

# *Filosofia analítica tradicional vs. filosofia naturalista/experimental, intuição conceitual vs. conceptômetro: quem vence a disputa?*<sup>1</sup>

*Emerson Carlos Valcarenghi*  
Universidade Federal do Piauí

## **I. CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

Antes de apresentarmos armas contra a concepção naturalista de epistemologia, gostaríamos de expor alguns dos pressupostos da nossa argumentação. Um deles é o de que atividade intelectual, que é própria do epistemólogo filosófico, liga-se umbilicalmente à meta de se obter uma explicação, de algum tipo, sobre o conceito de conhecimento, tal como o usamos em nossas atribuições. A meta em questão é a principal da estrutura de metas intelectuais daquele agente que executa a atividade intelectual que chamamos, classicamente, de “epistemologia analítica”. Também é clássico advogarmos que a metodologia executada por epistemólogos analíticos a fim de decidirem a verdade/falsidade dentre explicações concorrentes seja imaculadamente a priori, ou seja, que não recorre nem direta, nem indiretamente à percepção. Sendo assim, a arena em que as concepções analítica e naturalista de epistemologia filosófica se enfrentam é de natureza essencialmente *metodológica*.<sup>2</sup> Quine (1969) parece concordar conosco:

---

1 Trabalho apresentado no Workshop “Epistemologia da Filosofia: o papel das intuições e dos experimentos em filosofia” realizado em 04 e 05/10/2013 na UnB. Meus agradecimentos ao Professor Felipe Amaral pelo convite e aos demais palestrantes e à audiência pelos comentários.

2 Embora aqui estejamos concentrados numa disciplina filosófica particular, a epistemologia, acreditamos que as conclusões que extrairmos aqui acerca do confronto entre as concepções analítica e naturalista de filosofia possam ser estendidas a quaisquer disciplinas filosóficas.

“...uma notável diferença entre a antiga epistemologia e o empreendimento epistemológico nessa nova configuração psicológica é que agora podemos fazer uso livre da psicologia empírica” (p. 83)

Se a disputa entre as concepções analítica e naturalista de epistemologia se dá em uma arena metodológica, o que está estritamente em disputa é a superioridade/inferioridade da metodologia de cada uma dessas diferentes concepções de epistemologia filosófica. E não poderia ser diferente. Afinal de contas, se as concepções em jogo tratassem de problemas intelectuais *essencialmente diferentes*, seus campeões estariam envolvidos numa falsa disputa, estariam mergulhados numa bravata cuja vitória seria apenas da ambiguidade.

Nesse caso, parece-nos importante ter clareza sobre *qual* é o problema intelectual que é próprio da atividade do epistemólogo filosófico. Nós assumimos que se trata de fornecer uma resposta correta à pergunta “o que é conhecimento?”.<sup>3</sup> Também vamos assumir aqui que a correção de uma resposta dada à pergunta “o que é conhecimento?” depende necessariamente que a resposta expresse *todos* os conceitos que atribuímos automaticamente ao atribuímos o conceito de conhecimento. É por essa razão, que perguntas do tipo “o que é conhecimento?” podem ser chamadas muito propriamente de “analíticas”, dado que exigem uma resposta que expresse

---

3 Duas observações sobre a pergunta “o que é conhecimento?”. Primeiro que ela poderia muito bem ser chamada de “platônica”. Perguntas assim são relevantemente diferentes daquelas que Chisholm (1989: pp. 1, 62, 72 e 75) chamou de “socráticas” e que seriam assim designadas, segundo ele, por serem perguntas sobre nós mesmos. Para Chisholm, são exemplos de perguntas socráticas as seguintes: “o que posso saber?”, “como posso distinguir aquilo em que estou justificado crer daquilo em que não estou?”, “como posso decidir se estou mais justificado em crer numa coisa do que noutra?” (à lista de Chisholm, parece-nos que poderíamos acrescentar, por exemplo, as seguintes: “como conhecemos?”, “como decidimos se sabemos ou não certa proposição?”, “como adquirimos os conceitos de conhecimento, justificação etc. os quais usamos em nossas atribuições?”). Não há espaço aqui para discutirmos a diferença entre perguntas socráticas e platônicas. No entanto, cabe a observação de que a diferença não deve residir sobre se são ou não sobre nós mesmos, uma vez que ambos os tipos de perguntas parecem ser, em última análise, sobre nós mesmos. A segunda observação sobre a pergunta “o que é conhecimento?” é que seria adequado adicionar-lhe mais algumas palavras. Isso seria importante, principalmente, para tornarmos mais claro o *tipo* de resposta que essa pergunta exige quando a lemos como sendo a *pergunta-matriz* da epistemologia filosófica. Apesar disso, não faremos acréscimos àquela pergunta neste ensaio. Nossa expectativa é a de que o curso natural da discussão torne um pouco mais claro que acréscimos deveriam ser feitos àquela pergunta para que ela expressasse melhor o sentido de sua natureza filosófica.

os conceitos que *compõem* o conceito que figura na pergunta correspondente. Em outras palavras, a pergunta sobre o que é o conhecimento é, no fim das contas, uma pergunta sobre qual é o pacote de conceitos que atribuímos automaticamente ao atribuímos aquele conceito.<sup>4</sup>

Em suma, os argumentos que apresentaremos aqui contra o naturalismo em epistemologia pressupõem que o problema intelectual mais geral da agenda de *qualquer* epistemologia filosófica é o que se expressa na pergunta geral “o que é conhecimento?” e que, quando falamos de diferentes epistemologias filosóficas, estamos falando de diferentes propostas metodológicas de resolução de tal problema. Desse modo, qualquer tentativa de ataque contra uma ou outra concepção de epistemologia terá que fazê-lo, obrigatoriamente, através da tentativa de se mostrar alguma *inferioridade essencial* na metodologia própria de cada uma de tais concepções. É o que tentaremos fazer a seguir.

## II. ARGUMENTOS CONTRA UMA CONCEPÇÃO NATURALISTA/EXPERIMENTAL DE EPISTEMOLOGIA

Com o argumento a seguir, tentaremos mostrar que o método próprio da epistemologia *não-naturalista* – método que aqui chamaremos de “intuição conceitual”, ou simplesmente, “intuição”<sup>5</sup> – é metodologicamente *soberano* em relação a qualquer método que satis-

---

4 É por isso que a obtenção da resposta correta à pergunta “o que é conhecimento?” não depende da verdade das nossas crenças de que certo sujeito sabe certa proposição. Embora acreditemos *falsamente* que um indivíduo saiba uma determinada proposição, o conteúdo conceitual que atribuímos ao lhe atribuímos conhecimento *não* é afetado, em sua substância, pelo fato de que tal crença seja falsa. Sendo assim, poderíamos responder corretamente a pergunta “o que é o conhecimento de proposições acerca do mundo externo?”, mesmo que o solipsismo fosse verdadeiro.

5 A palavra “intuição” tem uma gama enorme de sentidos. Por conta disso, apresentaremos uma lista de expressões cujo sentido *não* queremos ver relacionados, pelo menos de modo estrito, ao uso que faremos aqui do termo “intuição” e correlatos. Não devemos tomar “intuição” aqui como sendo sinônimo de: “insight racional”, “ideia que espoca na mente do agente e cuja causa o agente crê ser extraordinária”, “princípio ao qual alguém adere com convicção máxima”, “palpite arrebatador”, “terceiro olho”, “capacidade mística de profetização de verdades”, “inclinação heurística”, “capacidade de apreensão imediata de um conteúdo”, “propriedade de um conteúdo de ser imediatamente apreendido por um agente”, “crença pré-teórica”, “crença básica”, “noção rudimentar ou preliminar de certo assunto que esteja naturalmente sujeita a correções futuras”, “capacida-

faça ou venha satisfazer os melhores cânones metodológicos da epistemologia naturalista/experimental.

Para tanto, vamos supor que disponhamos de um aparelho que tenha sido projetado para emitir um relatório o qual expresse *todos* os conceitos que são atribuídos automaticamente pelo agente quando ele atribui certo conceito. O aparelho, que vamos chamar de “conceptômetro”, funcionaria mais ou menos do seguinte modo: um agente, digamos *S*, conecta-se ou é conectado ao equipamento e lhe dirige uma pergunta do tipo platônica. Vamos supor que seja a pergunta “o que é conhecimento?”. A máquina então emite um relatório o qual, se verdadeiro, expressa *todos* os conceitos que *S* atribui automaticamente quando atribui o conceito de conhecimento.

Isso posto, queremos assumir o seguinte: se a intuição conceitual é metodologicamente soberana em relação ao conceptômetro, então pelo menos um dos requisitos a seguir tem que ser satisfeito pela intuição: (a) ela permite que, mediante sua execução, respondamos correta-

---

de feminina de dar palpites verdadeiros, principalmente, sobre a natureza das emoções e do comportamento masculino” e, por fim, “reação atributiva de um agente diante de certo caso, hipotético ou não”. A propósito do último item da lista, cabe uma observação que julgamos importante. É que o tipo de fato mental que aqui chamaremos de “intuição” mantém uma relação relevante com aquela última noção da lista. É por essa razão que o termo “intuição” deverá ser entendido aqui como sendo uma abreviatura da expressão “intuição conceitual”. De qualquer modo, intuição conceitual e reação atributiva de um agente diante de um caso real ou hipotético *não* identificam o mesmo tipo de fato mental. Essa advertência parece importante nessa discussão, haja vista que epistemólogos naturalistas usam o termo “intuição” para se referirem às reações atributivas espontâneas dos agentes submetidos aos chamados “experimentos filosóficos” (ver, por exemplo, Weinberg *et ali.*, 2001). Embora o exercício da intuição conceitual envolva a atribuição (positiva ou “negativa” do conceito sob análise) diante de casos hipotéticos ou não, a intuição conceitual é algo de natureza eminentemente *metodológica* a qual o filósofo analítico *executa* com vistas à aprovação/reprovação de uma determinada proposta de análise conceitual. A propósito da relação entre os experimentos filosóficos e as reações atributivas espontâneas de um agente diante de casos reais ou hipotéticos, cabe uma observação de passagem. Os chamados “experimentos filosóficos” têm sido usados por naturalistas em filosofia como se fossem *naturalmente* capazes de “capturar a intuição” dos agente submetidos a eles. Há, porém, um fenômeno que tais experimentos podem ter grande dificuldade de controlar, talvez até mesmo *naturalmente* incontroláveis, que é a disparidade na *compreensão* dos casos pelos agentes dos experimentos. Tal disparidade pode acontecer não apenas por que o agente compreende apenas *parte* do caso apresentado, mas também por que o caso permite ao agente *adicionar* suposições que não foram expressas originalmente na apresentação do caso. Em ambas as situações o experimento estaria contaminado e, por essa razão, imporia um obstáculo às interpretações naturalistas que são extraídas normalmente a partir de tais experimentos.

mente à pergunta “o que é conhecimento?”; (b) ele permite que, mediante sua execução, decidamos entre  $n$  respostas rivais à pergunta “o que é conhecimento?” qual é a verdadeira e quais são as falsas.

### 1º Argumento: qual vence a disputa: o conceptômetro ou a intuição conceitual?

(1) Qualquer forma de epistemologia naturalista, tal como a epistemologia experimental, tem de abrigar em seu arsenal metodológico um método que seja *mais* eficiente do que o método defendido por uma epistemologia não-naturalista para os agentes filosóficos poderem resolver seus problemas correspondentes. Em outras palavras, qualquer que seja o método usado por epistemologias experimentais, ele tem que permitir que, entre  $n$  respostas rivais à pergunta “o que é conhecimento?”, decidamos qual a verdadeira, se alguma, e quais as falsas;

(2) A pergunta “o que é conhecimento?” expressa, tal como já assumimos antes, o problema-matriz ou problema-núcleo da epistemologia filosófica. Tal pergunta exige uma resposta que expresse os conceitos que atribuímos automaticamente ao atribuímos o conceito de conhecimento;

(3) Vamos assumir agora os seguintes princípios:

**(P1)** Se o método  $m$  permite que  $S$ , em sua tentativa de responder corretamente à pergunta “o que é conhecimento?”, corrija uma resposta obtida através da execução do método  $m'$ , então  $m$  é metodologicamente soberano em relação a  $m'$ , quer permitindo a geração de respostas verdadeiras àquela pergunta, quer permitindo decidir se a resposta dada por  $m'$  é verdadeira ou falsa;

**(P2)** Se  $m$  é metodologicamente soberano em relação a  $m'$ , quer permitindo a geração de respostas verdadeiras àquela pergunta, quer permitindo decidir se a resposta dada por  $m'$  é verdadeira ou falsa, então  $m$  é mais confiável do que  $m'$  em gerar ou permitir a geração de respostas verdadeiras àquela pergunta ou em decidir ou permitir a decisão de se a resposta dada por  $m'$  é verdadeira ou falsa;<sup>6</sup>

---

6 Confiabilidade está sendo entendida aqui de maneira canônica. Nesse caso, a confiabilidade de  $m$  em relação à meta em jogo acima é dada pela razão entre o número de ocorrências em que a execução de  $m$  atinge

(P3) Se  $m$  é mais confiável do que  $m'$  em gerar ou permitir a geração de respostas verdadeiras à pergunta “o que é conhecimento?” ou em decidir ou permitir a decisão de se a resposta dada por  $m'$  àquela pergunta é verdadeira ou falsa e  $S$  acredita no conteúdo da resposta gerada a partir da execução de  $m'$ , então, ou  $S$  acredita *menos justificadamente* no conteúdo da resposta gerada a partir da execução de  $m'$  do que na resposta gerada a partir da execução de  $m$ , ou  $S$  acredita *injustificadamente* no conteúdo da resposta gerada a partir da execução de  $m'$ ;

(P4) Se uma determinada concepção de epistemologia, digamos  $c$ , abriga em seu arsenal metodológico um método menos confiável (em termos de geração ou permissão de geração de respostas verdadeiras à pergunta “o que é conhecimento?” ou de decisão ou permissão de decisão de se uma resposta dada à pergunta em questão é verdadeira ou falsa) do que um método pertencente ao arsenal da concepção de epistemologia  $c'$ , então a forma de epistemologia  $c$  está comprometida com a defesa de um *status* inferior de justificação doxástica – eventualmente, até de injustificação – para o agente que venha a crer na resposta obtida através da execução do método pertencente a  $c$ ;

(4) Conforme já assumimos, o conceptômetro é um aparelho projetado para exibir um relatório que, de algum modo, expresse a análise completa dos conceitos usados por um agente. Ou seja, se  $S$  está ligado à máquina e lhe dirige a pergunta “o que é conhecimento?”, o conceptômetro deve exibir, ao final do processo, um relatório que expresse todos os conceitos que são automaticamente atribuídos por  $S$  quando ele atribui o conceito de conhecimento, o que, nesse caso, significa dizer que o relatório veicula a resposta correta à pergunta “o que é conhecimento?”;<sup>7</sup>

(5) Vamos assumir agora que o conceptômetro seja o método *mais confiável* do arsenal metodológico da epistemologia naturalista/experimental;

---

àquela meta  $e$  a soma das ocorrências em que  $m$  faz aquilo mais as ocorrências em que  $m$  não faz aquilo.

7 Nós presumimos acima que há uma relação relevante entre a proposição que veicula a resposta correta à pergunta “o que é conhecimento?” e a proposição que veicula os conceitos que atribuímos automaticamente ao atribuímos o conceito de conhecimento. Alguém poderia ficar em dúvida sobre se há ou não tal relação ou até mesmo negá-la. Negá-la, porém, parece-nos cobrar um preço muito elevado, talvez impagável, pois aparentemente acarretaria compromisso com a ideia de que o conceito de conhecimento *em si* é algo diferente do conceito de conhecimento *tal como o usamos em nossas atribuições*.

(6) Vamos assumir também que *S* esteja ligado ao aparelho e que lhe dirija a pergunta “o que é conhecimento?”. O aparelho fornece o relatório *R* e *S* crê que o conceptômetro emitiu tal relatório, com seu respectivo conteúdo;

(7) Certo dia *S* resolve testar se o conteúdo do relatório *R* veicula mesmo a resposta correta à pergunta “o que é conhecimento?”. Para tanto, *S* submete *R* a uma série de procedimentos mentais que assumiremos expressarem, *grosso modo*, uma instância de execução da *intuição conceitual* de *S*. A série de procedimentos é a seguinte: *S* supõe/imagina/concebe uma situação em que atribui a um determinado indivíduo o conhecimento de uma dada proposição. Após eventualmente executar outros procedimentos mentais, que aqui não vêm ao caso, *S* *passa a negar a atribuição de um dos conceitos expressos no relatório emitido pelo conceptômetro, embora permaneça atribuindo conhecimento àquele indivíduo*.<sup>8</sup> Mas, então, o relatório do conceptômetro não descreve nem prediz corretamente o funcionamento das atribuições conceituais de *S* (e, por conseguinte, da intuição conceitual de *S*). Afinal de contas, segundo o relatório *R*, *S* não poderia permanecer atribuindo conhecimento ao indivíduo sob imaginação, posto que *S* negou a atribuição de um dos conceitos que, segundo *R*, seriam necessários à atribuição de conhecimento;<sup>9</sup>

---

8 A série de procedimentos mentais que expressamos acima permitiria, ao ser executada por *S*, que ele provasse que certo conceito postulado como necessário (em relação a outro) por certa proposta de análise não é necessário e, de quebra, a falsidade da respectiva proposta de análise. As demais provas filosóficas, cuja natureza é puramente analítica, são as seguintes: prova da necessidade de um conceito em relação a outro, prova da suficiência de um conjunto de conceitos em relação a outro e prova da insuficiência de um conjunto de conceitos em relação a outro. Tais explicações sobre a intuição conceitual já expressam uma proposta, parcial que seja, de análise do respectivo conceito. E não faremos mais do que isso, já que não nos propusemos a analisar aqui, nem mesmo parcialmente, o conceito de intuição conceitual. E, por essa razão, não seria justo exigir que realizássemos tal análise, nem mesmo sob a alegação de que queremos argumentar neste ensaio pela superioridade de uma metodologia apriorista em filosofia. Se isso fosse justo, também seria justo exigir que os naturalistas analisassem o conceito de experiência antes de argumentarem em favor do emprego de metodologia a posteriori para a filosofia.

9 Duas observações podem ser úteis nesse momento. Primeiro, não deveríamos ficar incomodados com a falta de recheio da hipótese acima. O recheio não vai mudar o resultado. Para vê-lo, vamos supor que tenhamos lido numa revista – a mais “especializada” possível – que uma coisa só é um minotauro se tem, ao menos, seis pernas. Depois da leitura, supomos/imaginamos/concebemos etc. algo a que atribuímos ser um minotauro de seis pernas. Imediatamente após, imaginamos a extirpação de duas pernas do item sob imaginação, mas, mesmo assim, continuamos atribuindo a ele o conceito de minotauro. Bem, tal como vemos, o recheio não mudou o sabor. A segunda observação é a de que é muito importante notar que *nenhum* dos itens da série de procedi-

(8) Ao considerarmos (7), duas perguntas se tornam relevantes: (1<sup>a</sup>) que item detém a soberania decisória a respeito de se  $R$  é verdadeiro ou falso: o conceptômetro ou a intuição conceitual de  $S$ ?; (2<sup>a</sup>) em que proposição  $S$  *não poderia* estar justificado em crer: em  $R$  ou em  $\sim R$ ? Ora, conforme (4), se  $R$  fosse verdadeiro,  $R$  expressaria os componentes conceituais das atribuições do conceito de conhecimento por  $S$ , *tal como  $S$  atribui tal conceito*. Conforme (7),  $S$  atribui conhecimento àquele indivíduo, porém *nega a atribuição de um dos conceitos expressos por  $R$* . Isso mostra, entre outras coisas, que a série de procedimentos que constitui o que designamos de “intuição conceitual” inclui o exercício da atribuição conceitual. Por essa razão, o exercício da intuição encontra uso na aprovação/reprovação de explicações sobre a constituição de conceitos e, por conseguinte, na geração de respostas corretas às perguntas filosóficas correspondentes. Assim, é o exercício da intuição conceitual de  $S$  que lhe permite, nos casos de divergência em relação ao conceptômetro, corrigir o relatório de  $R$  para  $\sim R$ , jamais a possibilidade inversa. A possibilidade de que o conceptômetro corrija o resultado da intuição conceitual de  $S$  não se dá em nenhuma situação possível em que haja *divergência* ou *desconformidade* de resultados entre o conceptômetro e a intuição conceitual. Afinal de contas, a natureza do conceptômetro é tal que, se o relatório fosse verdadeiro, ele teria de veicular os conceitos que  $S$  atribuiria automaticamente ao atribuir o conceito de conhecimento, inclusive, por ocasião da execução de sua intuição conceitual relativamente àquele conceito, uma vez que tal execução inclui a respectiva atribuição. Mas, se o relatório do conceptômetro não está em sintonia com o exercício da intuição conceitual do agente, é o relatório emitido pela máquina que prediz erradamente o funcionamento da intuição conceitual de  $S$ , é o relatório que descreve erroneamente os procedimentos atributivos do agente. Portanto, é a intuição conceitual que nos permite corrigir o relatório do conceptômetro – não o contrário – quando seus resultados não estão em conformidade. Sendo assim, e segundo o princípio (P1) de (3), a intuição é *metodologicamente soberana* no que tange à decisão de se  $R$  é ou não falso. E em conformidade com o princípio (P2) de (3), a intuição é *mais confiável* do que o conceptômetro no que tange à geração, mesmo que indireta, de respostas verdadeiras à pergunta “o que é conhecimento?”. E, agora, de acordo com o princí-

---

mentos que assumimos constituir uma instância de execução da intuição conceitual se trata de uma crença ou de uma percepção. Vemos, assim, que as nossas atribuições conceituais não se veiculam apenas em crenças ou em percepções. Se fosse assim, não poderíamos atribuir conceitos ficcionais, como o que acabamos de atribuir, sem que, por exemplo, nós nos comprometêssemos doxasticamente com as proposições envolvidas.



pio (P3) de (3), se *S* acreditasse com base na resposta emitida pelo conceptômetro, *S* creia, *no mínimo*, menos justificadamente na proposição correspondente ao relatório do conceptômetro do que se acreditasse na resposta que lhe está disponível pela execução de sua intuição conceitual. Sendo assim, e segundo (P4) de (3), a epistemologia naturalista está comprometida com a defesa de um *status* inferior de justificação, eventualmente até mesmo de injustificação, para o agente que crê com base em um método pertinente ao seu arsenal;

**Conclusão:** a intuição conceitual vence a disputa com o conceptômetro e, em razão disso, qualquer forma de epistemologia que abrigue métodos relevantemente similares aos métodos que incluem o uso do conceptômetro está comprometida com a defesa de um grau menor de justificação – eventualmente de injustificação – no que concerne às crenças *filosóficas* de *S*.

## 2º Argumento: a intuição conceitual é infalível?

(1) Sejam subentendidas aqui todas as sentenças do 1º Argumento;

(2) De acordo com o 1º Argumento, se a intuição conceitual e o conceptômetro estão em descompasso, é a intuição que nos permite corrigir o resultado do conceptômetro. Sendo assim, a intuição conceitual é, segundo (P1), metodologicamente soberana quanto a ser verdadeiro/falso o relatório emitido pelo conceptômetro. E, nesse caso, segundo (P2), a intuição conceitual é mais confiável que o conceptômetro em relação à verdade/falsidade de respostas dadas, por exemplo, à pergunta “o que é conhecimento?”. Mas, quão mais confiável é a intuição conceitual em relação ao conceptômetro?;

(3) Para responder à pergunta em jogo, vamos assumir que *C* seja o conceptômetro *mais confiável possível*. Vamos supor agora que, numa determinada situação de seu funcionamento, *C* emite o relatório *R* o qual é *reprovado* pelo exercício da intuição conceitual de *S*. Ora, tal como vimos acima, a intuição conceitual é mais confiável do que o conceptômetro, qualquer que seja ele;

(4) Ora, se *C* é o conceptômetro mais confiável possível, então a confiabilidade de *C* só pode ser a da infalibilidade menos 1;

(5) Se a intuição conceitual é mais confiável do que *C*, então a confiabilidade da intuição conceitual só pode ser a da infalibilidade;

**Conclusão:** a intuição conceitual é *infalível* na decisão, ou em permitir a decisão, de se *R* responde verdadeiramente ou não à pergunta “o que é conhecimento?”.<sup>10</sup>

**3º Argumento: se a intuição conceitual é infalível, mas nenhum conceptômetro pode sê-lo, qual é o status justificacional de um epistemólogo que acredita em uma proposta de análise conceitual cuja verdade não tenha sido decidida pelo exercício de sua intuição conceitual?**

(1) Sejam subentendidas aqui todas as sentenças do **1º Argumento** e do **2º Argumento**;

(2) De acordo com o **1º Argumento** e o **2º Argumento**, a intuição conceitual gera ou permite gerar respostas verdadeiras à pergunta “o que é conhecimento?”, e nisso é infalível. Segundo os mesmos argumentos, a intuição conceitual é mais confiável que o conceptômetro mais confiável possível;

(3) Então, o conceptômetro não é infalível em gerar ou permitir a geração de respostas verdadeiras à pergunta “o que é conhecimento?”;

(4) Vamos assumir agora o princípio abaixo cuja inspiração vem de **(P3)** do **1º Argumento**:

**(P5)** Se os métodos *m* e *m'* são ambos confiáveis em gerar ou permitir a geração de res-

---

10 A conclusão acima não deveria surpreender àqueles que, como nós, acreditam que a atividade filosófica *bem-sucedida* tenha a ver com a obtenção de verdades necessárias (o que é o caso das verdades de análise conceitual) e, juntamente com isso, acredita que a intuição conceitual seja um/o modo pelo qual os filósofos atingem àquela meta. Seria inconsistente crer em tudo isso e, ao mesmo tempo, que a intuição conceitual é *falível*. Além disso, é essencial destacarmos o fato de que a infalibilidade de um procedimento/instrumento etc. é sempre algo relativo a uma determinada meta de execução/operação daquela procedimento ou instrumento. Sendo assim, ser infalível não implica produzir sempre o mesmo resultado em qualquer que seja a situação, mas fazê-lo em relação a uma determinada meta de execução/operação. É por essa razão que o fato de a intuição conceitual ser infalível em decidir a verdade/falsidade de propostas de análise conceitual não implica que ela teria que repetir sua eficiência em relação a decidir qual é a melhor receita de bolo de macaxeira. Além disso, a intuição conceitual não deixaria de ser infalível, se, em tempos diferentes, sancionasse respostas diferentes à pergunta “o que é conhecimento?”. Se a constituição do conceito de conhecimento variasse no tempo em função do acréscimo de exigências, sancionar respostas diferentes à pergunta “o que é conhecimento?” no tempo seria exatamente o que a intuição conceitual deveria fazer para se manter infalível. Falaremos mais sobre isso à frente.

postas verdadeiras à pergunta “o que é conhecimento?”, muito embora *m* seja mais confiável do que *m'*, e *S* acredita que *m* é mais confiável do que *m'* e *S* possui a meta de responder corretamente à pergunta em questão, mas, em vez de crer na resposta produzida a partir da execução de *m*, acaba por crer na resposta produzida a partir da execução de *m'*, então *S* crê *injustificadamente* em tal resposta;

**Conclusão:** se *S* – o epistemólogo dos nossos argumentos – acredita numa resposta dada à pergunta “o que é conhecimento?” que não tenha sido decidida verdadeira mediante a execução de sua intuição conceitual, *S* crê *injustificadamente* em tal resposta.

### III. CONSIDERAÇÕES ADICIONAIS (PORÉM NÃO MENOS IMPORTANTES)

Conforme vimos acima, a intuição (conceitual) não é só mais confiável do que o melhor método disponível ao arsenal da epistemologia naturalista, mas é infalível. Por conta disso, nenhuma epistemologia naturalista pode abrigar um método que seja mais confiável do que a intuição para resolver o problema expresso na pergunta “o que é conhecimento?”. Se esse é o caso, nenhum epistemólogo pode crer *justificadamente* numa proposta de análise conceitual, se tal crença não foi motivada pela execução de sua intuição (conceitual).<sup>11</sup>

De qualquer modo, é importante observar que o fato de a intuição ser mais confiável do que qualquer método preconizado por uma epistemologia naturalista *não* nos autoriza, contudo, a tomarmos pelo valor de face as declarações que um agente faz de que certa proposição lhe é *intuitiva* ou *contraintuitiva*, mesmo que tais declarações sejam muito convictas e sinceras, que expressem aquilo em que o agente fortemente crê. O resultado obtido pela execução da intuição de um agente na aprovação/reprovação de certa proposta de resposta à pergunta “o que é conhecimento?” *não equivale* a sua crença ou declaração de que certa proposta de análise lhe é intuitiva ou contraintuitiva. Deve ficar claro aqui que não há qualquer impedimento para que tenhamos crença falsa sobre o resultado do exercício da nossa intuição (conceitual), *caso tal crença não seja justificada por tal exercício*.

---

11 É essencialmente por essa razão que não devemos temer o exercício da intuição conceitual de outro filósofo mais do que deveríamos temer o exercício da nossa própria intuição conceitual.

Também é importante considerar aqui que os argumentos apresentados acima *não* se deixam afetar pela *possibilidade* de que os agentes *não* compartilhem todos os conceitos usados em suas atribuições.<sup>12</sup> O ponto é que, se esse fosse o caso, a intuição e o conceptômetro estariam, do ponto de vista metodológico, na mesma situação, o que significa que nenhuma alteração teria de ser feita nas conclusões obtidas acima. É preciso lembrar aqui que o conceptômetro só pode emitir relatórios em relação aos conceitos *disponíveis* ao uso atributivo do agente e a intuição só pode funcionar na aprovação/reprovação de propostas de análise conceitual que sejam relativas a conceitos *disponíveis* ao uso atributivo do agente. Do mesmo modo, os argumentos acima também não se deixam afetar pela possibilidade de que o agente apresente volubilidade atributiva. Ou seja, que no tempo  $t$  ele apresente uma reação atributiva frente a um dado caso e, em  $t'$ , apresente reação oposta frente ao mesmo caso. Isso seria possível, por exemplo, se o conceito em jogo fosse contexto-sensível.

Os argumentos apresentados acima também parecem ficar intactos diante de outra possibilidade, que poderia ser vista como escandalosa para muitos, que é a de que o conjunto dos conceitos que atribuímos automaticamente ao atribuímos conhecimento sofresse uma dilatação no tempo, por exemplo, no sentido de que se tornasse mais exigente, “melhor” ou, simplesmente, que incorporasse cada vez mais conceitos à composição original.<sup>13</sup> Mesmo assim, a

---

12 A possibilidade do não-compartilhamento de conceitos entre agentes atributivos se mostra em, pelo menos, duas modalidades relevantes. Na primeira, o agente dispõe de, ao menos, um conceito que o outro *não* dispõe. A diferença, nesse caso, é puramente quantitativa. Na outra modalidade, os agentes dispõem da *mesma* quantidade de conceitos, mas pelo menos um dos conceitos possui uma composição *parcialmente diferente*. Para entendermos melhor essa modalidade, vamos supor que  $S$  e  $S'$  compartilhem todos os conceitos, *com exceção de um*. Nesse caso, enquanto  $S$  disporia de um conceito cuja análise completa exibiria a composição conceitual  $\{A, B, C \text{ e } D\}$ ,  $S'$  disporia de um conceito cuja análise completa exibiria a composição conceitual  $\{A, B \text{ e } C\}$ . Tais possibilidades não afetam, a nosso ver, a empreitada analítica, mas para se ver um argumento que se opõe a isso, confira Stich, 2000, pp. 577-581.

13 Tal possibilidade permite mostrar por que, para ser infalível, a execução da intuição (conceitual) *não* teria que gerar sempre o mesmo resultado, ou seja, que se sua execução permitisse a aprovação/reprovação de certa proposta de análise no tempo  $t$ , ela teria de repetir o mesmo resultado de aprovação/reprovação em relação àquela proposta toda vez que fosse executada, em todas as ocorrências possíveis. Infalibilidade não exige tal coisa e, eventualmente, exigiria até mesmo o oposto. Afinal de contas, se os conceitos sofressem uma dilatação ou contração no tempo, que concerne a uma dada composição elementar daquele conceito, a intuição (conceitual) não poderia, se infalível, aprovar sempre a mesma proposta de análise em todas as ocasiões

intuição (conceitual) continuaria sendo a régua de todas as réguas na aprovação/reprovação de propostas de análise conceitual, pois continuaria sendo capaz de expressar o conteúdo conceitual dos nossos procedimentos atributivos, mesmo que *diferentes no tempo*.

De qualquer maneira, algumas conclusões que extraímos acima poderiam enfrentar alguma resistência residual. E parece-nos que isso acontece, principalmente, com quem defende lemas como “Sempre suspeita da tua intuição” ou “Não há modo infalível de se ter crença”. Nesse caso, cabe a pergunta acerca de como alguém poderia estar *justificado* em acreditar nos lemas acima ao considerar a confiabilidade do método/modo através do qual acreditaria neles. Um ponto essencial a essa discussão é o de que estamos tratando de agentes filosóficos, os quais, por definição, devem proceder de modo reflexivo em relação à formação das respectivas crenças filosóficas. Sendo assim, trata-se de agentes que *não* podem ser protegidos das consequências epistêmicas da consideração de hipóteses que versem sobre a (in)confiabilidade dos modos de que dispõem para formar aquelas crenças. Dessa maneira, eles não podem deixar de considerar o fato de que só teriam justificação para crer naqueles lemas, se o modo pelo qual acreditassem neles fosse *mais confiável* do que aquele por meio do qual creem aqueles filósofos que defendem a infalibilidade de um determinado modo de geração de crença. Se esse é o caso, os falibilistas em filosofia não podem se dar ao luxo de descartar, *in limine*, a possibilidade de que o modo pelo qual creem naqueles lemas seja, ele mesmo, infalível, caso gerasse apenas a crença de que *não há modo infalível de geração de crença, exceto o modo que gera apenas a crença de que não há modo infalível de geração de crença* (é evidente que, sem essa cláusula de exceção, a situação do defensor dos lemas falibilistas seria ainda pior, já que estaria comprometido com um contrassenso). Ainda no mesmo compasso, o agente que acredita que não há modo infalível de geração de crença deveria, para poder fazê-lo *justificadamente*, ter um argumento decisivo contra a seguinte consideração: o modo que gera apenas a crença de que não há modo infalível de geração de crença é, ele mesmo, falível ou infalível. Se é falível, tal como defende o falibilista em filosofia, então ele gera, em ao menos uma ocasião possível, a crença *falsa* de que não há modo infalível de geração de crença. Se esse fosse o caso, então haveria pelo menos um modo infalível de geração de crença, o que contraditaria a tese falibilista. A outra possibilidade – a de que o modo em jogo seria infalível – não serve igualmente aos interesses do falibilista em filosofia,

---

possíveis em que fosse executada.

pois, além ser inconsistente com a tese que defende, compromete-o com um contrassenso. Para evitar o contrassenso, seria preciso, conforme já vimos, adicionar aquela cláusula de exceção à proposição objeto da crença-alvo. Mas, se isso fosse feito, a própria cláusula de exceção implicaria que o modo gerador da crença em jogo é infalível. Em suma, parece-nos que a crença *simpliciter* de que não há modo infalível de geração não poderia estar justificada para ninguém. Mas, mesmo que estejamos errados aqui, o defensor do falibilismo em filosofia teria, na melhor das hipóteses, que admitir que, se é possível haver modos de geração de crença mais confiáveis do que outros, então ninguém deveria negar – na forma de lema – a possibilidade de que haja modos infalíveis de geração de crença. Ora, uma vez que acreditamos que a intuição conceitual é infalível ao gerar crenças *justificadas* em proposições que expressem análises conceituais, nós gostaríamos de convidar o leitor a reexaminar, agora talvez com outros olhos, os argumentos apresentados antes.

A seguir, faremos algumas considerações sobre a ideia expressa no **1º Argumento** de que a intuição (conceitual) é um modo *a priori* e *não-doxástico* de geração de crença, algo que implica, entre outras coisas, que a intuição conceitual não é uma crença nem um sistema de crenças.<sup>14</sup> Nós tentaremos mostrar que as crenças filosóficas (crenças em propostas de análise conceitual) não podem ser justificadas a posteriori e tampouco por uma crença ou um sistema de crenças. O argumento através do qual tentaremos fazê-lo compartilha alguns elementos da defesa de Bonjour em favor do *a priori*.

#### **4º Argumento: se S acreditasse justificadamente na concepção naturalista de epistemologia, a justificação dessa crença poderia ser de alguma maneira a posteriori?**

Vamos supor que *S* defenda convictamente a explicação naturalista sobre o que vem a ser conhecimento, justificação doxástica etc.<sup>15</sup> Seguindo a ortodoxia naturalista, *S* sustenta que toda

14 Lewis, porém, assume um caráter puramente doxástico para as intuições ao afirmar quê:

Nossas “intuições” são simplesmente opiniões; nossas teorias filosóficas são o mesmo. Algumas são de senso comum, algumas são sofisticadas; algumas são particulares, algumas são gerais; algumas são mais firmemente mantidas, algumas menos. Mas, são todas opiniões... (1983, p. x)

15 Para uma síntese da concepção naturalista de epistemologia, confira Devitt, 2005, pp. 106-111.

proposição é, em princípio, revisável face à experiência e que a noção de justificação a priori é obscura ou irrelevante para justificação doxástica. No entanto, como bem lhe convém fazer, *S* acredita que a proposição que veicula a explicação naturalista acerca do que é a justificação da crença é *menos revisável, ou menos facilmente revisável*, do que, por exemplo, a proposição de que agora está chovendo. Surge-lhe, então, a seguinte pergunta: *o que justificaria a crença de que a explicação naturalista da justificação é menos revisável do que, por exemplo, a proposição de que agora está chovendo?* Em resposta, diríamos a *S* que não poderia ser o sistema de crenças do agente acerca do mundo externo. Tal sistema poderia justificar, *quando muito*, a crença de que indivíduos capazes de ter crença apresentam menor disposição para revisar determinadas proposições do que outras. Desse modo, mesmo que o universo de crentes fosse constituído apenas de epistemólogos naturalistas e *S* acreditasse nisso, *S* poderia, é claro, crer justificadamente que o universo de crentes é constituído exclusivamente por indivíduos que creem que a explicação naturalista acerca da justificação doxástica é menos revisável do que a explicação não-naturalista. Mas, seu sistema de crenças acerca do mundo externo *não* lhe permitiria crer *justificadamente* que a proposição expressa na explicação naturalista da justificação doxástica é menos revisável do que a proposição de que está chovendo agora ou, então, da proposição que expressa a explicação *não-naturalista* de justificação da crença. O ponto aqui é que parece ser essencial à justificação da crença de *S* na explicação naturalista de justificação doxástica que ele creia que tal explicação seja *menos revisável* do que a explicação dada por propostas não-naturalistas de justificação doxástica.

Em tal situação, parece-nos que *S* dispõe de apenas duas opções para, se fosse possível, crer justificadamente na explicação naturalista de justificação doxástica: (1) abandonar a crença de que há uma diferença na revisabilidade das proposições; (2) aceitar que a justificação da crença de que a explicação naturalista da justificação doxástica é menos revisável do que a não-naturalista depende de um conjunto de crenças em proposições que *não seriam revisáveis frente à experiência*. A opção por (1) inviabilizaria, a nosso ver, a chance de *S* crer justificadamente na explicação naturalista. Isso por que, se *S* passasse a crer que as proposições são todas *igualmente* revisáveis, então a explicação naturalista seria tão revisável quanto a não-naturalista e, nesse caso, ele teria de abster-se de crer em ambas. Se *S* optasse por (2), ele teria que mudar de opinião quanto ao fato de que todas as proposições são, em princípio, revisáveis frente à experiência, pois a opção em jogo o comprometeria com fato de que ele disporia de um conjunto *especial*

de crenças que *não seriam revisáveis em face da experiência*. Em outras palavras, a situação de *S* é irremediavelmente aporética em relação a crer com justificação na explicação naturalista sobre justificação doxástica, se a explicação naturalista geral mantiver a tese da revisabilidade universal frente à experiência. A alternativa para *S* é abandonar a tese de que toda proposição é, em princípio, revisável em face da experiência e, desse modo, sustentar uma versão “mitigada” da explicação naturalista inicial. Nesse caso, parece-nos que *S* só poderia crer justificadamente que a explicação naturalista sobre justificação é menos revisável que a não-naturalista, se passasse a crer que a explicação naturalista não é revisável.

Mas, *S* não deveria *apenas* mudar de opinião em relação à proposição de que todas as proposições são, em princípio, revisáveis. Ele também deveria mudar de opinião sobre a obscuridade ou dispensabilidade da discussão sobre justificação a priori. Afinal de contas, se *S* está justificado em crer na explicação naturalista de justificação, tudo em detrimento da explicação não-naturalista do mesmo conceito, então o *justificador* da crença de *S* não pode ser o sistema de crenças acerca do mundo externo que ele possui. Afinal de contas, esse sistema de crenças não justificaria a crença de *S* de que a explicação naturalista de justificação é menos revisável que a não-naturalista. Mas, *S* precisa estar justificado na crença de que a explicação naturalista de justificação é menos revisável que a explicação não-naturalista para poder crer justificadamente na explicação naturalista. Assim, se a crença de *S* na explicação naturalista de justificação está justificada, o justificador de tal crença não é um sistema de crenças de *S* sobre o mundo externo. Assim, caso o justificador da crença de *S* na explicação naturalista de justificação seja um sistema de crenças, então as crenças desse sistema *não* podem estar justificadas *a posteriori*. Por que isso é assim? Por que as crenças constituintes de tal sistema *não* são crenças acerca do mundo externo e, justamente por isso, *não podem ser justificadas pela experiência*. Desse modo, se o sistema de crenças que justifica a crença de *S* na explicação naturalista de justificação doxástica não pode – ele próprio – ter sido justificado a posteriori, então o sistema de crenças que justifica a crença de *S* na explicação naturalista de justificação, ironicamente, só pode justificar crenças de modo a priori. Mas, então, *S* só poderia estar justificado aprioristicamente na explicação naturalista da justificação doxástica. E, sendo assim, nem mesmo um naturalismo filosófico mitigado é capaz de sobreviver. Em suma, mesmo que o naturalismo filosófico se caracterizasse agora *apenas* pela negação da justificação a priori, *S* só poderia crer justificadamente na explicação naturalista de justificação doxástica de modo a priori. Em resumo, se o naturalismo filosó-



fico – pleno ou mitigado – fosse verdadeiro, *S* não poderia crer justificadamente na explicação naturalista de justificação doxástica.<sup>16</sup>

**5° Argumento: se uma crença filosófica de *S* estivesse justificada, seria outra crença de *S* que a justificaria ou seria o/algum sistema de crenças de *S*?**

Vamos assumir que *S*, o epistemólogo do nosso “experimento”, tenha-se convertido ao apriorismo e passado a admitir que uma determinada classe de crenças – as filosóficas – sejam justificadas *somente* a priori. Vamos assumir também que *S* creia que o justificador doxástico de qualquer crença seja o sistema de crenças do respectivo agente ou, alternativamente, *algum* subsistema relevante de crenças do agente. Agora, vamos considerar o seguinte princípio:

**(P6)** Se a crença-*P* de um agente qualquer é justificada por sua crença-*Q*, então sua crença-*Q* também é justificada.

Embora **(P6)** nos pareça irretocável, *S* teria que exigir retoques. Pois, conforme assumimos acima, *S* defende alguma forma de holismo doxástico em teoria da justificação. Uma das razões invocáveis por *S* para sustentar a necessidade de um retoque *holista* em **(P6)** seria a seguinte: se um retoque holista não for feito, a objeção do regresso ao infinito da justificação não pode ser neutralizada. De fato, e nesse pormenor temos que concordar com *S*, **(P6)** ou alguma variação relevante encontram participação garantida no argumento que expressa a objeção do regresso. A tentativa holista de dissolução da objeção condena não apenas **(P6)**, mas também outro princípio intimamente a ele ligado, que é o princípio de que a justificação pode ocorrer a partir de crenças isoladas. Isso é falso, responde *S*, pois o justificador doxástico é o sistema ou algum subsistema das crenças do agente, jamais uma crença isolada. A ideia holista é a de que cada crença de um sistema de crenças seja justificada pelo sistema das *demais crenças*.<sup>17</sup> Assim, o ho-

16 Assim como fez Bonjour (1998, p. 4; 2005, pp. 101-103), nós também tentamos aqui comprometer o naturalismo filosófico com o ceticismo. No nosso caso, com um ceticismo acerca das verdades filosóficas.

17 O uso da expressão “demais crenças” parece essencial para que se evite a entrada funesta de alguma versão da chamada “circularidade viciosa”. O ponto é que, se o sistema justificador inclui a crença-*P* que ele justifica, temos que lidar com o seguinte raciocínio: ou a crença-*P* está justificada, ou está injustificada. Se a crença-*P* estivesse no sistema com status de *injustificada*, o sistema não poderia de modo algum justificá-la (nesse caso, talvez o contrário, talvez a crença em questão devesse contaminar o sistema inteiro). E se a crença-*P* estivesse no

lismo supostamente dissolveria a dificuldade imposta pela objeção do regresso ao postular que a justificação da crença-alvo não depende de uma crença justificada em isolamento, mas, sim, do sistema ou de algum subsistema relevante de crenças remanescentes.

Mas, é importante notar que a estratégia holista de tratamento do paradoxo do regresso da justificação só funcionaria, ou seja, só bloquearia a necessidade de regresso ao infinito da justificação, se não fosse possível falarmos da (in)justificação de sistemas doxásticos como um todo. Acontece que nós podemos fazer isso. Para vê-lo, consideremos um sistema suficientemente grande e relevante de crenças *filosóficas*. Vamos supor que tal sistema justifique as crenças de  $S$  de que  $P_1, P_2 \dots P_n$ . Se fosse assim, o sistema também poderia justificar a crença de  $S$  na conjunção de que  $(P_1 \& P_2)$ . Nesse caso, também poderia fazê-lo em relação à conjunção  $(P_1 \& P_2 \& P_3)$  e assim por diante. Ocorre que, em algum momento dessa *alimentação* da conjunção, a *própria conjunção* poderia se tornar um sistema de crenças. Nesse caso, teríamos claramente uma situação em que um sistema justificaria outro. Ora, se podemos falar de um sistema de crenças justificando outro, também podemos falar de um sistema de crenças *injustificando* outro. Se esse é o caso, parece-nos claro que, se a justificação de uma crença depende de um sistema de crenças, tal sistema, ele próprio, tem de ser um sistema justificado. Em outras palavras:

**(P7)** Se a crença de  $S$  de que  $P$  está justificada, então a crença- $P$  de  $S$  é justificada pelo sistema, ou por um subsistema relevante, *justificado* de crenças de  $S$ .

Ora, não é difícil notar que o princípio acima permite *repormos* a objeção do regresso da justificação, uma vez que, segundo **(P7)**, a justificação da crença-alvo requer a ocorrência de um número, ao menos, *indeterminado* de sistemas de *crenças* devidamente encadeados. Em suma, não seria possível que  $S$  tivesse uma crença filosófica justificada, se o justificador de sua crença filosófica fosse outra crença sua ou algum sistema de suas crenças. Que tal o fundacionismo da intuição conceitual?

## Referências

- BONJOUR, L. *In defense of pure reason*. NY: Cambridge University Press, 1998.
- BONJOUR, L. In defense of the a priori. In: *Contemporary Debates in Epistemology*. STEUP, M. e SOSA, E. (eds.): 98-105. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- CHISHOLM, R. M. *Theory of Knowledge*. 3ª ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1989.
- DEVITT, M. There is no a priori. In: *Contemporary Debates in Epistemology*. STEUP, M. e SOSA, E. (eds.): 105-115. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- LEWIS, D. *Philosophical Papers: vol. I*. NY: Oxford University Press, 1983.
- QUINE, W.V.O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- STICH, S. Reflective equilibrium, analytic epistemology, and the problem of cognitive diversity. In: *Epistemology: an anthology*. SOSA, E. e KIM, J. (eds.): 571-583. Malden, MA: Blackwell, 2000.
- WEINBERG, J. M.; NICHOLS, S.; STICH, S. Normativity and epistemic intuitions. *Philosophical Topics*, 29, 1 & 2: 429-460, 2001.

FILOSOFIA ANALÍTICA TRADICIONAL VS. FILOSOFIA NATURALISTA/EXPERIMENTAL,  
INTUIÇÃO CONCEITUAL VS. CONCEPTÔMETRO: QUEM VENCE A DISPUTA?

ANALÍTICA

volume 20  
número 2  
2016

RESUMO

*Nós argumentamos aqui contra uma concepção naturalista de epistemologia. Nós o fazemos mostrando, entre outras coisas, que a intuição conceitual, que é o método próprio da concepção analítica de epistemologia, é superior metodologicamente ao melhor método disponível à epistemologia naturalista.*

**Palavras-chave:** *intuição conceitual, epistemologia analítica, epistemologia naturalista, epistemologia experimental.*

ABSTRACT

*In the present paper, I argue against a naturalistic conception of epistemology. I do this by showing, among other things, that conceptual intuition, which constitutes the proper method of the analytic conception of epistemology, is methodologically superior to the best method available to naturalistic epistemology.*

**Keywords:** *conceptual intuition, analytic epistemology, naturalistic epistemology, experimental epistemology.*

Recebido em outubro de 2014  
Aprovado em fevereiro de 2015