todas as verdades conhecíveis *a priori* forem meras verdades analíticas, argumentam, não precisamos apelar para a misteriosa capacidade de intuição racional para resolver o problema do *a priori*.<sup>26</sup>

A noção de analiticidade é uma noção semântica, a qual tem sido definida de várias formas. De acordo com a chamada *definição metafísica de analiticidade*, uma frase exprime uma verdade analítica se, e só se, for verdadeira em virtude do seu significado apenas.<sup>27</sup> Por exemplo, a frase ‘nenhum solteiro é casado’ é vista como expressando uma verdade analítica, pois a sua verdade parece depender inteiramente de factos semânticos como o facto de ‘solteiro’ referir não casados. Ora, se o conhecimento *a priori* for mero conhecimento de verdades analíticas neste sentido, o problema do *a priori* parece resolvido: nada há de problemático com o conhecimento *a priori* pois, apesar de possível, não nos oferece, genuinamente, conhecimento acerca do mundo mas mero conhecimento linguístico.<sup>28</sup>

Este tipo de resposta ao problema do *a priori* dominou durante a primeira metade do século XX, em particular, junto do movimento positivista lógico, tendo sido posto em causa num famoso artigo de Quine (1951) no qual ele põe em causa a inteligibilidade da noção metafísica de analiticidade. Os argumentos de Quine contra a noção metafísica da analiticidade por detrás da resposta positivista ao problema do *a priori* foram recentemente reforçados num importante artigo de Boghossian (1997), e por Williamson (2007). A ideia é que a verdade de uma frase depende de dois elementos: de dizer o que diz e daquilo que diz ser o caso. Contudo, de acordo com a noção metafísica de analiticidade a verdade de uma frase depende apenas de dizer aquilo que diz. Mas isto parece incoerente. Afinal, como diz Boghossian: “Como pode o *mero* facto de S significar que p fazer com

<sup>26</sup> É importante notar que alguns empiristas contemporâneos, apesar de reduzirem o *a priori* ao conhecimento de verdades conceptuais, admitem que este pode, mesmo assim, ser substancial.

<sup>27</sup> Foi Boghossian (1997) quem introduziu esta designação.

<sup>28</sup> Veja-se, em particular Ayer 1946, para a defesa de uma teoria deste tipo.

que S seja verdadeira? Não terá também de ser o caso que p?” (1997: 335).<sup>29</sup>

Apesar de, actualmente, praticamente todos os epistemólogos concordarem com a rejeição da noção metafísica de analiticidade, a ideia de que o conhecimento *a priori* pode ser, de alguma forma, reduzido a mero conhecimento linguístico, ou conceptual, continua a ser vista como a melhor forma de explicar o *a priori*. Em vez de se apelar à definição metafísica de analiticidade, o apelo é agora feito à chamada noção *epistemológica de analiticidade*.<sup>30</sup> De acordo com a definição epistemológica, uma frase exprime uma verdade analítica se, e só se, a mera apreensão do seu significado for suficiente para nos justificar a acreditar na sua verdade. Mas em que sentido pode a mera compreensão do significado de uma frase nos justificar a tomá-la como verdadeira?

Subtilezas à parte, a ideia principal é que é constitutivo da compreensão do significado de certas palavras, ou da apreensão de certos conceitos, formar certas crenças. Por exemplo, segundo esta teoria, compreender o significado da palavra ‘solteiro’ é aceitar que nenhum solteiro é casado. Ou seja, quem não aceita que nenhum solteiro é casado não possui o conceito *solteiro*, ou não compreende o significado de ‘solteiro’. Deste modo, defendem, se a aceitação de certas verdades é necessária à compreensão do significado de determinados palavras, ou à possessão de determinado conceitos, então estamos justificados *a priori* a aceitar essas verdades, mesmo que essa aceitação seja cega, como defende Boghossian (2003). Por outras palavras, estamos justificados a acreditar em certas verdades de forma independente da experiência porque sem essa aceitação nem sequer poderíamos ter certos pensamentos.<sup>31</sup>

Este tipo de teoria enfrenta vários tipos de dificuldades. Em primeiro lugar, não é de todo claro que seja necessário à possessão de certos conceitos, ou à compreensão do significado de certas palavras, tomar certas proposições que os contenham como verdadeiras. Por

<sup>29</sup> Tanto quanto sei, Russell (2008) e García-Carpintero e Pérez (2009) são os únicos defensores contemporâneos da noção metafísica de analiticidade.

<sup>30</sup> Também introduzida por Boghossian (1997).

<sup>31</sup> Boghossian (1997 e 2003) é um dos grandes proponentes deste tipo de teoria. Entre outros, Peacocke (1992 e 1993) defende uma teoria semelhante.

exemplo, Williamson (2003 e 2007) argumenta que não há verdades constitutivas à apreensão de conceitos, ou à compreensão de significados. Por exemplo, podemos defender que não é o caso que para se possuir o conceito de *solteiro* tenhamos de aceitar como verdade que nenhum solteiro é casado. É plausível assumir que alguém possa possuir o conceito de *solteiro*, ser competente no seu uso, e mesmo assim duvidar que nenhum solteiro seja casado.<sup>32</sup>

Para ilustrar esta ideia, imagine-se que alguém aceita casar com um emigrante para evitar que este seja deportado para o seu país de origem, onde irá encontrar uma vida de miséria. Suponha-se que esta pessoa nunca conheceu o emigrante em causa, que só o vê uma única vez durante a cerimónia de casamento. Dada a situação complicada, esta pessoa poderia rejeitar que nenhum solteiro é casado por se considerar, ela própria, solteira e casada. Contudo, parece claro que possui o conceito de *solteiro* e que é competente no seu uso, apenas rejeita que nenhum solteiro é casado.<sup>33</sup>

Williamson (2007) oferece outro tipo de exemplos, todos eles com o intuito de mostrar que não há verdades constitutivas à apreensão de determinados conceitos, ou à compreensão de determinadas palavras. Se Williamson estiver correcto, então é falso que a mera apreensão do significado de certas palavras é suficiente para nos justificar acreditar em certas verdades.

Outra das grandes dificuldades que este tipo de teoria empirista enfrenta é o facto de que mesmo que consiga explicar em que medida estamos justificados a aceitar certas verdades, nomeadamente, aquelas que são necessárias à compreensão de certas palavras, ou à possessão de certos conceitos, isso apenas explicaria uma pequena parte daquilo que, putativamente, conhecemos *a priori*. Verdades conhecíveis *a priori* que não são necessárias à possessão de determinados conceitos, ou à compreensão do significado de certas palavras, ficariam por explicar.

As teorias racionalistas são criticadas por apelarem a um misteriosa capacidade de intuição racional. Contudo, as teorias empiristas parecem levantar problemas tão ou mais prementes do que as racio-

<sup>32</sup> Williamson (2003 e 2007) oferece exemplos diferentes deste.

<sup>33</sup> Este exemplo é da autoria de Giaquinto (1996), que o introduz para ilustrar uma ideia semelhante.

nalistas. As racionalistas têm, no entanto, a vantagem de olharem para os sujeitos na tentativa de explicar como é possível adquirirmos conhecimento *a priori* do mundo. Já as teorias empiristas, ao concentrarem-se nas propriedades daquilo que é putativamente conhecido *a priori* (i.e., verdades analíticas), parecem relegar para segundo plano o sujeito que conhece. Neste sentido, as teorias racionalistas parecem mais adequadas para explicar o *a priori*, apesar de todos os problemas que enfrentam. A capacidade de intuição racional, tal como tem sido até agora entendida, pode muito bem ser misteriosa, mas uma explicação de como conhecemos verdades *a priori* que ignore as faculdades usadas na sua obtenção, não é menos misteriosa.<sup>34,35</sup>

Célia Teixeira  
Universidade de Lisboa  
LanCog Group CFUL

### Referências

- Ayer, A. J. 1946. *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz, Ltd.
- Bealer, George. 1999. A Theory of the A Priori. *Philosophical Perspectives* 13: 29-51.
- Boghossian, Paul. 1997. Analyticity. In B Hale and C. Wright (org.) *Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell.
- Boghossian, Paul. 2003. Blind Reasoning. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 77 (1): 225-248.
- Bonjour, Laurence. 1998. In *Defense of Pure Reason*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Burge, Tyler. 1993. Content Preservation. *Philosophical Review* 102: 457-88.
- Casullo, Albert. 1988. Revisability, Reliabilism, and A Priori Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research* 49: 187-213.
- Casullo, Albert. 2003. *A Priori Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick. 1977. The Truths of Reason. In Paul K. Moser (org.) *A Priori Knowledge*. Oxford: OUP, 1987.
- Devitt, Michael. 1998. Naturalism and the A Priori. *Philosophical Studies* 92: 45-65.
- Evans, Gareth. 1979. Reference and Contingency. *Monist* 62: 161-189.

<sup>34</sup> Não posso deixar de assinalar que Paul Boghossian, um dos grandes defensores das teorias empiristas moderadas, deixou de acreditar nestas, encarando uma forma de racionalismo como inevitável na explicação do *a priori*.

<sup>35</sup> Agradeço aos revisores deste *Compêndio* as correções feitas. Trabalho realizado enquanto bolsista de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/47058/008 – financiamento participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES).

- García-Carpintero, Manuel, & Pérez, Otero. 2009. The Conventional and the Analytic. *Philosophy and Phenomenological Research* 2: 239-274.
- Giaquinto, Marcus. 1996. Non-Analytic Conceptual Knowledge. *Mind* 105: 249-268.
- Jeshion, Robin. 2011. Experience as a Natural Kind. In Michael J. Shaffer & Michael L. Veber (org.) *What a Place for the A Priori?* Chicago, Illinois: Open Court, 2011.
- Kant, Immanuel. 1781. *Critique of Pure Reason*. Trad. inglesa de Norman Kemp Smith. New York: St. Martin, 1985.
- Kitcher, Philip. 1980. A Priori Knowledge. *The Philosophical Review* 89: 3-23.
- Kitcher, Philip. 1984. *The Nature of Mathematical Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Peacocke, Christopher. 1992. *A Study of Concepts*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Peacocke, Christopher. 1993. How are A Priori Truths Possible? *European Journal of Philosophy* 1: 175-199.
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant and Proper Function*. Oxford: OUP.
- Putnam, Hilary. 1975. The Meaning of 'Meaning'. In *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers* vol. 1. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. 1976. 'Two Dogmas' Revisited. Reprinted in H. Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Quine, W. V. 1951. Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review* 60: 20-43.
- Rey, Georges. 1998. A Naturalistic A Priori. *Philosophical Studies* 92: 25-43.
- Russell, Gillian. 2008. *Truth in Virtue of Meaning*. Oxford: OUP.
- Summerfield, Donna M. 1991. Modest A Priori Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research* 51: 39-66.
- Williamson, Timothy. 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford: OUP.
- Williamson, Timothy. 2003. Blind Reasoning. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 77(1): 249-293.
- Williamson, Timothy. 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell/Brown Lectures in Philosophy.
- Williamson, Timothy. 2013. How deep is the distinction between a priori and a posteriori knowledge? In A. Casullo & J. C. Thurow (org.) *The A Priori in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.