

Série

927

Filosofia



# O que NÓS conhecemos?

Ensaio em epistemologia individual e social



Felipe de Matos Müller  
Alexandre Meyer Luz  
(Orgs.)

  
ediPUCRS

 editora fi

# **O que NÓS conhecemos?**

**Ensaio em epistemologia individual e social**



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

**Conselho Editorial da Série Filosofia**

Agemir Bavaresco - **(Editor)**  
Cláudio Gonçalves de Almeida  
Draiton Gonzaga de Souza  
Eduardo Luft  
Ernildo Jacob Stein  
Felipe Müller  
Nythamar H. F. de Oliveira Junior  
Ricardo Timm de Souza  
Roberto Hofmeister Pich  
Thadeu Weber  
Urbano Zilles

**Chanceler**

Dom Jaime Spengler

**Reitor**

Joaquim Clotet

**Vice-Reitor**

Evilázio Teixeira

**Conselho Editorial**

Jorge Luís Nicolas Audy | Presidente  
Jorge Campos da Costa | Editor-Chefe  
Jeronimo Carlos Santos Braga | Diretor

Agemir Bavaresco  
Ana Maria Mello  
Augusto Buchweitz  
Augusto Mussi  
Bettina S. dos Santos  
Carlos Gerbase  
Carlos Graeff Teixeira  
Clarice Beatriz da Costa Sohngen  
Cláudio Luís C. Frankenberg  
Erico Joao Hammes  
Gilberto Keller de Andrade  
Lauro Kopper Filho

Série  
Filosofia

227

# O que NÓS conhecemos?

Ensaio em epistemologia individual e social

Felipe de Matos Müller  
Alexandre Meyer Luz  
(Orgs.)

 editora fi

 ediPUCRS

Porto Alegre, 2015

© EDIPUCRS, Editora Fi

[www.pucrs.br/edipucrs](http://www.pucrs.br/edipucrs)

[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Foto da capa: Oriol Masclans

Revisão dos autores.



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33

Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900

Porto Alegre – RS – Brasil

Fone/fax: (51) 3320 3711

e-mail: [edipucrs@pucrs.br](mailto:edipucrs@pucrs.br) - [www.pucrs.br/edipucrs](http://www.pucrs.br/edipucrs).

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

MÜLLER, Felipe de Matos; LUZ, Alexandre Meyer.

Q3 O que NÓS conhecemos? : ensaios em epistemologia individual e social

[recurso eletrônico] / orgs. Felipe de Matos Müller, Alexandre Meyer Luz.

– Dados Eletrônicos. – Porto Alegre : EDIPUCRS : Editora Fi, 2015.

289 p. – (Série Filosofia ; 227)

ISBN - 978-85-66923-59-9 (Editora Fi)

ISBN - 978-85-397-0719-5 (EDIPUCRS)

Disponível em:

<http://www.editorafi.org>

<http://www.edipucrs.com.br>

1. Filosofia. 2. Epistemologia. I. Müller, Felipe de Matos. II. Luz, Alexandre Meyer.

CDD-121

---

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS

Índices para catálogo sistemático:

1. Epistemologia

121

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	
Felipe de Matos Müller .....	7
Alexandre Meyer Luz	
<b>EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO: COMO JUSTIFICAMOS CRENÇAS BASEADAS NA PALAVRA DE OUTROS?</b>	
Delvair Moreira .....	15
<b>EPISTEMIC TRUST</b>	
Patrícia Ketzer .....	44
<b>EPISTEMOLOGIA DAS REDES DE COMUNICAÇÃO</b>	
Ronaldo Miguel da Silva .....	63
<b>EPISTEMOLOGIA DO DESACORDO E INDEPENDÊNCIA DA CRENÇA</b>	
Kátia M. Etcheverry .....	76
<b>ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE DESACORDO RACIONAL (OU JUSTIFICADO) E AUTORIDADE EPISTÊMICA</b>	
Emerson Carlos Valcarenghi .....	94
<b>VIRTUDES INTELLECTUAIS SOCIAIS</b>	
Alexandre Meyer Luz .....	115
<b>VIRTUDES EPISTÊMICAS COLETIVAS</b>	
Felipe de Matos Müller .....	127
<b>INCOMENSURABILIDADE EPISTÊMICA E RELATIVISMO</b>	
Doraci Engel .....	145
<b>CONTEXTUALISMO RACIONAL E O CARÁTER SOCIAL DA JUSTIFICAÇÃO</b>	
Tiegue Vieira Rodrigues .....	161

<b>CONTEXTUALISMO E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO FÁCIL</b>	
Tito Alencar Flores .....	179
<b>PRESERVACIONISMO, GERACIONISMO E DISCUSSÕES CÉTICAS NA EPISTEMOLOGIA DA MEMÓRIA</b>	
Ricardo Rangel Guimarães .....	191
<b>O DESACORDO SOBRE AS INTUIÇÕES COMO UMA AMEAÇA PARA A FILOSOFIA</b>	
José Eduardo P. Campos Jr. ....	211
<b>LIMITES EXPLICATIVOS DE TEORIAS INDIVIDUALISTAS E SUPRAINDIVIDUAIS PARA CASOS DE AÇÃO CONJUNTA</b>	
Luiz Paulo Da Cas Cichoski .....	234
<b>AGÊNCIA EPISTÊMICA E VOLUNTARISMO DOXÁSTICO</b>	
Thiago Rafael Santin .....	264

# INTRODUÇÃO

---

Felipe de Matos Müller  
Alexandre Meyer Luz

## Epistemologia individual e social

O movimento de socialização da Epistemologia tem crescido nos últimos anos enfatizando o estudo da tomada de decisões doxásticas em contextos sociais. Todavia, esse movimento não pretende negar o estudo sobre os métodos ótimos de formação de crenças individuais. A chamada epistemologia social visa a introduzir uma nova classe de métodos e sistemas para analisar e avaliar os termos epistêmicos. Ela aborda questões que estão além daquelas consideradas pela epistemologia tradicional, particularmente questões associadas à dimensão interpessoal e coletiva do conhecimento. Ainda que os vários problemas colocados tenham raízes em outras disciplinas (como Economia, Política, Comunicação, Educação, etc.), todos esses problemas têm questões teóricas que se sobrepõem à epistemologia.

A epistemologia social é verdadeiramente epistemologia. A credencial para ser epistemologia é o uso de critérios de avaliação tipicamente epistêmicos ou a abordagem tipicamente normativa (ou avaliativa). A epistemologia social visa não somente às questões epistemológicas teóricas, mas também às questões aplicadas. Considere que em muitas faces interdisciplinares, pesquisadores se especializam na parte teórica do campo, enquanto que outros se especializam no lado empírico. Todos reconhecem que o tratamento adequado dessas questões requer conhecimentos e abordagens de vários tipos. Um grande e importante esforço de pesquisa ocorre no cruzamento destas disciplinas denominadamente distintas. Manter

uma relação coordenada e cooperativa entre essas disciplinas pode ajudar a obter melhores resultados no tratamento de grandes questões.

## **Epistemologia Social**

A primeira questão que reverberou amplamente no cenário epistemológico tanto social quanto individual foi se o testemunho seria uma fonte de conhecimento e justificação. Vários estudos surgiram não somente sobre a epistemologia, mas também sobre a natureza do testemunho. Na epistemologia do testemunho dois grandes partidos surgiram: o reducionista e o antirreducionista. O reducionista requerendo que o ouvinte tivesse razões positivas para verificar a credibilidade dos falantes. O antirreducionista requerendo apenas que o ouvinte não possuísse qualquer base epistêmica para a dúvida, fosse sobre a credibilidade do falante fosse sobre a declaração em questão. Comprometer-se com um partido ou outro terá consequências diretas nas respostas dadas às questões centrais sobre o tópico.

Ao considerar o testemunho e a memória como fontes de conhecimento surge uma questão que toca a ambas: a transmissão do conhecimento. Há uma visão sobre a transmissão do conhecimento que está apoiada em uma analogia entre o testemunho e a memória. Diz-se que, assim como a memória preserva o conhecimento de um momento para o outro, analogamente o testemunho transmitiria conhecimento de uma pessoa para outra. De acordo com a visão preservacionista da memória, se um indivíduo sabe um fato, em tempo  $t_2$ , com base na memória, então é porque, em tempo  $t_1$ , ele teria conhecimento memorial daquele fato. Por outro lado, a visão geracionista da memória, sugere que a memória não apenas preserva conhecimento, mas também seria capaz de gerá-lo. Nesse caso, um indivíduo poderia saber um fato, em tempo  $t_2$ , com base na memória, sem que ele tivesse conhecimento memorial daquele fato, em tempo  $t_1$ . Analogamente, se um indivíduo sabe um fato, com base no testemunho de outra pessoa, então é porque essa pessoa sabia aquele fato. De acordo com a visão tradicional acerca da transmissão do conhecimento testemunhal, se  $S_1$  não tem conhecimento de um determinado fato, então  $S_2$  não poderia vir a ter conhecimento daquele fato, com base no testemunho de  $S_1$ . Por outro lado, a visão

geracionista acerca do testemunho, advoga que seria possível que S2 viesse a ter conhecimento de um fato, com base no testemunho de S1, sem que S1 tivesse conhecimento daquele fato. Embora a visão preservacionista tenha um grande apoio da tradição, os argumentos oferecidos em defesa da visão geracionista estão ganhando adeptos mais recentemente.

Um tópico que ganhou força recentemente no cenário epistemológico foi o desacordo racional. Um desacordo ocorre quando duas pessoas mantêm opiniões contrárias ou contraditórias sobre um determinado assunto. Existem vários cenários onde o desacordo pode ocorrer (Filosofia, Política, Economia, Direito, Religião, etc.). A primeira consequência que se deve considerar é que nestes casos ambas as opiniões não podem racionalmente ser sustentadas simultaneamente. Muitos casos de desacordo ocorrem em isolamento, caso em que não se tem notícia de alguém que discorde daquele assunto, embora haja alguém. Outros casos a considerar seriam aqueles em que alguém imagina possíveis cenários de desacordo e depois confronta suas opiniões com eles. Muitos filósofos usam deste recurso para elaborar suas posições. Entretanto, o cenário de desacordo mais instigante é aquele em duas pessoas discordam e ambas estão cientes deste desacordo. Que atitude alguém deveria tomar, diante de alguém que declara discordar de sua opinião? Ela deveria manter a sua opinião ou alterá-la? O fato é que o desafio permanece tanto diante de um estranho ou de amigos de longos anos.

Por outro lado, pense em situações na qual indivíduos aproximadamente iguais com respeito à inteligência, capacidade de raciocínio, posse de informações e domínio do assunto em questão discordam declaradamente sobre algum assunto. Poderiam, eles, manter posições antagônicas simultaneamente e ainda serem racionais? A discussão contemporânea sobre a epistemologia do desacordo está polarizada. Por um lado, há aqueles que advogam que, em tais situações, devemos conferir igual peso a opinião do nosso interlocutor, adotando como escolha racional a suspensão do juízo. Consequentemente, não haveria desacordo racional entre pares. Por outro lado, há aqueles que advogam que, em tais situações, é racionalmente permitido manter a opinião mesmo após o desacordo declarado. Consequentemente, o desacordo racional entre pares epistêmicos seria possível. Embora a discussão recente tenha aproximado ambos os partidos, o desacordo continua.

## Epistemologia Coletiva

Em nossos dias, a atribuição de crença e conhecimento a entidades coletivas é muito frequente. Surgiram, então, algumas explicações filosóficas acerca desses casos. Duas estratégias para explicar a possibilidade de agentes doxásticos coletivos se consolidaram: a reducionista e a antirreducionista. De acordo com a explicação reducionista, apenas existem indivíduos; a atitude doxástica do grupo nada mais seria do que a soma das atitudes doxásticas dos membros do grupo. De acordo com a explicação antirreducionista, existe o grupo e os membros do grupo; e o grupo poderia ter uma atitude doxástica independente da atitude doxástica dos membros do grupo. Alguns filósofos alegam que os grupos não são capazes de crer uma proposição, mas são capazes de aceitar uma proposição. Se conhecimento implica crença e grupos não podem ter crenças, então grupos não poderiam ter conhecimento. Portanto, ao rejeitar a noção de crenças de grupo, consequentemente, eles rejeitam a noção de conhecimento de grupo.

A teoria da agregação de juízo tem surgido como uma área de pesquisa interdisciplinar, cuja questão principal é se um grupo de indivíduos pode fazer juízos coletivos consistentes com base nos juízos individuais dos membros do grupo. Esse problema mostrou-se basilar para os processos de decisão democrática. A teoria de agregação visaria a investigar a estrutura que diferentes problemas de agregação têm em comum. O recente interesse sobre o assunto foi motivado pela observação de que a votação por maioria, que é a regra democrática paradigmática, nem sempre garante juízos coletivos consistentes, nos casos em que o problema de decisão tenha um alto nível de complexidade. Essa observação em sua forma generalizada é conhecida como Dilema Discursivo. Já existem vários trabalhos em epistemologia utilizando esse modelo explicativo.

Outro ponto a considerar é que procedimentos democráticos podem ser vistos como dispositivos para agregar crenças individuais em juízos coletivos. A epistemologia da democracia tem investigado até que ponto procedimentos e instituições democráticas têm um desempenho epistemicamente adequado. Um foco importante na epistemologia da democracia tem

sido o princípio da liberdade de expressão, que possibilita a competição na sociedade entre as expressões de opiniões verdadeiras e falsas promovendo a eliminação de erros e a difusão da verdade na sociedade. Além disso, em nossos dias, observa-se que o surgimento da internet levou ao desenvolvimento de vários dispositivos de colaboração em massa que visam a agregar e divulgar informações. Investigar os efeitos epistêmicos de dispositivos baseados na Internet parece oportuno, se nós queremos formar crenças verdadeiras.

## Sumário dos Ensaios

**Delvaire Moreira** introduz alguns problemas epistemológicos acerca do conhecimento obtido por meio da palavra de outros. Ele aborda algumas questões, tendo como pressuposto que o conhecimento pode ser adquirido por meio do testemunho dos outros, e investiga como o conhecimento testemunhal é possível. Ele apresenta o debate entre reducionistas e antirreducionistas em epistemologia do testemunho e advoga em favor do antirreducionismo, argumentando contra o reducionismo global.

**Patrícia Ketzer** examina as diferenças entre a noção de confiança em ética e epistemologia. Ela inicia discutindo a noção de confiança em ética e após faz uma apresentação crítica da noção de confiança em epistemologia utilizada por Richard Foley. Ela nota, no entanto, que Richard Foley não somente desconsidera os aspectos morais envolvidos no conceito de confiança, mas também utiliza os termos *trust* e *rely* como sinônimos, originando grandes problemas. Essas considerações levam-na a concluir que o conceito de confiança utilizado na epistemologia não parece ser o mesmo nem sequer análogo àquele utilizado na ética.

**Ronaldo Miguel da Silva** estende a discussão acerca do testemunho ao cenário da plataforma wiki, particularmente da Wikipédia. Ele apresenta uma série de objeções que desautorizam a Wikipédia como fonte de testemunho. Essas considerações, por conseguinte, levam ao questionamento da confiabilidade da Wikipédia.

**Kátia Martins Etcheverry** examina uma questão particular dentro do debate acerca da possibilidade do desacordo racional entre pares: o número de pessoas que sustenta uma mesma opinião

pode ter alguma relevância evidencial? Ela nota que a propagação da crença de modo independente pode ser relevante. No entanto, observa que nem todo caso de propagação da crença de modo dependente é irrelevante, pois ao se distinguir entre propagadores dependentes autônomos e não autônomos, pode-se ter alguma diferença epistêmica com indivíduos que são propagadores dependentes autônomos e que têm uma configuração colaborativa.

**Emerson Carlos Valcarenghi** formula uma objeção à posição de Richard Feldman acerca da impossibilidade do desacordo racional entre pares. Ao abordar a noção de paridade epistêmica, ele advoga que os conceitos de desacordo racional e autoridade epistêmica estão inter-relacionados. Na sequência, ele explora casos em que ocorrem desacordos sucessivos. Essas considerações levam-no a advogar que há uma limitação na posição conformista, permitindo que em casos de desacordo sucessivos entre pares epistêmicos, seja racionalmente permitido a ambos manterem a sua atitude doxástica, contrariando a recomendação conformista.

**Alexandre Meyer Luz** analisa o conceito de “virtude intelectual”, aplicando-o posteriormente a questões associadas ao conhecimento coletivo. Ele examina os usos do conceito na epistemologia individualista contemporânea e discute interpretações possíveis para a noção de “virtude social”. Ele sugere que estas diferentes interpretações podem desempenhar um importante papel nos debates em epistemologia social.

**Felipe de Matos Müller** examina a noção de virtude epistêmica coletiva. Ele distingue entre “virtude para o grupo”, que seria própria dos membros do grupo, e “virtude do grupo”, que seria própria do grupo como um todo; explora a possibilidade da virtude da mentalidade aberta ser necessária para a realização de um pacto epistêmico; e explora a possibilidade de um grupo possuir uma virtude epistêmica que nenhum de seus membros possui.

**Doraci Engel** explora um tipo de desacordo epistêmico, na qual ocorre uma forma de incomensurabilidade e, conseqüentemente, de relativismo epistêmico. Ele nota que é possível a dois indivíduos terem crenças incompatíveis e racionalmente justificadas, desde que não haja alguma base racional comum. No entanto, advoga que a epistemologia wittgensteiniana não autoriza a tese da incomensurabilidade nos desacordos sobre princípios de justificação epistêmica. Essas considerações levam-no a sugerir que a epistemologia wittgensteiniana não deve ser utilizada

para apoiar a possibilidade de alguma forma de relativismo genuinamente filosófico.

**Tiegue Vieira Rodrigues** examina o problema do regresso epistêmico e as estratégias tradicionais oferecidas para a sua solução, sugerindo que nenhuma delas se ergue como solução satisfatória. Ele sugere que justificação possui um componente social e, como proposta alternativa, advoga em favor de um contextualismo racional, cujo status justificatório dependerá de fatores externos ao sujeito, que são, por natureza, sociais. Essas considerações levam-no a defender que os padrões de racionalidade e as práticas epistêmicas relevantes em um contexto são aquelas determinadas pela comunidade ou grupo que o indivíduo faz parte.

**Tito Alencar Flores** examina o problema do conhecimento fácil, sugerindo uma resposta contextualista. Ele assume como pressuposto que uma resposta apropriada ao problema do conhecimento fácil deve evitar o ceticismo e explicar sob quais condições seria possível obter conhecimento básico sem permitir conhecimento fácil.

**Ricardo Rangel Guimarães** discute duas posições acerca do conhecimento e/ou justificação memorial: o preservacionismo, cujo status epistêmico de uma crença baseada na memória não pode ser maior que aquele que ela possuía quando foi formada, e o geracionismo, que é a negação do preservacionismo. Ele explora várias objeções à visão preservacionista da memória e à teoria epistemológica da memória. No entanto, ele advoga que a posição geracionista é mais suscetível ao ceticismo que a posição preservacionista, sugerindo que apesar de todos os problemas e fragilidades, seria preferível assumir uma visão mais conservadora.

**José Eduardo Pires Campos Jr.** discute o uso que os filósofos fazem das intuições. Ele aborda o problema do desacordo sobre as intuições e a crítica da abordagem experimental a elas, considerando argumentos a favor e contra seu uso em filosofia. Ele discute se as intuições deveriam ser descartadas, caso fossem socialmente direcionadas, e se as pesquisas podem ser interpretadas como indicando apenas haver desacordo aparente sobre elas e não desacordo real.

**Luiz Paulo Da Cas Cichoski** apresenta as objeções erguidas por Frederick Schmitt às explicações acerca da natureza da ação conjunta oferecidas por Seumas Miller e Michael Bratman. Ele nota que diferente de Miller, que não utiliza o conceito de

“intenção” em sua explicação, Bratman contempla o papel das intenções na sua explicação de ação conjunta. Essas considerações levam Schmitt a sugerir uma abordagem supraindividual. Contudo, ela falha ao explicar estados mentais, disposições e capacidades relevantes aos agentes que realizam uma ação conjunta.

**Thiago Rafael Santin** examina o clássico modelo de agência epistêmica doxástica. Ele nota que esse modelo está comprometido com o voluntarismo doxástico e que se a tese do voluntarismo doxástico for falsa, então o modelo de agência doxástica estaria comprometido. Embora ele aponte a explicação de agência baseada em desempenho como uma alternativa para explicar o que é agência epistêmica, ele se mantém cético em relação ao modelo de agência doxástica.

# EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO: COMO JUSTIFICAMOS CRENÇAS BASEADAS NA PALAVRA DE OUTROS?<sup>1</sup>

---

Delvair Moreira<sup>2</sup>

Se nosso conhecimento sobre o mundo dependesse unicamente de nossa capacidade cognitiva individual saberíamos demasiado pouco. Considere nosso conhecimento sobre a História, sobre as distantes regiões que nunca visitamos, sobre descobertas científicas: sabemos que a Proclamação da República Brasileira aconteceu no dia 15 de novembro de 1889; sabemos - mesmo quem nunca presenciou - que em regiões polares ocorre um fenômeno ótico que causa um brilho difuso nos céus noturnos, conhecido como aurora boreal no hemisfério norte e aurora austral no hemisfério sul; sabemos que a água é H<sub>2</sub>O, mesmo que muitos de nós nunca fizemos um experimento químico que o comprovasse. Tais conhecimentos foram obtidos por meio da palavra de outras pessoas. Mesmo o conhecimento de alguns fatos sobre nós mesmos depende daquilo que aprendemos de outros: sabemos a data em que nascemos e que nomes recebemos ao nascer. Apesar de não ser possível que recordássemos de tais fatos, sabemos porque alguém

---

<sup>1</sup> Esse trabalho é parte de minha dissertação de mestrado *O Testemunho como fonte de justificação – Um estudo sobre a Epistemologia do Testemunho* (Moreira, 2013) com algumas modificações e melhoramentos.

<sup>2</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/5543547155683580>

nos contou sobre eles.

Neste ensaio eu irei abordar alguns problemas epistemológicos relativos ao conhecimento obtido por meio da palavra de outros. O empreendimento epistemológico pode ser classificado em dois tipos: a epistemologia negativa, que questiona se o conhecimento é possível e a epistemologia positiva que pressupõe que o conhecimento é possível e tenta explicar como obtemos conhecimento (Cf. Coady, 1992, p. 4). A primeira está ocupada com os desafios filosóficos impostos pelo ceticismo e a segunda ocupa-se com questões relativas à natureza do conhecimento, como funciona a justificação, quais são as fontes de conhecimento, etc. Irei abordar aqui o problema de forma positiva, ou seja, irei pressupor que temos conhecimento obtido através da palavra de outros e *investigarei como* esse tipo de conhecimento é possível.

Primeiro temos de delimitar o problema a fim de saber exatamente o que esta em causa. Considere, por exemplo, que alguém me diga que “a biblioteca está fechada para reformas nesta segunda feira”, poder-se-ia dizer que eu agora também sei disso? Intuitivamente a resposta parece ser sim. Mas pensemos na definição clássica de conhecimento<sup>3</sup>:

S sabe que  $p$  se, e somente se,

(i) S acredita em  $p$

(ii) S está justificado em acreditar em  $p$

(iii)  $p$

Supondo que formamos crenças, em algumas ocasiões, com base naquilo que os outros nos dizem, por exemplo, quando alguém me diz que “a biblioteca está fechada para reformas nesta segunda feira” eu formo a crença de ‘que a biblioteca está fechada para reformas nesta segunda feira’ - e com isso o requisito (i) para o conhecimento estaria satisfeito - e se for o caso que a biblioteca esteja fechada - satisfazendo o requisito (iii) - a pergunta

---

<sup>3</sup> Também conhecida como definição tripartite de conhecimento. Esta definição remonta supostamente a Platão (cf. Menon, 97e-98a e Teeteto, 201c-202d em *Diálogos*, 1980). Neste trabalho pressuponho esta definição de conhecimento desconsiderando, para fins de argumentação, o Problema de Gettier que lhe levanta sérias dificuldades (cf. GETTIER 1963).

epistemicamente relevante que se coloca é a seguinte: quais razões eu tenho para tomar a declaração de alguém de que  $p$  como justificativa para acreditar em  $p$ ? Como a justificação é uma condição necessária para termos conhecimento é preciso explicar como justificamos tais crenças, com base na palavra dos outros, para podemos atribuir o estatuto de conhecimento a crenças adquiridas por este meio.

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

Este ensaio está organizado da seguinte maneira: na seção I apresento de forma introdutória a Epistemologia do Testemunho e duas possíveis respostas desta à questão de como justificamos crenças baseadas em testemunho, a saber, a resposta reducionista que afirma que justificamos crenças testemunhais a partir de outras crenças previamente justificadas, independentes do testemunho, que asseguram que o testemunho é confiável; e a resposta anti-reducionistas que afirma que a justificação de crenças baseadas em testemunhos é direta: estamos justificados em acreditar que  $p$  pelo simples fato de alguém testemunhar que  $p$  se não houver razões contrárias para fazê-lo. Na seção II exploro o debate entre reducionistas e anti-reducionistas afim de explicitar qual o ponto de desacordo entre as duas posições. Irei argumentar que o conflito entre reducionismo e anti-reducionismo tem por base a divergência acerca de duas teses: a Tese da Necessidade da Redução e a Tese da Possibilidade da Redução. Por fim, na seção III, irei apresentar objeções contra a Tese da Possibilidade da Redução oferecendo, assim, uma defesa negativa do anti-reducionismo.

## I - A Epistemologia do Testemunho

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

Uma crença pode ser classificada de acordo com sua fonte (GREEN, 2006), por exemplo, crenças formadas pela percepção seriam crenças perceptivas, crenças formadas por raciocínio indutivo seriam crenças indutivas, etc. Uma fonte de crenças, por sua vez, pode ser entendida como ligações epistêmicas (para usar a expressão de Elizabeth Fricker, 1995) através das quais adquirimos informações sobre o mundo. Considere, por exemplo, a percepção. A percepção é uma fonte de crenças acerca do ambiente a nossa volta. Quando me encontro em uma praça, por exemplo, a minha percepção produz uma série de crenças perceptivas, tais como a crença de que ‘há árvores ao meu redor’ de que ‘há bancos onde se encontram pessoas sentadas’ etc. É neste mesmo sentido que o testemunho também é uma fonte de crenças: quando alguém me diz que “há um acidente na estrada” eu formo a crença (uma crença testemunhal, como passarei a chamar, doravante, crenças formadas através de testemunhos) de que ‘há um acidente na estrada’. Mas isto nos conduz a outro problema: nem toda declaração nos produz crenças. Suponha que estejamos caminhando à beira da praia com amigos e um deles exclama “está um dia lindo hoje!”; não parece que formamos, neste caso, a crença de que ‘está um dia lindo hoje’ no mesmo sentido do primeiro exemplo, então não se pode dizer

que esta declaração é um testemunho (LACKEY, 2006)<sup>4</sup>. Portanto, outra questão também importante para a epistemologia do testemunho é a questão de quais tipos de declarações contam como testemunhos. Eu não irei abordar essa questão no presente trabalho<sup>5</sup>, mas precisaremos de uma caracterização que nos permita distinguir “entre uma *expressão de pensamento completamente não-informacional* e *testemunhos*” (LACKEY, 2006, p. 3. Itálicos do original). Com efeito, tomarei como pressuposto a seguinte definição de testemunho:

T testifica que  $p$  para um ouvinte O se, e somente se, por meio da declaração de T de que  $p$ , (1) T racionalmente intenciona transmitir a informação que  $p$  a O ou (2) O racionalmente toma a declaração de T de que  $p$  como informação de que  $p$ .<sup>6</sup>

A declaração de T não precisa ser necessariamente falada, a definição também abarca relatos escritos. Por exemplo, um jornalista ao escrever uma notícia está fazendo uma declaração

---

<sup>4</sup> Evidentemente, como notado por Lackey, casos de declarações deste tipo podem ser qualificados como testemunho. Por exemplo, se alguém está dormindo em seu apartamento e um amigo diz, por telefone, que está na praia e “que está um lindo dia hoje” então a pessoa formaria a crença de que “está um lindo dia”.

<sup>5</sup> Para discussões acerca da definição de testemunho ver COADY (1992), GRAHAM (1997) e LACKEY (2006a).

<sup>6</sup> As cláusulas (1) e (2) são disjuntas, mas não é uma disjunção exclusiva, ambas podem ocorrer num caso de testemunho. Considere o caso em que alguém entra em uma sala de aulas (supondo haver pessoas lá dentro) e declara “O restaurante não irá funcionar hoje” a primeira disjunta é satisfeita (e a segunda pode ser satisfeita), então esta declaração conta como testemunho; num segundo caso, alguém se encontra em seu escritório e ouve outro, lá fora, dizer “o elevador está quebrado”, se a pessoa no escritório tomar a declaração como informação de que o elevador está quebrado, a segunda disjunta é satisfeita e, portanto, a declaração irá contar como um caso de testemunho; por fim, quando pedimos alguma informação na rua, digamos, acerca do endereço de certo lugar, ambas as disjuntas são satisfeitas e temos também um caso de testemunho. Esta caracterização de testemunho aparece em LACKEY, (2006) e (2006<sup>a</sup>), eu a formulei aqui com ligeira modificação com fins de adequação à terminologia que estou usando neste trabalho.

intencionando transmitir uma informação. E alguém que encontra um diário, ao lê-lo, pode racionalmente tomar o que ali está escrito como uma informação. Em ambas as situações O (neste caso um leitor) poderia formar uma crença com base no relato e esta crença pode ser uma crença testemunhal (veja a baixo). Desta forma, tanto a notícia do jornal quanto o relato em um diário são casos de testemunhos segundo a definição apresentada acima.

No entanto, alguns pontos adicionais precisam ser considerados para que uma crença seja classificada como crença testemunhal (cf. PRITCHARD, 2004). A crença tem de ser formada em virtude da declaração sem que outros fatores interfiram em sua formação. Por exemplo, suponha que o Pinóquio me diga que “a igreja está pegando fogo” e eu observo seu nariz crescer durante a declaração. Considerando que eu sei que o nariz do Pinóquio cresce toda vez que ele conta uma mentira, eu irei formar a crença de que ‘a igreja *não* está pegando fogo’. Mas esta crença não será uma crença testemunhal, pois ela foi formada também em virtude da percepção do nariz do Pinóquio crescendo mais o conhecimento prévio que eu tenho de que seu nariz cresce toda vez que ele conta uma mentira<sup>7</sup>. Uma crença testemunhal também tem de ser mantida apenas pelo testemunho ou por testemunhos, de forma que a crença testemunhal de que ‘há um acidente na estrada’ deixa de ser uma crença testemunhal quando observamos o acidente na estrada.

Vamos retornar agora à nossa questão capital: quando estamos justificados em acreditar no testemunho? Para colocarmos em termos precisos quando o testemunho é uma fonte de justificação (mais do que uma mera fonte de crenças) considere que cada uma das fontes de crenças possuem condições de validade - Condições-V na terminologia de Fricker (1995), nas quais as crenças por elas produzidas são mais provavelmente verdadeiras. No caso da percepção, por exemplo, estas condições são aquelas em que o aparato perceptivo do agente cognitivo está funcionando normalmente e o ambiente apresenta condições normais para visibilidade (iluminação adequada, ausência de neblina etc.). Nestas

---

<sup>7</sup> Este exemplo aparece em ELGIN (2002) para ilustrar um ponto ligeiramente diferente. No exemplo original Elgin está tentando demonstrar que apesar do testemunho ser uma fonte de justificação, a justificação para crer em não- $p$  quando Pinóquio declara que  $p$  e seu nariz cresce não é uma justificação testemunhal.

condições a percepção é uma fonte de crenças justificadas. Isto quer dizer que quando eu observo uma árvore em condições normais (i.e., as condições-V estão preenchidas) a minha crença formada a partir da percepção de que 'há uma árvore a minha frente' é justificada.

Agora temos de nos perguntar quais são as condições-V do testemunho. Um testemunho cumpre as condições-V quando a testemunha é *confiável*. A testemunha, por sua vez é confiável, quando:

T é confiável ao testemunhar que  $p$  se, e somente se, (i) T é sincero quanto a  $p$  (i.e., T acredita que  $p$ ) e (ii) T é competente (ou tem autoridade) para acreditar justificadamente que  $p$ <sup>8</sup>

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

Posto desta forma, eu irei esboçar uma primeira resposta à nossa questão: alguém está justificado em acreditar em um testemunho quando tem justificativa de que a testemunha é confiável. Mas esta resposta ainda não é satisfatória, pois o que queremos saber é: quando temos justificativa de que a testemunha é confiável? Neste ponto, a epistemologia do testemunho se divide em duas teses gerais que tentam responder a questão. De um lado, temos *reducionistas*<sup>9</sup> que afirmam que temos justificativa de que um

---

<sup>8</sup> Ver também FRICKER (1994) para uma discussão mais detalhada acerca desta definição de testemunho confiável.

<sup>9</sup> Alguns defensores do reducionismo: ADLER (1994, 2002), AUDI (1997, 2002, 2004, 2006), FAULKNER (2000), HUME (1739), FRICKER (1987, 1994, 1995, 2006), LYONS (1997), LIPTON (1998), VAN CLEVE (2006).

testemunho é confiável se tivermos razões positivas prévias de que o testemunho (ou o tipo de testemunho ou a testemunha em particular é confiável) - por exemplo, eu sei que Lúcio é um taxista experiente e conhece a localização da maioria das ruas e bairros da cidade, então eu tenho razões positivas prévias para confiar em seu testemunho sobre endereços - e, desta forma, a minha justificativa para acreditar no testemunho de Lúcio se *reduz* a essas razões positivas prévias. De outro lado, temos os *anti-reducionistas*<sup>10</sup> que defendem que na ausência de razões contrárias podemos presumir que a testemunha está sendo confiável<sup>11</sup>. De acordo com os reducionistas o testemunho é uma fonte *indireta* de justificação, a justificação testemunhal deriva-se de outras razões que temos para pensar que a testemunha é confiável. Para os anti-reducionistas o testemunho é uma fonte *direta* de justificação - o próprio testemunho de alguém, na ausência de razões contrárias, é a fonte da justificação para acreditarmos nele. Outra maneira de qualificar as duas posições rivais é dizer que anti-reducionistas consideram o testemunho como uma fonte básica de justificação. Por “fonte básica de justificação” eu quero dizer que a fonte gera crenças justificadas diretamente sem depender de crenças de outras fontes para que as primeiras sejam justificadas (AUDI, 2009). Reducionistas, por outro lado, consideram que o testemunho é uma fonte não-básica de justificação, já que defendem que o testemunho é incapaz de gerar justificação por si mesmo, dependendo de crenças de outras fontes que justifiquem as crenças por ele geradas. Neste sentido, um reducionista considera o testemunho como um telescópio, no qual só estamos justificados em acreditar acerca daquilo que observamos através dele porque temos razões para crer que este instrumento é um instrumento confiável para observações a longa distância (SCHMITT, 1999). Apresento abaixo as duas posições que tentam responder o problema da justificação testemunhal com alguns esclarecimentos sobre elas:

---

<sup>10</sup> Defensores do anti-reducionismo incluem BURGUE (1993, 1997, 1999), COADY (1973, 1992), DUMMET (1993), FOLEY (1994), GOLDBERG (2006), HARDWIG (1985), McDOWELL (1998), REID (1764), SCHMITT (1999), WEINER (2003).

<sup>11</sup> Os termos “reducionismo” e “anti-reducionismo” foram introduzidos por Coady (1973)

*Anti-reducionismo:* S está justificado em acreditar em  $p$  com base no testemunho de T caso não houver razões contrárias para fazê-lo.

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

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

A expressão “razões positivas”<sup>12</sup> deve ser entendida como uma crença justificada que S possua (ou pelo menos possua disposicionalmente<sup>13</sup>) de que testemunhos (ou tipos de

---

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

<sup>13</sup> Uma maneira simples de entender a distinção entre crenças disposicionais

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

Na seção seguinte eu irei expor o embate entre reducionistas e anti-reducionistas com o intuito de explicitar o ponto de desacordo entre as duas posições. Apresentarei de forma breve alguns dos argumentos mais comuns usados por reducionistas e anti-reducionistas para defender suas respectivas posições a fim de exemplificar como esta disputa tem como o desacordo entre duas teses as quais denomino Tese da Necessidade e Tese da Possibilidade da Redução.

## II - O debate entre reducionistas e anti-reducionistas

O debate na epistemologia contemporânea acerca do

---

e ocorrentes é com o seguinte exemplo: provavelmente o leitor não tem a crença atual de que ‘ $128 + 789 = 917$ ’, mas, considerando a educação em aritmética o leitor tem disposicionalmente esta crença - uma vez que refletir sobre a operação a crença de que ‘ $128 + 789 = 917$ ’ se tornaria uma crença ocorrente.

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

problema da justificação de crenças testemunhais ganha forma com a publicação de *Testimony: A Philosophical Study* de A.C. J Coady em 1992. Coady, desde seu ensaio “Testimony and Observation” (1973), constrói sua visão anti-reducionista a partir do que ele considera a falha da tentativa de reduzir a justificação por testemunho a outras fontes de justificação. Muito do que foi produzido em resposta a Coady e em defesa do reducionismo foram tentativas de demonstrar que ao contrário do que Coady defende a redução da justificação testemunhal é possível. Considere, por exemplo, a objeção de Elizabeth Fricker ao anti-reducionismo em “Against Gullibility”:

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

Tal afirmação de que não é (pelo menos geralmente) possível a um ouvinte ter evidências de que a testemunha é confiável a qual Fricker se refere como “alegação negativa” (AN), e é seu principal alvo em suas objeções contra o anti-reducionismo. Contra AN Fricker argumenta que o anti-reducionismo considera apenas uma única opção para que o ouvinte obtenha razões positivas de que testemunhos são confiáveis: por confirmação de várias instâncias de testemunhos verídicos que dariam base para uma crença indutiva de que testemunhos são geralmente. No entanto, segundo Fricker há outras possibilidades para que um ouvinte consiga ter razões positivas acerca da confiabilidade da testemunha: é possível, segundo Fricker, que um ouvinte obtenha razões positivas para confiar em um testemunho *particular* - É possível uma *redução local*. Outros reducionistas como Shogenji (2000), por exemplo, defendem - contra AN - que ainda que não seja geralmente possível para um ouvinte obter razões positivas de que testemunhos são confiáveis por confirmação direta da veracidade do testemunho é possível ter confirmações indiretas, tal como quando a testemunha diz que há um incêndio na prefeitura, mesmo que o ouvinte nunca vá até lá para ver o incêndio - obtendo assim uma confirmação direta da veracidade do relato - o ouvinte pode confirmar indiretamente, por exemplo, ao ver veículos do corpo de bombeiros seguindo em

direção ao local. E isto daria bases para a formação de uma crença indutiva de que testemunhos são geralmente confiáveis tornando possível uma redução<sup>15</sup>.

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

Parece-me claro, então, que o debate ocorre em duas frentes: uma diz respeito à necessidade da redução, a questão de saber *se* e *porque* o testemunho é inferior epistemicamente às outras fontes aceitas como básicas de justificação. Outra diz respeito à questão de saber se é possível reduzir a justificação de crenças

---

<sup>15</sup> Ver a seção III deste trabalho para maiores detalhes sobre a possibilidade da redução.

testemunhais a outras fontes. Desta forma, ao invés de me focar em argumentos a favor e argumentos contra a cada uma das duas posições, reducionismo e anti-reducionismo, de forma indistinta - tal como é comumente feito na literatura sobre o tema, irei articular o embate entre as duas posições como um desacordo entre as seguintes teses:

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

Denomino a tese 1 de “Tese da Necessidade da Redução” (TNR). Esta tese é simplesmente a ideia de que o testemunho é, por alguma razão epistemicamente relevante, inferior a outras fontes de justificação e que, por isso, para que alguém ganhe justificação testemunhal é *necessário* que o ouvinte esteja de posse de alguma evidência que justifique sua confiança no dado testemunho e assim a justificação da crença no testemunho é reduzida a esta evidência. A tese 2 - que chamo de “Tese da Possibilidade da Redução” (TPR), por sua vez, assegura que é *possível* para um ouvinte ter alguma evidência de que o testemunho é confiável. Evidência qual estou chamando de “razões positivas” de que o testemunho é confiável. A expressão “razões positivas”, por sua vez, deve ser entendida como uma crença justificada que o ouvinte tenha de que o testemunho é confiável<sup>16</sup>.

Posto desta forma, fica claro como se dá o embate entre reducionistas e anti-reducionistas: enquanto reducionistas defendem que ambas as teses - a Tese da Necessidade da Redução e a Tese da Possibilidade da Redução - são verdadeiras, anti-reducionistas negam a primeira tese, embora não necessariamente neguem a segunda: alguns anti-reducionistas admitem que seja possível algum tipo de redução, porém defendem que isto não é necessário<sup>17</sup>. Outra

---

<sup>16</sup> FRICKER (1995) sugere uma formulação como esta - inclusive usando os termos “necessidade da redução” e “possibilidade da redução”. Acredito, porém, que ela não desenvolve a discussão colocando essas teses como centrais no debate tal como faço aqui (Cf. MOREIRA, 2013, cap. 3, pp 107-112).

<sup>17</sup> Por exemplo, Thomas Reid (1764) considerara que a razão pode aumentar

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

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

Como eu estou pressupondo que o testemunho é fonte de justificação e que é possível conhecer por testemunho o puritanismo não é uma opção aceitável. Com efeito, para fins de argumentação irei postular uma restrição que pode ser chamada de “Restrição de Senso Comum” (Cf. WAINER, 2003):

RSC: O testemunho frequentemente é fonte de justificação.

Reduccionistas e anti-reduccionistas como vimos, estão de acordo que o testemunho é fonte de justificação, portanto, ambos concordariam com a Restrição de Senso Comum. No entanto, uma vez que reduccionistas estão comprometidos com a verdade da Tese da Necessidade da Redução eles precisam demonstrar que a Tese da Possibilidade da Redução é verdadeira, caso contrário, a Tese da Necessidade será presumivelmente falsa e, portanto, o anti-reduccionismo será verdadeiro. Pois, se a redução não for possível a única forma de explicar a justificação por testemunho é

---

a autoridade de um testemunho.

considerando que a asserção da testemunha é justificativa para um ouvinte acreditar, ou seja, a única forma de explicar a justificação por testemunho seria negar a Tese da Necessidade da Redução. Isto permite a articulação de um argumento transcendental a favor do anti-reducionismo que pode ser sumarizado da seguinte maneira:

*Argumento transcendental em favor do anti-reducionismo*

P1: O testemunho frequentemente é fonte de justificação (Restrição de Senso Comum);

P2: a justificação de crenças testemunhais só é possível se o testemunho for uma fonte básica de justificação (i.e., se TNR for falsa) ou se for possível para o ouvinte obter razões positivas de que o testemunho é confiável (i.e., se TPR for verdadeira);

P3: não é possível em geral para um ouvinte obter razões positivas de que o testemunho é confiável (TPR é falsa);

C: logo, o testemunho é uma fonte básica de justificação (TNR é falsa).

Desta forma, uma via para defender o anti-reducionismo é negar a Tese da Possibilidade da Redução em conjunção com a Restrição de Senso Comum o que acarretaria na falsidade da Tese da Necessidade da Redução. Na sessão seguinte eu irei argumentar a favor do anti-reducionismo apresentando algumas objeções à Tese da Possibilidade da Redução e, com isso, defendendo a premissa P3 do argumento transcendental exposto acima. Não pretendo oferecer uma lista exaustiva, mas apontar dificuldades centrais para uma posição reducionista influente na literatura e, com isso, defender que há boas razões para admitirmos o anti-reducionismo.

### **III - Objeções à Tese da Possibilidade da Redução**

As objeções apresentadas a seguir são contra a uma proposta de redução conhecida na literatura como “Reducionismo Global”. A relação entre essa proposta com a Tese da Possibilidade da Redução é a seguinte: A Tese da Possibilidade da Redução afirma *que* é possível para um ouvinte O ter justificativa para acreditar em um testemunho T, se O tiver razões positivas prévias de que T é confiável. O Reducionismo Global é a explicação de *como* isto é possível. Portanto, se o Reducionismo Global falhar em sua

explicação a Tese da Possibilidade da Redução será presumivelmente falsa<sup>18</sup>.

Uma importante consideração a ser feita antes de entrarmos na discussão é a de que uma falha na tentativa de explicar a redução não ocorre apenas quando essa redução é impossível de todo, mesmo um anti-reducionista concordaria que em alguns casos um ouvinte poderia ter uma boa base indutiva, por exemplo, para acreditar justificadamente em alguns tipos de testemunho tal como defenderia um reducionista global. Mas reducionistas em sua maioria também estão comprometidos com a Restrição de Senso Comum apresentada na seção anterior. Então, uma proposta de redução falha se ela não explicar como *muitas* pessoas ganham justificação para acreditar em *muitos* testemunhos. Isto pode ocorrer quando a exigência para obter razões positivas (às quais a justificação será reduzida) demandar mais do que um agente cognitivo normal conseguira cumprir. Por exemplo, uma pessoa normal não poderia confirmar a veracidade de vários relatos sobre física quântica a fim de ter uma boa base indutiva que contaria como um conjunto de razões positivas para acreditar no testemunho de cientistas. Graham diz que “mesmo se a redução for possível, o requerimento demandaria muito, a redução hiper-intelectualiza a justificação testemunhal” (2006, p. 100). Portanto, uma epistemologia reducionista do testemunho deve não apenas explicar como é possível reduzir a justificação a outras evidências que não a própria declaração da testemunha, mas também garantir que seja possível de forma razoável que indivíduos cognitivamente comuns obtenham tal justificação.

## Reduccionismo Global

O Reduccionismo Global remonta a Hume. Hume defende que nossa crença em testemunhos tem origem na experiência passada, por encontrarmos uma constante conjunção entre relatos e os fatos relatados. Desta forma, por hábito, formamos a crença

---

<sup>18</sup> O reduccionismo global não é a única alternativa de redução, mas é influente na literatura por remontar a Hume. Outras posições reducionistas podem ser encontradas em FRICKER (1994, 1995, 2002), LYONS (1997) e FAULKNER (2000); LACKEY (2006) apresenta uma versão híbrida com uma proposta menos exigente de redução.

indutiva de que testemunhos são geralmente confiáveis (cf. Hume, 1972, seção X). Reducionistas globais inspirados nessa ideia defendem que para que um ouvinte esteja justificado em acreditar num testemunho ele (o ouvinte) precisa ter confirmado, ou seja, encontrado uma constante conjunção entre testemunhos e os fatos, e, com isto, ter uma crença indutiva justificada de que testemunhos são geralmente confiáveis.

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

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

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

## O argumento da pouca base indutiva

O problema com o reducionismo global é que não parece razoável pensar que muitos de nós temos uma boa base indutiva para acreditar que testemunhos são geralmente confiáveis. Esta objeção é conhecida como “argumento da pouca base empírica”. Considere, em primeiro lugar, que uma crença indutiva do tipo ‘testemunhos são geralmente confiáveis’ deve repousar na confirmação por *observação* da veracidade de algum número de testemunhos. Ou seja, a confirmação não pode se dar por meio de outros testemunhos para evitar a circularidade. Shogenji (2006) coloca desta forma:

Para justificar a confiança no testemunho de um agente epistêmico o reducionista não pode citar a percepção e memória de outras pessoas (...). Somente a percepção e

a memória do próprio sujeito epistêmico são relevantes na justificação de sua confiança no testemunho (p. 332).

O que o defensor do argumento da pouca base empírica afirma é que não é possível para um agente cognitivo sozinho confirmar um número suficiente de testemunhos a fim de ter uma base indutiva que de suporte a crença de que testemunhos são geralmente confiáveis, como aponta Coady:

Parece absurdo sugerir que nós, individualmente, fizemos algo como a quantidade de trabalho de campo que (o reducionismo global) requer (...). Muitos de nós nunca vimos um bebê nascer, nem estudamos a circulação do sangue, nem a geografia atual do mundo, nem as leis do país, ou fizemos observações além de nosso conhecimento de que as luzes no céu são corpos celestiais imensamente distantes ou fizemos o vasto número de outras observações que (o reducionismo global) parece requerer (...). Então, esta situação geral me faz dizer que (o reducionismo global) é plenamente falso (1992, p. 83.).

Note que um reducionista poderia argumentar que tal demanda, ainda que exigente, não é impossível, porém, isto certamente iria ferir a Restrição de Senso Comum, pois a exigência certamente não pode ser cumprida por muitas pessoas ou para muitos tipos de testemunho.

Uma forma de responder ao argumento da pouca base empírica é lançar mão da distinção entre *confirmação direta* e *confirmação indireta* feita por Shogenji (2006): ainda que a confirmação *direta* da veracidade de testemunhos seja uma tarefa demasiada exigente e difícil de ser alcançada pela maioria das pessoas, é possível confirmar *indiretamente* que testemunhos são verídicos. Para entendermos como isso funciona devemos primeiro considerar que o argumento da pouca base empírica pressupõe o seguinte modelo de confirmação: dado um testemunho cujo conteúdo é  $p$ , a confiabilidade deste testemunho é confirmada quando o ouvinte obtém evidência não-testemunhal cujo conteúdo é idêntico a  $p$ . Este tipo de confirmação é chamado de “*confirmação direta*”. Por exemplo,  $S$  está numa autoestrada e recebe o testemunho de que ‘há um acidente na estrada’, a veracidade deste

testemunho será confirmada diretamente quando S obter evidência perceptiva do acidente, em outras palavras, quando S ver o acidente.

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

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

Esta é uma proposta atrativa, mas que, no entanto, não está

livre de dificuldades. Em particular dois problemas podem ser levantados contra a ideia da possibilidade de justificar indutivamente a confiança em testemunho, a saber, *o problema da determinação* e *o problema do testemunho em fase infantil*. Farei algumas considerações abaixo sobre cada um dos problemas respectivamente.

## O problema da determinação

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

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

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

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

## O problema do testemunho em fase infantil

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

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

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

## Argumento do testemunho em fase infantil

P1: (reducionismo global) Um ouvinte O está justificado em acreditar em  $p$  na base do testemunho de T se O tiver evidência indutiva de

que testemunhos do tipo T são confiáveis;  
P2: crianças carecem de capacidade cognitiva para adquirir evidência indutiva de que testemunhos são confiáveis;  
P3: se crianças carecem de capacidade cognitiva para adquirir evidência indutiva de que testemunhos são confiáveis, então elas não têm justificativa para acreditar em testemunhos;  
P4: crianças frequentemente adquirem justificativa por testemunho;  
C: logo, o reducionismo global é falso.

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

Nós realmente queremos dizer que o pequeno Johnny não pode saber através do testemunho (confiável) de sua mãe que há sorvete congelador? Que a pequena Sally não pode saber através do testemunho (confiável) de seu pai que o objeto sobre a mesa é um livro? Ou que a pequena Ramona não pode saber pelo testemunho (confiável) de seus pais que uma babá virá à noite? Ao contrário, ainda que essas crianças possam ser cognitivamente imaturas, parece ser implausível dizer que ela não tem conhecimento nestes casos (p. 28)<sup>19</sup>.

Segundo, que crianças ganham conhecimento sobre o mundo - incluindo conhecimento da linguagem - através do testemunho de pais, familiares e professores é algo que mesmo reducionistas não negam<sup>20</sup> Portanto, considero que o argumento do

---

<sup>19</sup> Parece claro que Goldberg postula um tipo de Restrição de Senso Comum aplicado a crianças.

<sup>20</sup> Por exemplo, AUDI (1997) e FRICKER (1994, 1995, 2002), no entanto, ambos oferecem soluções distintas ao problema, Fricker admite o anti-reducionismo, ou seja, admite que não seja necessário reduzir a justificação

testemunho em fase infantil constitui-se em um sério problema para o reducionismo global.

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

O ponto pode ficar ainda mais claro com outros exemplos de Lackey. Justificação pode ser considerada como um tipo de mérito alcançado por alguém ao cumprir certos requisitos. Do mesmo modo, ser uma pessoa virtuosa é também certo tipo de mérito alcançado por pessoas que viveram de tal forma a cumprir certos requisitos. Suponha que ‘não trair’ seja um desses requisitos que alguém tem de cumprir para alcançar o mérito de ser uma pessoa virtuosa. Imagine agora que Samanta é alguém que nunca pode agir de forma que fosse considerada traição (talvez ela tenha vivido a vida toda em um estado semivegetativo devido a uma doença). Samanta então satisfaz a condição ‘não trair’ mais apenas de forma trivial, ela não ganha, segundo Lackey qualquer mérito

---

de crenças testemunhais, em casos de testemunho infantil, mas que é necessário reduzir em casos de testemunho em fase adulta. Audi, por sua vez, sustenta que crianças de fato não ganham justificação para crenças testemunhais, mas nega que a justificação seja necessária para o conhecimento. Audi defende uma posição única acerca da epistemologia do testemunho: reducionista acerca da justificação, mas anti-reducionista acerca do conhecimento. Assim crianças ganham conhecimento através de testemunho, mas não justificação.

moral por isso (LACKEY, 2005, 167-168).

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

Uma vez que meu objetivo aqui é saber se é possível para o reducionismo explicar a justificação de crenças testemunhais (incluindo a presumida justificação que crianças ganham através de testemunhos) eu não irei adentrar em como o anti-reducionismo pode tentar contornar o obstáculo imposto por Lackey<sup>21</sup>. Além disso, como a questão de saber se crianças têm ou não capacidade cognitiva para perceber evidências contra a confiabilidade de testemunhos é uma questão de psicologia cognitiva<sup>22</sup> eu irei deixá-la propositalmente em aberto. No entanto, eu irei argumentar que, ao contrário do que Lackey pensa, é possível reformular o argumento

---

<sup>21</sup> Para uma resposta anti-reducionista ao problema do testemunho em fase infantil ver GOLDBERG, 2008.

<sup>22</sup> GOLDBERG (2008) apresenta um sumário citando diversas pesquisas psicológicas tanto favoráveis quanto desfavoráveis ao problema.

de forma a constituir-se em um problema apenas para o reducionismo. Em particular eu argumentarei que se crianças não tem capacidade cognitiva para reconhecerem evidências contrárias, então elas não podem ter justificativa tanto segundo o anti-reducionismo quanto segundo o reducionismo. Mas se crianças têm capacidade cognitiva para reconhecerem evidências contrárias elas *podem* ganhar justificativa segundo o anti-reducionismo *mas não* segundo o reducionismo. A minha conclusão, portanto, será condicional: se crianças têm justificativa para crenças testemunhais então o reducionismo é falso.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que mesmo para o reducionismo a condição 'ausência de razões contrárias' é importante. Mesmo que alguém tenha base empírica o suficiente para tomar testemunhos de médicos, digamos, como confiáveis e esteja, portanto, justificado a acreditar em testemunhos de médicos, essa justificativa *prima facie* seria revogada por uma evidência de que um dado testemunho médico pode não ser confiável - o ouvinte percebe que o médico está embriagado quando faz o diagnóstico, por exemplo. Desta forma, se alguém carece de capacidade cognitiva para reconhecer evidências contrárias não poderia ganhar justificativa mesmo se tivesse razões positivas de que o testemunho em questão é confiável: imagine que Paulo ao receber o diagnóstico do médico - o qual ele tem razões positivas para confiar - está sob o efeito de fortes drogas que prejudicam sua capacidade de notar evidências contrárias. Nesta situação, Paulo não estaria justificado em acreditar no médico segundo o reducionismo. Em segundo lugar, devemos lembrar que o reducionismo global exige bem mais, como vimos, que a mera 'ausência de razões contrárias': é preciso que o ouvinte tenha sido exposto a um grande número de instância de testemunhos verídicos a fim de cumprir a condição 'razões positivas' que, para essa versão de reducionismo, constitui-se em uma crença indutiva. O defensor do argumento do testemunho em fase infantil contra o reducionismo tem em mente esse tipo de crença indutiva quando afirma que crianças não teriam capacidade cognitiva para tal. Por essa razão é aceitável que o argumento, em particular a segunda premissa, seja reformulado em termos de carência de base empírica ao invés de capacidade cognitiva - o que tornaria o argumento similar ao argumento da pouca base empírica. Uma vez que crianças tem pouca experiência é admissível que elas não têm base empírica suficiente que assegurem a confiabilidade

geral de testemunhos. Com efeito, mesmo que crianças tenham capacidade cognitiva para reconhecer evidências contrárias elas seriam incapazes de ter base empírica a fim de ter razões positivas de que testemunho sejam confiáveis. Logo, se crianças tem capacidades cognitivas para reconhecer evidências contrárias elas podem ter justificativa para acreditar em testemunho segundo o anti-reducionismo, mas não segundo o reducionismo global. Desta forma, o reducionismo global falha em explicar como crianças podem ganhar justificação de testemunhos.

Se as objeções apresentadas acima funcionarem, o reducionismo global falha em explicar como a justificação de crenças testemunhais pode ser reduzida a crenças indutivas de maneira consistente com a Restrição de Senso Comum. Portanto, o reducionismo global não parece ser uma boa alternativa para defender a Tese da Possibilidade da Redução. Outras formas de redução, claro, podem contornar os problemas aqui apresentados, com efeito, o debate entre reducionismo e anti-reducionismo ainda é um problema em aberto. No entanto, dado as dificuldades de explicar a justificação testemunhal de forma reducionista, seria útil questionar se tal redução é necessária, ou seja, questionar porque devemos aceitar a Tese da Necessidade da Redução<sup>23</sup>. Particularmente, acredito que o debate acerca desse ponto é mais substancial, pois ainda que um tipo de redução seja possível pode ser o caso que não seja necessário que a justificação de crenças testemunhais seja reduzida a evidências de outras fontes.

## Referências

- ADLER, Jonathan E., 1994. "Testimony, Trust, Knowing," *Journal of Philosophy* 9:264-75.
- AUDI, Robert, 1997. "The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification" *American Philosophical Quarterly* 34:405-22.
- AUDI, Robert, 2004. "The A Priori Authority of Testimony,"

---

<sup>23</sup> Em MOREIRA (2013, cap 2, pp. 65-90) eu apresento respostas a dois influentes argumentos em favor da Tese da Necessidade da Redução: o argumento contra a credulidade e o argumento da possibilidade da mentira.

*Philosophical Issues* 14:18-34.

- AUDI, Robert, 2006. "Testimony, Credulity, and Veracity," in Lackey and Sosa 2006.
- BURGE, Tyler, 1993. "Content Preservation." *Philosophical Review* 102:457-488.
- COADY, C.A.J., 1973. "Testimony and Observation." *American Philosophical Quarterly* 10:149-155.
- COADY, C.A.J., 1992. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- DUMMETT, Michael. 1994 "Testimony and Memory," in *Matilal and Chakrabarti* .
- ELGIN, Catherine Z., 2002. "Take It from Me: The Epistemological Status of Testimony". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, No. 2 pp. 291-308
- FAULKNER, Paul, 2000. "The Social Character of Testimonial Knowledge," *Journal of Philosophy* 97:581-601.
- FOLEY, Richard, 1994. "Egoism in Epistemology," in Frederick F. Schmitt, *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- FRICKER, Elizabeth, 1987. "The Epistemology of Testimony," *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement* 61:57-83.
- FRICKER, Elizabeth, 1994. "Against Gullibility," in *Matilal and Chakrabarti*.
- FRICKER, Elizabeth, 1995. "Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony," *Mind* 104:393-411 (critical notice of Coady 1992).
- FRICKER, Elizabeth, 2002. "Trusting Others in the Sciences: a priori or Empirical Warrant?", *Studies in History and Philosophy of Science* 33:373-83.
- FRICKER, Elizabeth, 2004. "Testimony: Knowing Through Being Told," in I. Niiniluoto, Matti Sintonen, and J. Wolenski, eds., *Handbok of Epistemology*. New York: Springer.
- GETTIER, Edmund, 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?"

*Analysis* 23:121-123.

GOLDBERG, Sanford, 2008. "Testimonial Knowledge in Early Childhood, Revisited" *Philosophy and Phenomenological Research*, 76: 1–36

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

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

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

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

HARDWIG, John, 1985. "Epistemic Dependence," *Journal of Philosophy* 82:335-49.

HUME, David, 1972. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Companhia Editora Nacional

LACKEY, Jennifer, 2003. "A Minimal Expression of Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony," *Noûs* 37:706-23.

LACKEY, Jennifer, 2005. "Testimony and the Infant/Child Objection," *Philosophical Studies* 126:163-90.

LACKEY, Jennifer, 2006. "It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony," in Lackey and Sosa 2006.

LACKEY, Jennifer, 2006a. "The Nature of Testimony," *Pacific Philosophical Quarterly* 87:177-97.

LACKEY, Jennifer, and SOSA, eds., 2006. *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press.

LIPTON, Peter, 1998. "The Epistemology of Testimony," *British Journal for the History and Philosophy of Science* 29:1-31.

LYONS, Jack, 1997. "Testimony, Induction, and Folk Psychology," *Australasian Journal of Philosophy* 75:163-78.

- MCDOWELL, John, 1998. "Knowledge By Hearsay," in *Matilal and Chakrabarti*.
- MOREIRA, Delvair, 2013. *O Testemunho como fonte de justificação – Um estudo sobre a Epistemologia do Testemunho*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis – SC.
- PLATÃO, 1973 *Diálogos*, Universidade Federal do Pará: Belém - PA.
- PRITCHARD, Duncan (2004) "The Epistemology of Testimony" *Philosophical Issues, 14, Epistemology*, pp. 326-348
- REID, Thomas, 1764. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/rein.html>
- SCHMITT, Frederick F., ed., 1994. *Socializing Epistemology*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- SCHMITT, Frederick F., 1999. "Social Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa, *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- SCHMITT, Frederick F., 2006. "Testimonial Justification and Transindividual Reasons," in Lackey and Sosa 2006.
- SHOENJ, Tomoji, 2006. "A Defense of Reductionism about Testimonial Justification of Beliefs," *Noûs* 40: 331-46.
- VAN CLEVE, James, 2006. "Reid on the Credit of Human Testimony," in Lackey and Sosa 2006.
- WEINER, Matthew, 2003. "Accepting Testimony," *Philosophical Quarterly* 53:256-64.

# EPISTEMIC TRUST

---

Patrícia Ketzer<sup>1</sup>

Na Filosofia, confiança tem sido abordada a partir de uma série de perspectivas. Trata-se de um conceito indispensável quando pensamos o ser humano como ser social, interagindo com outros sujeitos, pois auxilia-nos a pensar a ordem política e a cooperação social. Mas está longe de possuir uma definição incontroversa. Na Epistemologia, o conceito de confiança torna-se relevante quando se passa a considerar o testemunho como fonte de crença. A interação com outros seres humanos pode nos auxiliar no processo de aquisição de crenças, ou mesmo na modificação de nossas crenças. Frente a isto se colocam algumas questões essenciais para o debate em Epistemologia, tais como, será possível estabelecer uma definição estritamente epistêmica de confiança, ou esta definição é simplesmente “transportada” da ética e da filosofia política para epistemologia? Confiar em um sujeito é confiar em tudo que o sujeito trás consigo, todos os valores que ele carrega, ou pode-se atribuir confiança epistêmica desconsiderando estes valores?

O conceito de confiança é recorrente em debates de Ética e Filosofia Política. Entretanto, tem se apresentado como relevante também para Epistemologia Social, mais especificamente a tópicos relacionados ao testemunho. Tradicionalmente, muitos filósofos buscaram auxílio em conceitos da Ética para resolver questões epistemológicas. Na história da filosofia podemos citar John Locke, que trabalhou com as noções de *ética da crença* e de *responsabilidade em crer*. Posteriormente, Roderick Chisholm

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/4875848249103649>

propõe que o uso de termos epistêmicos na definição de conhecimento torna-a circular, e assim apela para conceitos da Ética, definindo conhecimento em termos de *dever* e *direito*.

O foco do debate tradicional é relativo à questão da normatividade. A utilização de termos deontológicos, trazidos da Ética, garantiria a normatividade em Epistemologia. Tal afirmação é controversa, muitos teóricos questionam que conceitos epistêmicos possam ser reduzidos a conceitos éticos. Roderick Firth, por exemplo, defendeu a irreducibilidade de conceitos epistêmicos a conceitos éticos, opondo-se assim a Chisholm. Segundo Firth<sup>2</sup>, os conceitos podem ser concebidos de maneira análoga na Ética e na Epistemologia, pode-se até dizer que são similares, mas são irreducíveis. Nota-se que a preocupação com a redutibilidade dos conceitos epistêmicos a conceitos éticos permeia a Epistemologia.

Os conceitos trazidos da Ética pelos referidos filósofos são relativos à ação subjetiva, tais como, o dever de agir, a responsabilidade pela ação, questões sobre inocência e culpa. E, na Epistemologia, são concebidos como o dever em crer, a responsabilidade pela crença. Já os conceitos com os quais a Epistemologia Social se ocupa são intersubjetivos, dizem respeito à interação entre os sujeitos. Ora, confiança é uma relação entre dois ou mais sujeitos<sup>3</sup>. Visto que o conhecimento passa a ser concebido como empreendimento coletivo questões acerca da relação entre sujeitos passam a ser relevantes, questões estas que são trazidas tanto da ética, quanto da filosofia política. O conceito que nos interessa aqui é o de confiança. Iremos analisar em que medida ele pode ser definido em termos estritamente epistêmicos.

Confiança é um conceito oriundo da Ética que está sendo transposto para Epistemologia. Faz-se necessário, desta forma, apresentar uma análise ética do conceito para posteriormente avaliar se a concepção ética pode ser transferida para Epistemologia. Ou se uma análise em termos exclusivamente epistêmicos é necessária e mais adequada. Deste modo, em um primeiro momento

---

<sup>2</sup> FIRTH, R. Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts? In GOLDMAN, A. I. & KIM, J. *Values and Morals*. D. Reidel: Dordrecht, 1978, p. 215-225.

<sup>3</sup> Pode-se pensar em autoconfiança, mas tanto em ética quanto em epistemologia social a relação de confiança entre dois ou mais sujeitos parece ser mais relevante.

apresentaremos o conceito de confiança tal como tem sido considerado na Ética, posteriormente explicitaremos uma abordagem epistêmica do conceito, fornecida por Richard Foley, um dos primeiros epistemólogos tradicionais a inserir-se no debate. Em seguida, é preciso avaliar a forma mais adequada de utilizar o conceito em Epistemologia sob três aspectos: o conceito de confiança epistêmica é redutível ao conceito ético, é um conceito análogo, ou ainda, trata-se de uma desanalogia?

## O conceito de Confiança em Ética

O conceito de confiança não é incontroverso, existem definições bastante diversas. O nosso objetivo não é comprometer-nos com nenhuma delas, deste modo tentaremos estabelecer alguns parâmetros mínimos que a maioria das perspectivas aceite, bem como apresentar as principais divergências conceituais. Posteriormente, buscaremos estabelecer uma definição geral de confiança, através da qual possamos analisar a relação entre o conceito no âmbito da Ética e seu uso na Epistemologia.

Confiança é uma necessidade humana. Os homens só são capazes de sobreviver em sociedade, e a sociedade só pode manter-se na medida em que se estabeleça um clima de confiança entre as pessoas que a constituem. Apesar disso, não confiamos em todas as pessoas que nos rodeiam. Segundo Carolyn McLeod<sup>4</sup> confiança exige um otimismo em relação às habilidades da pessoa confiada. Além disso, confiar implica em assumir certos riscos, a saber, estar sujeito à traição.

Confiar em alguém é estar exposto a certa vulnerabilidade, pois a pessoa a quem se atribui confiança pode falhar, não agir do modo esperado, ou ainda enganar deliberadamente, traindo sua confiança. Há possibilidade de monitoramento e restrições em relação ao comportamento do confiado para reduzir a sensação de vulnerabilidade, mas na medida em que este tipo de relação se estabelece a própria noção de confiança fica enfraquecida<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> MCLEOD, C. Trust. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>>. Acessado em: 20/10/2011.

<sup>5</sup> DASGUPTA, P., Trust as a Commodity. In Gambetta (ed.) 1988.

Pode-se estabelecer uma distinção entre confiança e confiabilidade. Apesar de inter-relacionados os conceitos não são equivalentes. Confiança é uma atitude que nós temos em relação a algo ou alguém. Segundo McMyler<sup>6</sup>, “o ato de confiar é colocar-se em uma posição de depender de algo acontecer ou de alguém fazer alguma coisa”. Já a confiabilidade (*trustworthiness*) é uma propriedade. Para McLeod<sup>7</sup> alguém que possui esta propriedade (*trustworthiness*) deve ser competente e comprometida com o que lhe é confiado.

A possibilidade de traição é inerente ao conceito de confiança, como o poder de trair é inerente ao conceito de confiabilidade<sup>8</sup>. Só existe confiança na medida em que existe a probabilidade de ruptura da mesma. Quando confio em alguém assumo uma atitude em relação a essa pessoa que pode não ser satisfeita, o que dará origem ao sentimento de traição, diferentemente de confiar em um objeto ou em mim mesmo. Quando confio em um objeto, por exemplo, confio que o termômetro está funcionando corretamente, e descobro que ele funciona mal, não me sinto traída, apenas desapontada. Do mesmo modo quando confio em minhas próprias faculdades mentais, se elas me enganam não creio ter traído minha própria confiança, apenas me sinto desapontada pelo erro cometido. Mas se deposito em alguém uma atitude de confiança e essa pessoa não corresponde o sentimento decorrente é de traição. Ao crer que fui deliberadamente enganada sinto-me traída. Entretanto, podemos distinguir duas situações nas quais confio em alguém e a ação da pessoa não faz jus a isso, a saber, casos em que a própria pessoa enganou-se, e assim sua autoconfiança também fica abalada, e casos em que ela me engana deliberadamente.

Annette Baier<sup>9</sup> (1986) distingue entre confiar (*trust*) e depender (*rely*) de alguém. Podemos depender de várias maneiras do comportamento de outras pessoas, e por isso mesmo, podemos tentar controlá-lo e manipulá-lo a nosso favor, mas nesses casos não se trata de uma atitude de confiança em relação ao outro. Quando

---

<sup>6</sup> McMYLER, Benjamin. *Testimony, Trust and Authority*. Oxford. 2011, p. 23.

<sup>7</sup> MCLEOD, C. op. cit.

<sup>8</sup> MCLEOD, C. op. cit.

<sup>9</sup> BAIER, A. C. “Trust and Antitrust,” *Ethics*, 96: 231–260, 1986.

dependemos de alguém e tentamos manipular seu comportamento, mas a pessoa não age conforme esperávamos sentimo-nos desapontados, mas não traídos. A traição é uma reação originada de uma atitude de entrega ao outro, me sinto traído por que confiei, não somente por que precisava ou dependia dele, mas por que ele parecia confiável (ou seja, parecia possuir a propriedade de confiabilidade). E isso lhe deu o poder de trair minha confiança. Deste modo, a possibilidade de traição é pressuposta na definição de confiança.

McLeod<sup>10</sup> destaca a relevância do conceito de otimismo na definição de confiança. Uma atitude de confiança só é viável na medida em que depositamos certo otimismo na competência daqueles em quem confiamos. Na presença de pessimismo em relação ao comportamento do outro a confiança fica inviabilizada, não posso confiar em alguém que suspeito que não agirá conforme o esperado. Mas confiança não é uma atitude que envolve apenas duas partes (A confia em B), confiamos em certas pessoas para certas coisas (A confia em B para fazer X)<sup>11</sup>. Não é necessário que haja uma confiança irrestrita e inquestionável. Confio em meu médico para aconselhar-me sobre minha saúde, mas não para dar-me aulas de Filosofia.

Assim, confiança exige a possibilidade de traição, ou seja, é uma atitude em relação ao outro que lhe permite não satisfazê-la. E exige a presença de otimismo em relação ao confiado. Otimismo que pressupõe a competência do outro para desempenhar o que se espera dele, mas também o comprometimento em fazê-lo. Competência, comprometimento e poder de trair constituem a propriedade de confiabilidade.

O fato de vivermos em uma sociedade que nos impõe certas normas de ação sobre pena de sermos censurados ou recriminados se não as seguirmos pode ser a razão pela qual nos comprometemos a agir de determinada maneira, para assim sermos dignos de confiabilidade. Deste modo, restrições sociais nos fariam agir de forma confiável (*trustworthy*)<sup>12</sup>. Mas, essa concepção é bastante

---

<sup>10</sup> MCLEOD, C. *Self-Trust and Reproductive Autonomy*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

<sup>11</sup> HARDIN, R. *Trust and Trustworthiness*, New York, NY: Russell Sage Foundation, 2002.

<sup>12</sup> DASGUPTA, P., Trust as a Commodity. In Gambetta (ed.) 1988.

restritiva, não podendo nos dar uma definição pura de confiabilidade. Alguém poderia ser confiável apenas em função das restrições sociais, e não por estar genuinamente comprometido com as pessoas que nele confiam. Outra forma de conceber confiabilidade é uma na qual as pessoas tentam manter a atitude de confiança que lhes é depositada para atender a interesses próprios. Hardin<sup>13</sup> intitula esta posição como “interesses encapsulados” (*encapsulated interest*), o sujeito em questão não visa ser confiável para manter suas relações, mas para efetivar determinados interesses pessoais.

Annette Baier opõe-se a estas concepções, pois considera que confiança não pressupõe um cálculo de probabilidade que nos possibilita avaliar o risco de confiar no outro. Segundo a autora confiança é um sentimento resposta e não um estado cognitivo (*Apud* Origgi, 2004). Confiar em alguém é confiar na boa vontade da pessoa para com os outros. Do mesmo modo, quem é confiável agirá de boa vontade para com aquele que nele confia. Assim, tanto a atitude de confiança depositada em alguém, quanto a propriedade de confiabilidade que alguém possa possuir envolvem boa vontade. Essa concepção de confiança pressupõe um *cuidado* da parte do que é confiado para com aquele que nele confia.

Segundo McLeod<sup>14</sup> o *cuidado* é o que permite distinguir entre a confiança (*trust*) e a mera confiança (*reliance*). Confiança pode ser traída, enquanto a mera confiança, que implica uma relação de dependência para com a pessoa confiada (*rely*), pode apenas causar decepção. Para Baier “a traição é a resposta adequada a alguém em quem se confiou agir de boa vontade, ao contrário de má vontade, egoísmo” (*Apud*. McLeod, 2011, p. 5).

Mas em casos de confiança em estranhos? Por que confiamos em completos estranhos? Estaríamos dispostos a confiar em estranhos sem qualquer avaliação de riscos? Se eu não conheço a pessoa, provavelmente tenha poucos motivos para acreditar na sua boa vontade. Entretanto, poderia confiar em um estranho por

---

<sup>13</sup> HARDIN, R. *Trust and Trustworthiness*, New York, NY: Russell Sage Foundation, 2002.

<sup>14</sup> MCLEOD, C. Trust. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>>. Acessado em: 20/10/2011.

pressupor que ele segue normas morais, por pressupor que as pessoas, em geral, possuem certa integridade moral. McLeod<sup>15</sup> levanta a questão de se esta não seria uma forma inadequada de “moralizar” a confiança, e apresenta a proposta de Amy Mullin<sup>16</sup>, segundo a qual confiança é socialmente instituída, ou seja, é motivada por um compromisso social.

McLeod<sup>17</sup> questiona a definição de confiabilidade proposta por Baier, segundo ela boa vontade não basta para definir confiabilidade por três motivos, a saber:

Primeiro, alguém tentando manipular “você”, um “confiável impostor” (*confidence trickster*) (Baier, 1986), poderia “contar com sua boa vontade, sem confiar em você” (Holton 1994, 65). Em segundo lugar, basear confiabilidade na boa vontade por si só não pode explicar a confiança indesejada. Quando as pessoas não apreciam a sua confiança, elas não se opõem ao seu otimismo sobre sua boa vontade (quem se oporia a isso?), mas apenas ao fato de que você está contando com eles. Assim, o otimismo sobre boa vontade é insuficiente e, de acordo com Karen Jones, tem de ser conjugada com a expectativa de que o depositário (*trustee*) é “favoravelmente movido pelo pensamento de que [você é] conta com ela” (1996, p. 9). Terceiro, você pode esperar que as pessoas sejam confiáveis e benevolentes com você sem confiar nelas (Jones 1996, p. 10). Você pode pensar que sua benevolência não é moldada pelos tipos de valores que, para você, são essenciais para a confiabilidade. Segue-se que alguma expectativa sobre os valores compartilhados ou normas pode ser um importante elemento de confiança (Lahno 2001, McLeod 2002, Smith 2008).

Deste modo, sugere-se que algo além da boa vontade é

---

<sup>15</sup> MCLEOD, C. Trust. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>>. Acessado em: 20/10/2011

<sup>16</sup> MULLIN, A., “Trust, Social Norms, and Motherhood,” *Journal of Social Philosophy*, 36(3): 316–330, 2005.

<sup>17</sup> MCLEOD, op. cit.

necessário para definir confiança. Valores compartilhados entre aqueles que estabelecem a relação de confiança, talvez. Jones<sup>18</sup> também defende a necessidade da presença de boa vontade na definição de confiabilidade deve ser combinada a outras expectativas. Outros preferem defini-la apenas em termos de obrigação moral. Pode-se relacionar confiabilidade com um traço de caráter, uma virtude. Linda Zagzebski<sup>19</sup>, por exemplo, relaciona confiança com virtudes intelectuais. A autora defende que confiança é uma atitude complexa, constituída de crença, sentimento e componentes comportamentais, e estes componentes estão presentes tanto em casos de confiança epistêmica, quanto em domínios práticos. A confiança seria razoável na presença de todos estes componentes.

Segundo o Dicionário de Ética e Moral, de Canto-Sperber<sup>20</sup>, confiança pode ser definida como uma dependência da competência e boa vontade do outro, na qual se aceita uma situação de vulnerabilidade e se admite que o outro exerça um poder sobre nós. Ainda, a confiança caracteriza-se por um temor, ao depositarmos confiança nunca nos sentimos completamente seguros.

A partir da avaliação do conceito de confiança na Filosofia Moral pode-se destacar como pontos passíveis de consenso o fato de que aquele que assume uma atitude de confiança em relação a alguém depende da boa vontade de outrem, ficando vulnerável à traição. Saliencia-se ainda que se deva manter uma postura de otimismo em relação à pessoa em quem se confia. Em contrapartida, para possuir a propriedade de confiabilidade o sujeito deve ser competente e comprometido em realizar o que se espera dele<sup>21</sup>.

Após a análise do conceito em autores da Filosofia Moral chegamos a um conceito mínimo de confiança, que poderá nos auxiliar na análise de seu uso em Epistemologia. Para tanto se faz

---

<sup>18</sup> JONES, K., "Trust as an Affective Attitude," *Ethics*, 107: 4–25, 1996.

<sup>19</sup> ZAGZEBSKI, L. T. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Nova York: Oxford University Press, 2012.

<sup>20</sup> CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos. v. 1. 2003.

<sup>21</sup> MCLEOD, C. Trust. *The Stanford Encyclopædia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>>. Acessado em: 20/10/2011

necessário, primeiramente, apresentar a forma como o conceito tem sido utilizado na área. Deste modo, apresentaremos a abordagem proposta por Richard Foley<sup>22</sup>. Foley é um dos primeiros epistemólogos tradicionais a ocupar-se com o tópico da confiança, apresentando uma abordagem que se propõe a estabelecer critérios epistêmicos para confiar no testemunho de outras pessoas.

## Confiança em Epistemologia: a proposta de Richard Foley

Richard Foley<sup>23</sup> afirma que em geral confiamos nas pessoas para adquirir opiniões. E confiamos não apenas em quem nos é próximo, mas também naquelas pessoas com quem nunca tivemos contato. Muitas vezes confiamos em completos estranhos, e não somente para obter informações banais, mas inclusive para obtermos informações que nos auxiliam a preservar nossa vida, como em caso de emergência, quando perguntamos a uma pessoa qualquer que encontramos na rua onde fica o hospital mais próximo.

Ao analisarmos o conhecimento humano, notamos que ele é fruto de um empenho coletivo, que decorre de uma confiança mútua. Tomemos como exemplo as ciências: as pesquisas científicas são feitas por grupos de pesquisadores, que confiam uns nos outros. Eles, geralmente, admitem as conclusões apresentadas pelos colegas do grupo, e não retornam a investigações já realizadas. Mais do que isso, cientistas formulam suas teorias e embasam suas pesquisas com base em estudos realizados por pessoas muito distantes no tempo e/ou no espaço.

E não apenas o conhecimento científico, mas também as opiniões que formamos cotidianamente estão embasadas na confiança em indivíduos com os quais nunca tivemos contato. Lemos livros, assistimos televisão, acessamos a internet, lemos jornais, e a partir destes meios adquirimos opiniões, muitas vezes sem termos quaisquer informações sobre o *background* dos autores responsáveis.

---

<sup>22</sup> FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. **Episteme**. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

<sup>23</sup> FOLEY, op. cit.

Foley<sup>24</sup> afirma que “nossas vidas intelectuais são jogadas em uma atmosfera de presumível confiança intelectual, e o progresso intelectual depende desta atmosfera”. E, esta atmosfera possibilita a confiança *prima facie* na opinião dos outros. O autor defenderá este ponto de vista com base em duas teses: a primeira de que é razoável para o sujeito acreditar na confiabilidade global de suas faculdades e opiniões, mesmo que ele não possa fornecer garantias não-circulares para essa confiabilidade. A segunda deriva da primeira, e afirma que se o sujeito pode confiar em suas faculdades e opiniões ele deve atribuir confiança *prima facie* às opiniões dos outros e as próprias opiniões do passado e do futuro, sobre o risco de ser acusado de incoerência se não o fizer.

Segundo Foley<sup>25</sup>, é a união destas duas teses que permite que a transmissão de opiniões seja possível. A partir da autoconfiança intelectual nós podemos atribuir confiança *prima facie* a outras pessoas, criando um clima de confiança mútua entre os seres humanos. Isto explica muitas de nossas práticas epistêmicas, que poderiam ser questionadas, como por exemplo, confiar em completos estranhos.

Quando assume a primeira tese, o autor parece ignorar a objeção cética de que nossas faculdades e métodos podem falhar. Na verdade, Foley<sup>26</sup> tira proveito desta objeção para demonstrar a importância da autoconfiança intelectual. Afirma que é impossível erradicar a dúvida acerca da falibilidade de nossas faculdades, pois qualquer tentativa de fazê-lo utiliza-as. Qualquer tentativa de investigação epistêmica faz uso destas faculdades e métodos, sendo assim, se não houver autoconfiança inviabiliza-se qualquer tipo de conhecimento. Do mesmo modo, explica-se a impossibilidade de uma definição não circular de nossa confiabilidade nestas faculdades e métodos: se qualquer investigação depende dessas, a dúvida acerca de sua confiabilidade não pode ser eliminada com investigação adicional, a menos que aja alguma evidência para não confiabilidade.

---

<sup>24</sup>FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. *Episteme*. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

<sup>25</sup> FOLEY, op. cit.

<sup>26</sup> FOLEY, op. cit.

Foley<sup>27</sup> apresenta duas maneiras de pensar a questão da confiança na opinião de outras pessoas, a saber, considerando questões sobre a sinceridade do testemunho, ou questões que pressupõe que podemos determinar de maneira confiável o que os outros acreditam e, então, perguntar-lhes se e como sua opinião pode afetar a nossa. O autor opta por levar em conta o segundo tipo, pois aquelas consideram a questão da credibilidade da opinião dos outros.

Pensemos em um exemplo: encontramos um inventário que contém todas as crenças de alguém, chamemo-lo de Anônimo<sup>28</sup>. Entretanto, apesar de conter todas as crenças, o inventário não as apresenta de forma completa, aprofundada, e não nos permite saber quem Anônimo é. Não há informações sobre seu *background*, treinamentos, habilidades, ou circunstâncias em que se encontra. Como poderemos confiar nas crenças de Anônimo? Poderemos formar crenças com base nas crenças dele? Poderemos garantir algum grau de credibilidade intelectual a pessoas sobre as quais pouco ou nada sabemos? Frente a estes questionamentos Foley<sup>29</sup> quer sugerir que há uma terceira forma de confiar na opinião dos outros, que não implica persuasão racional nem autoridade especializada.

Se aceita sem muita controvérsia que possamos confiar na opinião de outra pessoa se essa nos convence de que há razões para acreditar em sua opinião. A pessoa nos mostra como chegou a esta opinião e assim podemos toma-la para nós e defende-la. Trata-se de persuasão racional. Também não há muita polêmica quando a pessoa em quem confiamos é autoridade especializada no assunto, e em decorrência disso assumimos sua crença. A pessoa em quem confiamos tem habilidades, treinamento, ou mesmo, está apenas em circunstâncias adequadas para avaliar a afirmação. Mas em casos como o do exemplo, em que não há nenhuma destas condições?

Cabe aqui analisarmos se em nossa vida diária confiamos apenas diante de persuasão racional ou autoridade especializada. Parece que não, que em várias circunstâncias confiamos na ausência

---

<sup>27</sup> FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. *Episteme*. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

<sup>28</sup> FOLEY, op. cit

<sup>29</sup> FOLEY, op. cit.

de ambas. Pedir informações a pessoas que não conhecemos na rua, e seguir sua orientação é um exemplo corriqueiro disso. Foley<sup>30</sup> sugere que há uma confiança intelectual universal que nos permite confiar em pessoas sobre as quais nada sabemos.

Há, na tradição, duas forma de conceber a confiança no testemunho: os universalistas e os não-universalistas. Os universalistas defendem que mesmo que não haja persuasão racional, e não seja um caso de autoridade especializada, pode-se atribuir confiança *prima facie* à opinião dos outros. Já os não-universalistas só admitem alguma grau de credibilidade na presença de persuasão racional ou quando trata-se de autoridade especializada. No exemplo de Anônimo, universalistas e não-universalistas discordaram, segundo os últimos não há razões para confiar nas opiniões se o inventário não oferece evidências para crer que Anônimo está em posição de autoridade especializada. Os primeiros afirmam que podemos conceder algum grau de credibilidade intelectual, mesmo sem possuímos informações sobre o *background* de Anônimo.

Foley<sup>31</sup> propõe que pensemos a questão do universalismo da confiança intelectual em termos de graus. Avalia-se o grau de universalidade a partir da quantidade e especificidade de informação exigida para que se atribua confiança intelectual. Quanto maior for a exigência menor o grau de universalismo da teoria. Quanto menos e menos específicas forem as informações exigidas, mais universalista será a teoria. O autor irá argumentar em prol de uma forma forte de universalismo epistêmico. A posição defendida é que é racional para maioria de nós na maior parte do tempo ter confiança intelectual *prima facie* em nossas próprias faculdades embora não possamos fornecer uma defesa não circular de sua confiabilidade, e isso nos pressiona racionalmente a ter confiança intelectual *prima facie* em outras pessoas.

Quando somos crianças formamos nosso sistema de crenças com base em crenças que adquirimos dos adultos que nos educam, das pessoas com quem convivemos. Essas crenças são o pano de fundo através do qual formamos ainda outras crenças. Desde a

---

<sup>30</sup>FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. **Episteme**. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

<sup>31</sup> FOLEY, op. cit.

infância adquirimos crenças com base nos testemunhos de outras pessoas, seja de pessoas próximas ou de pessoas com quem não tivemos contato, mas acessamos o testemunho através de escritos ou outros meios de comunicação. Sendo assim, se podemos ter confiança intelectual em nossas próprias opiniões, e tendo estas sido formadas através de opiniões de outras pessoas, estamos racionalmente pressionados a atribuir confiança intelectual aos outros.

Assim, o primeiro argumento de Foley<sup>32</sup> em favor da confiança intelectual universal consiste em afirmar que tendo formado nossas crenças com base nas crenças de nossos cuidadores, mas também de desconhecidos, e considerando que confiamos em nossas próprias crenças, temos que atribuir confiança intelectual a outras pessoas. O segundo argumento está embasado na afirmação de que, vivendo em um mundo globalizado, com acesso universalizado a informação, em que os sistemas educacionais e mesmo nossos valores são, em geral, muito semelhantes, e avaliando o equipamento cognitivo dos seres humanos, da mesma forma muito semelhantes, ao confiarmos em nossas próprias crenças e faculdades mentais estamos pressionados a confiar nos outros. Até mesmo naqueles que vivem longe de nós, com os quais nunca compartilhamos informações, não lemos algo que tenham escrito, e sequer tenhamos ouvido falar sobre suas crenças. Se confiamos em nós, é correto atribuir confiança *prima facie* a qualquer ser humano em decorrência da semelhança cognitiva.

Foley<sup>33</sup> não nega que os seres humanos possuam diferenças cognitivas, que atualmente têm ficado mais evidentes com as pesquisas antropológicas e o maior contato entre as culturas. Entretanto, afirma que as diferenças são pequenas se comparadas às semelhanças, ou às diferenças entre outros animais inteligentes. Pesquisas genéticas confirmaram as similaridades entre seres humanos, e essas podem ser estendidas as nossas faculdades intelectuais e ambientais. Independente do lugar em que vivem, seres humanos possuem semelhanças cognitivas e crenças em comum. Todos acreditam que “há outros seres humanos, que há

---

<sup>32</sup>FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. **Episteme**. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

<sup>33</sup> FOLEY, op. cit.

coisas vivas diferentes de seres humanos, que algumas coisas são maiores que outras, que algumas coisas são mais pesadas que outras [...] e assim por diante”<sup>34</sup>. Mesmo os fatores que influenciam no processo de formação de crenças são muitas vezes comuns às diversas pessoas.

Assim, partindo da autoconfiança intelectual, sem a qual não somos capazes de levar adiante qualquer raciocínio<sup>35</sup>, e considerando tanto nossos processos de formação de crenças<sup>36</sup>, quanto as semelhanças entre o sistema cognitivo da espécie humana, Foley<sup>37</sup> demonstra que seria incoerente não atribuímos confiança intelectual *prima facie* a outras pessoas. Claro, confiança *prima facie* pode ser anulada ao se apresentar derrotadores. Tão logo se faça uma investigação mais aprofundada e se perceba que a pessoa não está em posição privilegiada em relação à crença em questão, ou não é capaz de apresentar razões para crer, ou se constatarmos que há evidência derrotadora para a crença, a confiança *prima facie* é anulada. Basta obtermos informações sobre o *background* da pessoa e identificarmos um histórico de erros em relação a este tipo de crenças, ou constatarmos que a pessoa não possui habilidade suficiente para entender a questão, também diante de evidências que demonstram que a pessoa não adquiriu a crença através de um processo devidamente reflexivo. Quaisquer destes fatores podem anular a confiança intelectual previamente atribuída.

Desta forma, de que modo podemos alterar nossas crenças com base no testemunho de outras pessoas? Devemos considerar a questão em graus de credibilidade atribuída ao testemunho. Foley<sup>38</sup> salienta que em primeiro lugar, se queremos alterar nossas crenças com base nas crenças de outro, temos que acreditar que a pessoa

---

<sup>34</sup> FOLEY, op. cit. p. 6.

<sup>35</sup> Se não confiamos em nossas faculdades e métodos inviabilizamos qualquer raciocínio, pois qualquer raciocínio necessita destas mesmas faculdades e métodos.

<sup>36</sup> Muitas de nossas crenças são formadas através de outras pessoas, não sendo autogeradas.

<sup>37</sup> FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. **Episteme**. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

<sup>38</sup> FOLEY, op. cit.

possui aquela crença. É muito difícil determinar o que uma pessoa acredita, portanto, para que modifiquemos nossas crenças com base nas crenças de outro é preciso considerar quão forte é a evidência que temos para crença da pessoa. A força da evidência estabelece quão boa é a razão para mudar minha crença.

Outra dificuldade para atribuição de confiança intelectual são os casos de desacordo. Se não temos crença em *p*, mas alguém tem, podemos assumir *p prima facie*. Entretanto, se há discordância entre duas ou mais pessoas em relação a *p*, como podemos assumir a crença? Se não temos evidência de que uma das pessoas seja mais confiável que a outra ficamos impedidos de crer em *p*, a atitude epistêmica correta é a suspensão do juízo. Contudo, se temos evidências para confiar mais em uma pessoa do que na outra, podemos fazê-lo, mas a força de nossas razões é diretamente dependente da força desta evidência.

Foley<sup>39</sup> sugere, então, que a confiança intelectual *prima facie* no testemunho dos outros fica garantida através de nossa autoconfiança intelectual, e a mesma garante ainda a confiança em nossas opiniões do passado e do futuro. Seria incoerente, frente às semelhanças do sistema cognitivo humano, e as influências que os outros exerceram na formação de nosso sistema de crenças, não confiarmos nas outras pessoas dado que confiamos em nós próprios.

Foley<sup>40</sup> apresenta uma proposta para as questões de confiança intelectual em geral (autoconfiança, confiança em crenças do passado e do futuro, e confiança em outras pessoas). Ele fundamenta a autoconfiança intelectual sob o argumento de que se não confiarmos em nossas faculdades e métodos impossibilitamos qualquer raciocínio, pois raciocínios dependem de nossas faculdades e métodos. Assim, garante a autoconfiança mesmo que não possamos fornecer garantias não circulares para nossas faculdades e métodos, pois qualquer garantia também fará uso dessas. Disto deriva que podemos confiar em outras pessoas, pois se podemos confiar em nosso sistema cognitivo, podemos confiar no de outros seres humanos, que são semelhantes a nós, e ademais, contribuíram para formação de nosso sistema de crenças. E podemos confiar

---

<sup>39</sup>FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. **Episteme**. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

<sup>40</sup> FOLEY, op. cit.

também em nossas crenças do passado e do futuro, pois elas fazem uso do mesmo sistema cognitivo.

Desta forma, Foley<sup>41</sup> garante a autoconfiança intelectual, a confiança *prima facie* na opinião de outras pessoas, e a confiança em nossas opiniões do passado, sem que para isso seja preciso reafirmá-las a cada vez, o que tornaria inviável o progresso do conhecimento. A autoconfiança cria uma atmosfera de confiança intelectual, que se irradia e permite a transmissão de informação através dos tempos, e assim, torna possível que nos engajemos em projetos epistêmicos mais longos e confiemos *prima facie* nas pessoas, mesmo em completos estranhos.

Entretanto, Origgi<sup>42</sup> avalia a solução de Foley, e salienta uma diferença crucial entre a confiança que temos em nós próprios e a que depositamos aos outros. Nós confiamos em nossas faculdades, entretanto elas são falíveis, e por vezes nos enganam. Do mesmo modo, confiamos em outras pessoas, mas não podemos atribuir-lhes autoridade absoluta (como não podemos atribuir a nós próprios), por que há casos em que nos informam mal. A diferença é que quando nossas faculdades nos enganam é por que estão funcionando mal, quando outras pessoas nos informam mal, há duas possibilidades: ou suas faculdades estão funcionando mal, ou elas estão agindo em prol de interesses e nos enganando deliberadamente.

Foley<sup>43</sup> afirma que não levará em conta questões sobre sinceridade em sua análise da confiança intelectual universal. Mas serão essas questões irrelevantes quando se trata de depositar confiança a uma autoridade epistêmica? Esse é o ponto divergente entre a autoconfiança e a confiança intelectual universal. Eu não quero me enganar, e se me engano é por que algo não vai bem com minhas faculdades intelectuais, mas outras pessoas podem estar tentando me enganar deliberadamente, e tenho de levar isso em conta quando atribuo confiança a outra pessoa. Segundo Origgi, a analogia de Foley não se sustenta. Parece que sua tentativa de definir confiança epistêmica fracassa em função da desconsideração

---

<sup>41</sup> FOLEY, op. cit.

<sup>42</sup> ORIGGI, G. Is trust an epistemological notion? *Episteme*, jun. 2004.

<sup>43</sup> FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. *Episteme*. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

dos aspectos morais nela envolvidos, a saber, questões sobre sinceridade.

Segundo Origgi<sup>44</sup> essas são razões específicas para desconfiar dos outros, e elas não se aplicam a nós próprios. Mas, a autora salienta também que podemos encontrar mais informações a partir dos outros, informações que não poderíamos adquirir sozinhos. E pode ser que estas informações sejam mais confiáveis que aquelas que poderíamos adquirir sozinhos. Sendo assim, a analogia que Foley estabelece entre autoconfiança e confiança nos outros não parece satisfatória.

Outro problema que pode ser apontado é referente a uma confusão conceitual que permeia todo artigo de Richard Foley<sup>45</sup>. O autor usa como sinônimos dois conceitos claramente distintos na literatura da Filosofia moral: *trust* e *rely*. Conforme apresentado na análise anterior do conceito de confiança, teóricos da Filosofia Moral, como Anette Baier<sup>46</sup>, distinguem ambos os termos, dando-lhes definições diferentes. *Trust* implica aceitação da vulnerabilidade, e da possibilidade de traição, enquanto *rely* pressupõe uma relação de dependência, na qual eu deposito confiança porque necessito, mas não aceito a vulnerabilidade e tento controlar e avaliar os riscos de confiar. O sentimento decorrente é de desapontamento, e não de traição. Como quando confio (*rely*) em meu despertador para acordar-me pela manhã. Se ele não funcionar não me sentirei traído, apenas desapontado. Ou, do mesmo modo, quando confio (*rely*) em minhas faculdades intelectuais, se elas me enganam, funcionando mal, certamente ficarei desapontada, mas não direi que traí a mim mesma.

Nota-se que a tentativa de Foley<sup>47</sup> de desconsiderar os aspectos morais envolvidos no conceito de confiança dá origem a alguns problemas que não podem ser ignorados. A tentativa de derivar confiança da autoconfiança se mostra problemática em

---

<sup>44</sup> ORIGGI, G. Is trust an epistemological notion? *Episteme*, jun. 2004.

<sup>45</sup> FOLEY, op. cit.

<sup>46</sup> BAIER, A. C., 1986. "Trust and Antitrust," *Ethics*, 96: 231–260.

<sup>47</sup> FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. *Episteme*. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.

função da diferença entre confiar em mim e confiar nos outros. Essa diferença é desconsiderada por Foley, que usa os conceitos de *trust* e *rely* como sinônimos. Confusão esta que parece ter dado origem ao primeiro problema.

## **Confiança Epistêmica: redução, analogia ou desanalogia?**

Uma avaliação das condições necessárias para confiança em Ética leva-nos a concluir que o conceito não deve ser utilizado de forma análoga em Epistemologia. Confiança, como foi apresentada, pressupõe vulnerabilidade e otimismo, confiar implica em assumir certos riscos. Alguns teóricos levantam a possibilidade de monitoramento e restrições em relação ao comportamento do confiado para reduzir a sensação de vulnerabilidade, mas argumenta-se que na medida em que este tipo de relação se estabelece a própria noção de confiança fica enfraquecida. Além disso, teóricos da ética que se ocupam com a definição de confiança tem defendido que uma atitude de confiança só é viável na medida em que depositamos certo otimismo na competência daqueles em quem confiamos.

Mas, em Epistemologia otimismo, tanto quanto pessimismo, são posições questionáveis, visto que se afastam da racionalidade ao esperar demais ou de menos. Considera-se que uma posição racional é uma na qual se avaliam as evidências para crer e crê-se na medida destas evidências, não depositando mais ou menos expectativas do que a avaliação nos permite.

Se confiança envolve riscos, uma reflexão racional pode eliminar estes riscos, mas pode eliminar ao mesmo tempo a própria atitude de confiança, visto que confiar implica uma posição de vulnerabilidade e de otimismo, que conforme uma análise racional não deveriam ser aceitas. Além do mais, uma postura de otimismo em relação a alguém pode nos influenciar de modo que acabamos por negligenciar evidências para não admitir que aquela pessoa possa estar enganada, ou mesmo nos enganando.

A definição ética apresentada não dá conta dos problemas epistemológicos de confiança no testemunho. Mas, ao mesmo tempo, a abordagem epistemológica proposta por Foley apresenta problemas na medida em que desconsidera os aspectos morais envolvidos na atitude de confiança. Uma análise mais aprofundada

faz-se necessária para responder a motivação inicial do artigo, mas por ora, parece que confiança é necessária para o conhecimento testemunhal, mesmo não podendo ser definida em termos epistêmicos.

## REFERÊNCIAS

- BAIER, A. C., 1986. "Trust and Antitrust," *Ethics*, 96: 231–260.
- CANTO-SPERBER, M. Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo: Unisinos. v. 1. 2003.
- BAIER, A. C., 1986. "Trust and Antitrust," *Ethics*, 96: 231–260
- CHISHOLM, R. M. **Teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969
- DASGUPTA, P., Trust as a Commodity. In Gambetta (ed.) 1988.
- FIRTH, R. Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts? In GOLDMAN, A. I. & KIM, J. **Values and Morals**. D. Reidel: Dordrecht, 1978, p. 215-225.
- FOLEY, R. Universal Intellectual Trust. **Episteme**. Disponível em <<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/universaltrust.pdf>> acessado em 15 de maio de 2011.
- HARDIN, R. *Trust and Trustworthiness*, New York, NY: Russell Sage Foundation, 2002.
- JONES, K., "Trust as an Affective Attitude," *Ethics*, 107: 4–25, 1996.
- MCLEOD, C. Trust. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>>. Acessado em: 20/10/2011.
- McMYLER, Benjamin. *Testimony, Trust and Authority*. Oxford. 2011.
- MULLIN, A., "Trust, Social Norms, and Motherhood," *Journal of Social Philosophy*, 36(3): 316–330, 2005.
- ORIGGI, G. Is trust an epistemological notion? **Episteme**, jun. 2004.
- ZAGZEBSKI, L. T. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Nova York: Oxford University Press, 2012.

# EPISTEMOLOGIA DAS REDES DE COMUNICAÇÃO

## O tópico do testemunho no cenário das redes online de comunicação

---

Ronaldo Miguel da Silva<sup>1</sup>

A busca frenética por todo gênero de informação tem sido um fenômeno cada vez mais crescente nos atuais sistemas de comunicação. A falta de tiragem na internet é acompanhada por um grau sem precedentes de acesso por qualquer pessoa que possa estar conectada a uma rede virtual. Comparada a outros veículos de comunicação, a internet tem oferecido menos escrutínio e mais acesso, de modo que esse tipo de comportamento tem levantado suspeitas a respeito da confiabilidade dos seus sistemas, da veracidade das suas informações e da geração do conhecimento.

Pois bem. É justamente sobre o cenário das redes online de comunicação que pretendemos ensaiar algumas intuições. A proposta é verificar que problemas epistêmicos esse cenário apresenta. Caso existam, fazer uma relação entre as questões epistêmicas próprias dessas redes com as características padrão da epistemologia social: quais as características do conhecimento no cenário das redes? Podem-se identificar virtudes epistêmicas nesse cenário? Quem é o agente do conhecimento? Quais os indicadores

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/9950674662291015>

do processo de racionalidade e qual o método de produção do conhecimento? Qual a natureza da justificação desse conhecimento? Como se produz justificação em redes? Estas são questões essenciais dessa pesquisa em andamento.

Nesse caminho, o objetivo é focar o debate sobre o tópico do testemunho, aplicando-o ao cenário de redes online de comunicação. Disso surgem as questões: devem as informações postadas nessas redes serem consideradas testemunho? Qual o grau de confiabilidade da testemunha e seus deveres epistêmicos? Qual a natureza dessa justificação testemunhal? Qual sua verificabilidade?

Para tanto, por questões metodológicas, seguiremos as intuições formuladas por Deborah Tollefsen num artigo intitulado “Wikipedia and the Epistemology of Testimony” (2009), relacionando-as com as de outros especialistas interlocutores. Para aplicar as reflexões às demandas de qualquer outro sistema semelhante, a ideia é partir do exemplo da Wikipédia. Por questão de tempo, o específico deste texto é, portanto, responder a seguinte questão – podem as informações postadas na Wikipédia serem consideradas testemunho?

## Contextualizando o problema

A trajetória do testemunho é antiga e longa, no entanto, a problemática sobre o papel do testemunho na aquisição de crença e conhecimento foi uma questão filosófica relativamente negligenciada: acredita-se que isso aconteceu porque a epistemologia tradicional teve um sabor nitidamente individualista.<sup>2</sup> Sua redescoberta como fonte crucial de conhecimento reacendeu o interesse entre os epistemólogos. Na filosofia contemporânea essa matéria toma corpo e sistematiza-se como *Epistemologia do Testemunho*, cuja discussão é avaliar se o testemunho é uma fonte básica de conhecimento, assim como a percepção, a memória e a razão; esclarecer qual o grau de confiabilidade da testemunha e seus deveres epistêmicos; e demonstrar o que confere a qualidade de justificada a uma crença baseada no testemunho.

Segundo Jennifer Lackey, a epistemologia do testemunho vem se estruturando de tal modo que é possível identificar algumas

---

<sup>2</sup> Cf. COADY, 1992.

correntes ou visões teóricas a cerca da natureza do testemunho.<sup>3</sup> Não é o caso aprofundá-las para o momento, mas iremos expô-las por questão de método, em vista de darmos um passo adiante:

1. **A visão estreita da natureza do testemunho** – esta teoria conservadorista do testemunho define-o em termos da intenção do falante em apresentar provas para uma audiência sobre um assunto conhecido ou algo que esteja em disputa ou para os quais o público tenha necessidade de provas. Esta condição parece ser forte demais – postulada por Coady:<sup>4</sup>

Alguém testemunha ao declarar que  $p$  se e só se:

- i. A sua declaração de que  $p$  é uma prova para  $p$  e é oferecida como uma prova para  $p$ .
- ii. Ele tem competência relevante, autoridade ou credenciais para declarar realmente que  $p$ .
- iii. A sua declaração de que  $p$  é relevante em alguma questão disputada ou não resolvida e é dirigida àquele que está precisando de prova para o seu argumento.

2. **A visão larga da natureza do testemunho** – explicação mais liberal do testemunho que define-o como “narrativas no geral”, sem restrição de domínio. Parece ser uma vantagem em relação à visão estreita: (a) a declaração não precisa ser uma prova; (b) a declaração pode ser considerada testemunho, apesar da intenção do declarante em ser uma fonte epistêmica; (c) a declaração pode ser considerada testemunho, apesar da necessidade ou interesse epistêmicos do ouvinte – endossado por Elizabeth Fricker, Robert Audi e Ernest Sosa:<sup>5</sup>

Alguém testemunha ao declarar que  $p$  se e só se:

- i. A sua declaração de que  $p$  é uma expressão do seu pensamento de que  $p$ .

---

<sup>3</sup> Cf. LACKEY, 2008, p. 13-14.

<sup>4</sup> Cf. COADY, 1992, p. 42.

<sup>5</sup> Cf. FRICKER, 1995, p. 396-397; Cf. AUDI 1997, p. 406; Cf. SOSA, 1991, p. 219.

3. **A visão moderada da natureza do testemunho** – explicação que vincula o testemunho à crença – postulada por Peter Graham:<sup>6</sup>

Alguém testemunha ao declarar que  $p$  se e só se:

- i. A sua declaração de que  $p$  é oferecida como uma prova para  $p$ .
- ii. Ele pretende que seus ouvintes (ou espectadores) creiam que ele tem competência relevante, autoridade ou credenciais para declarar realmente que  $p$ .
- iii. Ele crê que a sua declaração de que  $p$  é relevante em alguma questão, que ele crê ser disputada ou não resolvida, e é dirigida àquele que ele crê que está precisando de prova para o seu argumento.

Depois de apresentar as três visões a cerca da natureza do testemunho, Lackey conclui que em todas elas subjaz a ideia de que a instancia do testemunho é fundamentalmente um comunicado, verbal ou escrito, dos pensamentos de um falante. Diante disso, Lackey deu um passo adiante em termos mais amplos do que as exigências impostas pelas visões anteriores e ofereceu uma explicação disjuntivista:

4. **A visão disjuntiva da natureza do testemunho** – postulada por Jennifer Lackey:<sup>7</sup>

$S$  testemunha que  $p$  fazendo um ato de comunicação se e só se:

- i.  $S$  razoavelmente pretende transmitir a informação de que  $p$  em virtude de um conteúdo comunicável ou<sup>8</sup>
- ii. é ou deve ser razoavelmente considerado na qualidade de transmitir a informação de que  $p$ .

Lackey introduz uma distinção entre o que ela chama de testemunho falante (*Speaker Testimony*) e testemunho ouvinte (*Hearer testimony*). Ela conjuga ambas as noções sob a rubrica geral da natureza do testemunho. Aqui reside, exatamente, sua explicação disjuntiva da natureza do testemunho:  $S$  testemunha que  $p$  fazendo

---

<sup>6</sup> GRAHAM, 1997, p. 227.

<sup>7</sup> LACKEY, 2008, p. 36.

<sup>8</sup> Esta disjunção não expressa, na verdade, ideia de alternância ou exclusividade dos disjuntos, de tal forma que ambos (i) e (ii) poderiam ser satisfeitos simultaneamente.

um ato de comunicação de que  $p$  se e só se  $H$ , ouvinte de  $S$ , razoavelmente o toma transmitindo a informação de que  $p$  em virtude de um conteúdo comunicável. Distingue e une dois aspectos para a definição da natureza disjunta do testemunho: a conformidade entre o ato de comunicação, isto é, o conteúdo comunicável e a condição do testemunho, isto é, que a testemunha seja razoavelmente considerada como transmitindo a informação de que  $p$ .<sup>9</sup>

A visão disjuntiva, das mais presentes na literatura atual, deseja oferecer algumas vantagens, definindo o conteúdo do testemunho não somente como uma declaração verbal ou escrita, mas incluindo qualquer sinal (aceno, palmas, gesto) que, uma vez contextualizado, ou seja, na condição de ser considerado como testemunho, possa ser uma expressão de pensamento de alguém que pretenda, com sucesso, comunicar uma informação e, portanto, oferecer testemunho.

No que concerne à intencionalidade da testemunha, tanto a visão estreita quanto a moderada veem um testemunho como um ato intencional do falante. A visão disjuntiva permite o caso em que um enunciado irá transmitir informações e, assim, oferecer testemunho, mesmo quando o falante não tenha a intenção de testemunhar: o caso de trabalho publicado postumamente a partir do qual obtemos informações sobre a vida do falecido.<sup>10</sup> No entanto, essa visão parece também acomodar a intuição de que testemunhar é algo que as pessoas fazem intencionalmente.

A explicação lackeyana concebe o testemunho com certas características que o distinguem de conversas ocorrentes no cotidiano e, portanto, essa pretende ser seu avanço em relação às demais: “considero isso uma vantagem significativa para a presente explicação, uma vez que nem todas as expressões de pensamento são casos de testemunho”.<sup>11</sup> Nesse sentido, como principal vantagem, a visão disjuntiva sobre a natureza do testemunho pretende oferecer para a epistemologia do testemunho que, satisfeita a exigência (ii), ela deixa corretamente distinta a relação entre um bom e um mau testemunho no escopo da epistemologia: para uma testemunha poder transmitir a informação de que  $p$ , na

---

<sup>9</sup> Cf. LACKEY, 2008, p. 32.

<sup>10</sup> Cf. LACKEY, 2008, p. 18; 29.

<sup>11</sup> Idem, p. 36.

qualidade de testemunho, ela tem que ser ou deve ser razoavelmente considerada como transmitindo a informação de que  $p$  e, conseqüentemente, o ouvinte poderá, sem dúvida razoável, aceitar epistemicamente aquele ato como uma transmissão da informação de que  $p$ .

Dessa maneira, esta visão pretende dirimir os entraves daquilo que circunda em torno da epistemologia do testemunho, conseqüente, em parte, dos percalços sobre a mais adequada definição da natureza do testemunho. Esse é seu distintivo em relação aos problemas que afligem as visões rivais.

Diante desse quadro demonstrativo sobre a natureza do testemunho surge a questão que é nosso foco: são as entradas/verbetes da Wikipédia testemunho? Vejamos o que segue.

## A Wikipédia como fonte de testemunho

Segundo Tollefsen, nenhuma das teorias a respeito da natureza do testemunho – seja a visão estreita, a visão moderada, a visão larga ou a visão disjuntiva – exclui as entradas da Wikipédia do domínio do testemunho. Para endossar sua tese, exemplifica Tollefsen: “se me aproximo da minha colega e peço-lhe para contar-me sobre a correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy e ela me diz que começou em 1949 e continuou até 1975, quando Arendt morreu, ela me ofereceu um testemunho”. E continua logo em seguida: “Eu poderia ter recebido esta informação da Wikipédia também”.<sup>12</sup> Para Tollefsen, se a informação transmitida pessoalmente por sua colega é testemunho, e está adequada às exigências, em algum modo, da natureza do testemunho, é difícil diferenciar por que não contaria como testemunho a mesma informação, simplesmente porque ela aparece escrita na Wikipédia.

Continua a argumentar, Tollefsen, afirmando que:

- i. muitos verbetes da Wikipédia são escritos com a intenção de transmitir informações;
- ii. os verbetes podem servir como prestação de provas;

---

<sup>12</sup> TOLLEFSEN, 2009, p. 9.

- iii. ou razoavelmente podem ser considerados na qualidade de transmitir uma informação ou provas.<sup>13</sup>

A partir dessa concepção larga acerca do testemunho, Tollefsen reivindica que o fato de alguém fornecer pessoalmente uma informação não tem muita diferença se essa mesma informação estiver disponível em rede online. Os conteúdos postados em sistemas de rede online também têm a intenção de transmitir informações e podem, razoavelmente, servir como prova sendo, portanto, qualificado como testemunho.

A princípio, o cenário aparenta não apresentar grandes problemas. Parece, então, estarmos diante apenas de uma dificuldade de ordem prática, ou seja, a questão parece ser sobre a forma como é dada o testemunho – pessoalmente, por meio de livro, de TV, de rádio, de jornal, ou por meio da internet. Porém, no exemplo da Wikipédia, em particular, o caso não é tão simples quanto aparenta. Surgem algumas objeções que pretendem desqualificá-la como fonte de testemunho.

## Dificuldades e objeções

Existem alguns impasses que parecem desautorizar as informações disponíveis na Wikipédia de serem consideradas como testemunho.

**Primeiro.** Uma forte objeção às conclusões de Tollefsen diz respeito à teoria que versa sobre “o ponto de vista da garantia do testemunho”, desenvolvida pelo filósofo americano Richard Moran. Ele identifica o falante como epistemicamente responsável por seu testemunho: testemunhar é convidar o outro a confiar em você; o ato de testemunhar e a garantia são a mesma coisa. Com essa garantia vem o direito do ouvinte questionar, repreender e pedir explicações. A existência desse tipo de resposta sugere que o depoimento é uma relação normativa e que os indivíduos que não são capazes de apreciar estas normas não devam ser considerados declarantes.<sup>14</sup> Sendo assim, uma vez que a testemunha da Wikipédia é anônima e, por isso, não cumpre com o dever epistêmico da

---

<sup>13</sup> Cf. TOLLEFSEN, 2009, p. 9.

<sup>14</sup> Cf. MORAN, 2006, p. 272-306.

garantia do testemunho, a Wikipédia é, portanto, invalidada como testemunha, dada a impossibilidade de imputar obrigações epistêmicas sobre o declarante.

**Segundo.** Na verdade, a objeção moraniana não é a única. Outra objeção similar pode ser encontrada no filósofo americano Kevin Brad Wray.<sup>15</sup> Ele analisa a confiabilidade da Wikipédia, através de um exame comparativo entre as informações oferecidas pela Wiki e aquelas outras informações que obtemos através do testemunho. Seu estudo se baseia nas formulações de Richard Foley (1994) sobre o “egoísmo epistêmico”. Foley elabora dois pontos de vista:

- A) A visão tradicional do egoísmo epistêmico: sob esse ponto de vista, crenças baseadas no testemunho só se justificam, assegura Richard Foley, se houver:
  - i. alguma evidência que suporte a afirmação declarada ou
  - ii. alguma evidência que suporte a autoridade epistêmica do declarante.<sup>16</sup>

Por exemplo, quando alguém me afirma que vai chover, posso olhar para céu e perceber sinais que evidenciam as condições favoráveis para um temporal. Além disso, quando um médico me dá razões para crer que tive contato com alguma planta venenosa, uma vez que ele diagnostifica que eu tenho uma erupção já causada por uma determinada planta venenosa.

- B) A visão alternativa é a visão do não-egoísmo epistêmico: sob esse ponto de vista é razoável crer, por vezes, no testemunho de alguém, mesmo quando não se tem:
  - i. evidência de que a testemunha é confiável nem
  - ii. comprovação independente para apoiar o testemunho recebido.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. WRAY, 2009.

<sup>16</sup> Cf. FOLEY, 1994, p. 54-55.

<sup>17</sup> Cf. Ibidem, p. 54-55.

Por exemplo, mesmo que o céu não aparente sinais que evidenciem a chegada de uma chuva, o simples fato de que um estranho me afirme que um temporal está chegando me dá razão para acreditar que isso está para acontecer, entre outras coisas iguais.

Foley defende o não-egoísmo epistêmico. Kevin Wray, então, passa a aplicar as duas formulações de Foley à estratégia da confiabilidade da Wikipédia, vejamos:

Começando com a visão do egoísmo epistêmico – de um lado, se alguém tem evidência em apoio ao que é relatado na Wikipédia, considera Wray, é a evidência independente que realiza a maior parte do trabalho epistêmico; de outro lado, por não saber nada sobre o caráter e a forma de transmissão do testemunho do contribuinte da Wikipédia, uma vez que é anônimo, então o modelo de justificação do testemunho exigido aqui não parece aplicável à Wiki.<sup>18</sup>

Passando à visão do não-egoísmo epistêmico – o problema que se apresenta aqui é que nem tudo o que é postado na Wiki pode ser considerado relato verdadeiro, devido a certa tendência ao *cibervandalismo*. Pode-se contra-argumentar que Wray esteja exigindo um padrão excessivamente elevado da Wiki, uma vez que muitas fontes populares de informação contêm falsidades, mas a isso ele responde que “muitas vezes temos algum sentido da pessoa ou das pessoas que estão atrás das mensagens nos outros contextos. Com a Wikipédia, entretanto, não há uma pessoa por trás da declaração”.<sup>19</sup>

Na verdade, prova testemunhal, tanto sob o ponto de vista da visão do egoísmo epistêmico quanto do não-egoísmo epistêmico, corresponde ao testemunho de um determinado indivíduo. No entanto, a Wikipédia e a cultura em torno dela se dão numa situação em que a ligação entre a informação e a intencionalidade das pessoas responsáveis por sua postagem é muito tênue. Assim, parece improvável construir uma justificação convincente para as informações postadas na Wikipédia, segundo o modelo de justificação de crenças formadas com base no testemunho de um agente. Desse modo, conclui Kevin Wray, a integridade epistêmica

---

<sup>18</sup> Cf. WRAY, 2009, p. 46.

<sup>19</sup> WRAY, 2009, p. 46.

da Wikipédia parece minada de dúvidas.

## Em defesa da confiabilidade da Wikipédia

Em resposta a Moran, Tollefsen argumenta que no caso dos artigos postados, cada adição e reedição é rastreada e identificada como uma emissão realizada por um usuário específico. Apesar de sua identidade real está escondida, a sua identidade online é gerada. Ao publicar um verbete, o autor fica sujeito à revisão de conteúdo por outros contribuintes, devendo responder às críticas formuladas, a fim de evitar que seu verbete seja alterado ou removido. A própria discussão pública do conteúdo do verbete, pela natureza aberta, dinâmica e democrática da rede Wiki, sugere que existe uma forma de questionar o autor. Se o autor não é alcançado ou não puder responder, o verbete será modificado por outros contribuintes que irão corrigir a falsidade.

Além disso, embora os administradores apelem aos votos da maioria para resolver os conflitos, grande parte das decisões sobre conteúdos e procedimentos é feita através da abordagem do consenso sobre a coerência, seu principal mecanismo político. Aqui se instaura o princípio epistêmico da coerência como conducente à verdade. Toda essa dinâmica assegura que seus membros estão conscientes dos objetivos, diretrizes e vantagens a compartilhar, bem como das obrigações, tarefas e responsabilidades a cumprir. A Wiki é um lócus onde a possibilidade da publicação se traduz na probabilidade do debate, da aprovação ou da repreensão. O fato de que a política do programa torne difícil saber quem está a dar a sua garantia não é evidência de que as suas demonstrações não envolvam garantias. Portanto, para Tollefsen, a Wikipédia não é de todo modo incompatível com a teoria do ponto de vista da segurança e da garantia, elaborada por Moran.<sup>20</sup>

Em resposta a Wray, Tollefsen adotada uma explicação menos restritiva acerca do testemunho. Ela retoma o pensamento lackeyano, no seguinte sentido: a) qualquer expressão de pensamento de uma pessoa que pretenda, com sucesso, comunicar uma informação pode ser considerada testemunho; b) informações que obtemos cotidianamente podem servir de testemunho, mesmo

---

<sup>20</sup> Cf. TOLLEFSEN, 2009, p. 10-11.

que não haja intenção do falante em testemunhar; c) embora o testemunho indique, muitas vezes, que uma testemunha acredita, nem todas as afirmações são expressão de crença e, assim, nem todo testemunho é uma expressão do que uma testemunha acredita. À objeção a respeito do *cibervandalismo* levantada por Wray, Tollefsen contra-argumenta que, como afirma Lackey, não há exigência da intencionalidade para transmitir informações; além disso, a objeção de Wray parece também fazer a ligação muito forte entre testemunho e crença. Embora testemunho indique, muitas vezes, o que o falante acredita, nem todas as afirmações são expressões de crença e, portanto, nem todo testemunho é uma expressão do que um declarante acredita. Se assim fosse, não haveria possibilidade de testemunho insincero.

## Algumas considerações

Nossas considerações finais servirão mais como indagações do que como conclusões.

Vimos que as condições sociais oferecem uma boa base para o conhecimento. Nesse sentido, que o testemunho é um dos correspondentes dessa ordem social e pode, privilegiadamente, ser considerado como via de conhecimento.

Expomos um quadro mosaico sobre as diferentes visões acerca da natureza do testemunho, abordando resumidamente seus constitutivos e suas prerrogativas.

Acompanhamos, por ordem metodológica, os pensamentos de Deborah Tollefsen no seu artigo “Wikipedia and the Epistemology of Testimony” (2009), no qual conclui que a Wikipédia corresponde aos padrões exigidos para o domínio do testemunho. Para tanto, apresenta suas ideias e parece responder adequadamente às objeções. No entanto, Tollefsen parece requerer um custo muito alto para seus argumentos, tais como: adotar uma visão muito larga acerca da natureza do testemunho; apostar numa política eficaz de rastreamento, verificabilidade e monitoramento da confiabilidade da Wikipédia; e abrir mão das obrigações morais ou epistêmicas diretamente relacionadas ao indivíduo para comprar um pacote de normas epistêmicas relacionadas a operacionalização de sistemas epistêmicos que não centralizam-se exclusivamente no elemento juízo humano.

Enfim, diante de tudo o que vimos parece não ser absurdo

postular a ideia de que uma dada performance do testemunho deva ser estabelecida sob uma determinada concepção de natureza de testemunho. Parece possível afirmar que uma epistemologia do testemunho depende, antes e diretamente, da sua postulação de concepção da natureza do testemunho. Desse modo, será possível falar de tipos de natureza de testemunho? Será possível averiguar a plausibilidade da diferença do desempenho do testemunho quando oferecido por um indivíduo pessoalmente, por um indivíduo via intermediação técnica, por grupos, ou por dispositivos computacionais? A performance do testemunho nesse casos particulares não estaria atrelada à relação entre um determinado tipo de postulação de sua natureza e a adequação às suas estruturas? Todas essas são intuições iniciais que precisam ser ainda melhor formuladas.

## Referências

- AUDI, R. (1997). *The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification*. In: *American Philosophical Quarterly*, v. 34, n. 4, p. 405-422. Oct/97.
- COADY, Charles A. J. (1992). *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- FOLEY, Richard. (1994). *Egoism in Epistemology*. In: SCHMITT, F. (ed.) *Socializing Epistemology*. Lanham: Rowan & Littlefield Publisher, p. 53-73.
- FRICKER, Elizabeth. (1995). *Critical Notice - Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony*. In: *Mind - A Quarterly Review of Philosophy*, n. 104, p. 393-411. Apr/95.
- LACKEY, Jennifer. (2008). *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- MORAN, R. (2006). *Getting Told and Being Believed*. In: LACKEY, J.; SOSA, E. (eds.) *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, p. 272-306.
- PETER, Graham. (1997). *What is Testimony?* In: *The Philosophical Quarterly*, v. 47, n. 187, p. 227-232. Apr/97.
- SOSA, Ernest. (1991). *Knowledge in Perspective*. Cambridge:

Cambridge University Press.

TOLLEFSEN, D. Perron. (2009). *Wikipedia and the Epistemology of Testimony*. In: *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, v. 6, n. 1, p. 01-07. Feb/09.

WRAY, Kevin Brad. (2009). *The Epistemic Cultures of Science and Wikipedia: A Comparison*. In: *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, v. 6, n. 1, p. 38-51. Feb/09.

# EPISTEMOLOGIA DO DESACORDO E INDEPENDÊNCIA DA CRENÇA

---

Kátia M. Etcheverry<sup>1</sup>

## Introdução

Não é incomum em nosso dia a dia a situação na qual nos confrontamos com uma opinião diferente da nossa sobre determinada questão. Que importância epistêmica pode ter esse ‘desacordo’, isto é, qual o valor evidencial que podemos (ou devemos?) atribuir ao desacordo com um par? A discussão envolvendo a resposta a essa pergunta se coloca no âmbito da ‘Epistemologia do desacordo’, de presença constante na literatura epistemológica atual. Nosso interesse específico no presente texto enfoca a seguinte questão: em um caso de desacordo entre vários pares epistêmicos (mais de dois), no qual o indivíduo A discorda de seus pares B e C (e outros pares), e a crença de C (e outros pares) *depende* da crença de B, quantas instâncias de desacordo A deve levar em conta, uma ou mais de uma? Colocando de outro modo, uma crença dependente pode ter força epistêmica para além da fonte da qual ela depende? Algumas noções teóricas precisam ser previamente consideradas para o desenvolvimento da resposta a essa questão.

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/6927622017780586>

## Considerações preliminares

Assumiremos aqui a caracterização de desacordo conforme o entendimento de Richard Feldman,<sup>2</sup> de ampla aceitação entre os teóricos da área, tais como Jennifer Lackey<sup>3</sup> e Thomas Kelly:<sup>4</sup> dois ou mais indivíduos estão em desacordo quando alguns deles crêem que  $p$  enquanto outros crêem que não  $p$ ; esse desacordo é racional quando os envolvidos nele têm justificção epistêmica para suas crenças, isto é, possuem razões seja para crer na verdade de  $p$ , seja para crer na falsidade de  $p$ . Essas pessoas são consideradas 'pares epistêmicos' quando elas têm igual capacidade intelectual e cognitiva e compartilharam totalmente<sup>5</sup> a evidência relevante para a questão objeto de desacordo.<sup>6</sup> Esses são os elementos que constituem as condições para a simetria epistêmica entre os pares e que configuram o cenário no qual as questões epistemologicamente interessantes sobre desacordo podem ocorrer.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> FELDMAN, R. Reasonable religious disagreements. In: ANTONY, L.M. (ed.) *Philosophers without gods: meditations on atheism and the secular life*. New York: Oxford University Press, 2007. p.194-214.

<sup>3</sup> LACKEY, J. What Should We Do When We Disagree? In: HAWTHORNE, J.; GENDLER, T. (eds.). *Oxford Studies in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 2010b. p. 274-293.

<sup>4</sup> KELLY, T. The Epistemic Significance of Disagreement. In: HAWTHORNE, J.; GENDLER, T. (eds.). *Oxford Studies in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 2006. p. 167-196.

<sup>5</sup> Para a expressão em inglês 'full disclosure' adotamos a tradução de Alexandre Junges (JUNGES, A. Desacordo Racional: o debate epistemológico. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2011. 134 p.)

<sup>6</sup> Desse modo, relativamente a essa questão eles são 'equivalentes' tanto no que diz respeito às vantagens quanto às desvantagens cognitivas.

<sup>7</sup> Lackey, em 'A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance' (In: J. HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds.). *Social Epistemology*. Oxford: OUP, 2010a. p. 298-324) distingue entre casos idealizados e casos ordinários de desacordo. Grosso modo, nos casos ordinários não é necessário satisfazer as condições de igualdade cognitiva e evidencial e de compartilhamento da evidência, 'A e B discordam em sentido ordinário se e somente se, relativamente à questão sobre se  $p$ , (1) A e B estão cientes de que sustentam atitudes doxásticas diversas, e (2) previamente a esse reconhecimento A e B se consideram pares epistêmicos com respeito a essa questão' (2010a, p. 303). Como na literatura não há

Quando, no tempo  $t$ , os pares epistêmicos A e B discordam quanto à verdade de  $p$  (isto é, A crê que  $p$  e B crê que não  $p$ ), qual é a atitude doxástica correta, do ponto de vista da racionalidade, que A e B devem assumir? Não é possível que, em  $t$ , ambos creiam verazmente, mas será possível que ambos sejam racionais? Essa questão tem encontrado diferentes respostas dividindo os epistemólogos entre *conformistas* e *não conformistas*. Para os primeiros, frente ao desacordo de um par epistêmico quanto à crença de que  $p$ , o indivíduo é racional ao manter sua atitude doxástica apenas no caso de dispor de uma razão independente do próprio desacordo, pois apenas nessa situação ele pode se conceder vantagem epistêmica frente a seu par discordante. Na ausência de razões desse tipo, ambas as opiniões devem ser consideradas com *igual peso* e a revisão doxástica será obrigatória. Por conseguinte, nessas condições o desacordo racional entre pares epistêmicos deve levar sempre à suspensão do juízo por parte dos envolvidos, pois não é possível que os pares mantenham cada qual sua crença ( $p$  e não  $p$ ) e sejam ambos racionais.

O evidencialista R. Feldman é um dos principais defensores do conformismo, no que é acompanhado, com algumas variações, por David Christensen e por Adam Elga.<sup>8</sup> Essa posição defende a *tese da Unicidade*, segundo a qual um dado corpo de evidência só pode tornar racional, para um dado sujeito, no máximo uma única atitude proposicional (crer, descreer ou suspender o juízo) frente a determinada proposição. Ainda que admita nuances, a posição conformista se caracteriza pela alegação de que o desacordo

---

clareza quanto a essa distinção, tornando obscuro o posicionamento de alguns teóricos, Lackey (2010a, p. 310-311) alerta para a variedade de respostas para a pergunta sobre a possibilidade do desacordo racional, e afirma sua concepção de que, na maioria das situações, apenas casos ordinários podem estar sendo considerados.

<sup>8</sup> Ver FELDMAN (2007); ELGA, Adam, How to Disagree About How to Disagree (In: WARFIELD, T.; FELDMAN, R. (eds.), *Disagreement*, Oxford University Press, 2010, p. 175-186); e CHRISTENSEN, David, Epistemology of disagreement: the good news (*Philosophical Review*, v. 116, p.187-217, 2007). Na posição conformista defendida por Feldman a atitude racional de ambos os pares frente ao desacordo é a suspensão do juízo; enquanto Elga e Christensen entendem que em caso de desacordo a racionalidade estará preservada desde que os pares 'dividam a diferença', resultando no enfraquecimento do grau de crença de cada um.

racional entre pares epistêmicos requer das partes integrantes algum ajuste em suas atitudes doxásticas.

Em contraposição está a proposta não conformista, assumida entre outros por Gideon e Kelly,<sup>9</sup> na qual os pares podem manter suas crenças e serem ambos racionais mesmo frente ao desacordo. Para os defensores do não conformismo o mero fato de um par epistêmico discordar de outro não implica que, para salvaguardar a racionalidade dos agentes epistêmicos envolvidos, uma revisão de crença seja inevitável. Tanto a concepção não conformista egocêntrica quanto a concepção não conformista do raciocínio correto entendem que o sujeito pode acrescentar um peso adicional à sua crença simplesmente porque, tratando-se de sua crença, ele está em condições de avaliar a correção de seu processo de formação, o que não pode fazer com relação à formação da crença de seu par. É importante frisar que essa disparidade nas condições de avaliação da crença não perturbaria a situação de paridade epistêmica entre os indivíduos envolvidos no desacordo.

## Proposta Justificacionista

Lackey apresenta argumentos tanto contra a visão conformista quanto contra a visão não conformista. Embora aceite a alegação conformista de que na ausência de razões independentes, indicando algum defeito na conduta epistêmica do par divergente e rompendo a simetria epistêmica entre os pares, a resposta racional só pode ser a de suspender o juízo quanto à crença em disputa, Lackey entende que a manutenção da crença de que  $p$ , quando seu par crê que não  $p$ , pode ser racional desde que (i) a crença possua alta confiabilidade ou elevado suporte epistêmico; e (ii) o teor da *informação pessoal* que o sujeito possui de modo privilegiado sobre suas próprias funções cognitivas, a qual não pode ter sobre seu(s) par(es) epistêmico(s), seja favorável.<sup>10</sup>

O toque não conformista do justificacionismo defendido por Lackey está na ênfase em que, mantendo-se o enfoque em casos

---

<sup>9</sup> Ver KELLY (2006); e ROSEN, Gideon, Nominalism, naturalism, epistemic relativism (*Philosophical Perspectives*, v.15, p.69-91, 2001).

<sup>10</sup> A informação pessoal inclui itens como '[q]ue não estou sofrendo de depressão, nem experienciando efeitos colaterais de alguma medicação, nem exausta ou distraída' [...]. (LACKEY, 2010a, p. 309)

ordinários, o compartilhamento da evidência admitiria uma gradação, configurando um intervalo espectral dentro do qual o compartilhamento da evidência acontece, e a revisão doxástica exigida seria proporcional à quantidade de evidência efetivamente compartilhada (incluindo evidências de todo tipo, perceptuais, memoriais, argumentos dedutivos e indutivos, enfim toda a base epistêmica que serve de suporte à questão em debate).

Dois problemas apresentados por Lackey<sup>11</sup> expõem as dificuldades enfrentadas por conformistas e não conformistas quando o desacordo envolve múltiplos pares: ‘muitos contra um’ e ‘um contra muitos’, respectivamente. Para entendermos esses problemas é preciso primeiramente considerar as seguintes situações:<sup>12</sup>

**PERCEPÇÃO:** Sentadas à mesa estamos eu e duas amigas, Estelle e Edwin. A uma dada altura Edwin e eu discordamos quanto à presença de Estelle. Esse caso é de difícil enquadramento em uma situação de desacordo idealizado (no qual é forçoso que uma de nós esteja gravemente prejudicada em suas capacidades perceptivas), sendo melhor entendido como um caso de desacordo ordinário (respeitando-se portanto as condições específicas), e parece satisfazer as intuições não conformistas, uma vez que no confronto entre o que ‘eu vejo’ e a discordância de um par, a força de minha evidência perceptual (na ausência de derrotadores) parece prevalecer. Mas e se vários pares discordarem de mim?

**CÁLCULO ELEMENTAR:** Meu colega e eu realizamos uma operação matemática simples – ‘ $2+2$ ’ –, eu obtenho o valor ‘4’ como resultado, e meu colega discorda dele. Também nesse caso é difícil aceitar, na ausência de evidências contrárias, a exigência de revisão da crença, de modo que sua manutenção seria racional para mim. A explicação que Lackey oferece para essa conclusão parece plausível, pois apesar de ter razões para considerar seu colega como par epistêmico, a crença de que ‘ $2+2=4$ ’ tem ‘alto grau de confiança justificada’ o que equivale dizer que ‘é uma crença com grau de justificação bastante alto e da qual tenho certeza’.

**LOCALIZAÇÃO:** Meu vizinho e eu, ambos moradores antigos e experientes da mesma zona urbana, discordamos quanto à localização do conhecido restaurante ‘My Thai’. Novamente, esse

---

<sup>11</sup> LACKEY, 2010b.

<sup>12</sup> Conforme LACKEY, 2010a, p. 305-308.

exemplo favorece a posição não conformista, pois na ausência de evidências adicionais apontando para algum erro de sua parte não parece ser razoável exigir que o sujeito revise sua crença quanto à localização do restaurante. Essas evidências adicionais funcionam como um ‘quebrador de simetria’,<sup>13</sup> colocando um dos pares em posição epistêmica superior a do outro. Em situações ordinárias temos o que Lackey chama de ‘informação pessoal’, de que não dispomos em relação a nosso par ou pares. Em princípio, o sujeito está ciente, de modo exclusivo, de aspectos de seu funcionamento cognitivo ocorrente, tais como acuidade visual, estado de saúde física e mental, o que lhe permite reforçar a avaliação positiva de sua situação epistêmica.<sup>14</sup>

Desse modo a informação pessoal será decisiva para, conjuntamente com o alto grau de confiança justificada da crença em questão, autorizar a manutenção racional da crença diante do desacordo com um par epistêmico, porque enquanto o desacordo funciona como um derrotador de minha crença, a combinação entre ‘informação pessoal’ e ‘alto grau de confiança justificada’ funciona como um ‘derrotador-de-derrotador’.

CONTA DO RESTAURANTE: Ao final de uma janta decidimos, minha amiga e eu, dividir a conta e deixar 20% de gorjeta. Enquanto chego ao valor de R\$ 43,00 para cada uma, minha amiga chega ao valor de R\$ 45,00. A atitude racional nessa situação parece ser aquela assumida pelo conformismo, isto é, a suspensão do juízo quanto à minha crença, o que na prática deve levar a um novo cálculo.

A diferença entre esta última situação e as três primeiras está em que o grau de confiança nas crenças desses primeiros casos seria muito superior ao do último caso, no qual a operação matemática foi feita de modo rápido e sem maior cuidado. Lackey conclui que a intuição não conformista - de que a relevância epistêmica do desacordo com um par epistêmico é mínima (ou nula)

---

<sup>13</sup> ‘Symmetry breaker’ no original. Acompanhamos a tradução de A. Junges (2011).

<sup>14</sup> ‘Embora eu não tenha razões anteriores para questionar a capacidade de Jack, a ocorrência do próprio desacordo, em conjunção com a informação pessoal que possuo sobre mim mesma, me fornece razões para pensar que está ocorrendo um problema sério com suas faculdades cognitivas.’ (LACKEY, 2010a, p. 309)

- é favorecida quando a presença de informação pessoal favorável, associada a uma crença cuja confiabilidade é altamente justificada, ocasiona a quebra da simetria entre os pares, de modo que o desacordo é como que dissolvido e a revisão doxástica exigida é mínima (ou nula). Já na última situação, onde a atitude racional frente ao desacordo parece ser aquela preconizada pelo conformista, a crença sustentada possui baixo grau de confiança justificada, de modo que sua associação com a informação pessoal disponível não seria suficiente para quebrar a simetria entre os pares envolvidos e levar à consequente revisão doxástica.

A teoria justificacionista proposta por Lackey, ao combinar 'informação pessoal' e 'elevado grau de confiança justificada da crença' pretende explicar ambas as situações, contemplando tanto as condições conformistas quanto as não conformistas e também ultrapassando as explicações fornecidas por essas posições. Grosso modo, a teoria justificacionista de Lackey propõe que a simetria entre os pares pode ser quebrada dependendo (i) do grau de confiança justificada (aspecto externalista); e (ii) da informação pessoal (aspecto internalista).<sup>15</sup> Sendo assim, caso o grau de confiança seja elevado e as informações pessoais sejam favoráveis o desacordo não levaria à revisão doxástica, prevalecendo a intuição não conformista; no caso contrário as condições conformistas se imporiam com a consequente suspensão do juízo.

---

<sup>15</sup> É preciso atentar para a noção de justificação assumida por Lackey (2010a, p. 319), peculiar mescla de intuições internalistas e externalistas: '[C]onquanto eu fique feliz em conceder que, de um ponto de vista puramente subjetivo, Edwin é tão razoável em sua crença em relação à presença de Estelle [caso da PERCEPÇÃO] quanto eu sou na minha, eu não concordaria que nossas crenças estão sequer perto de serem igualmente justificadas. Em particular, sou suficientemente externalista quanto à justificação para exigir que o processo ou faculdade responsável pela produção da crença em questão seja confiável ou de outro modo conducente à verdade. Dado que uma das crenças é resultado de uma experiência perceptual verídica e a outra é resultado de uma alucinação, minha concepção claramente confere qualificações justificacionais radicalmente diferentes a elas.

## Independência da crença e valor evidencial

Considerando o caso da LOCALIZAÇÃO, Lackey entende que se participarem do desacordo vinte e cinco ou mesmo cem pares epistêmicos ao invés de apenas um par, todos crendo, de modo independente, que o endereço do restaurante é diferente daquele que o sujeito crê, a manutenção de sua crença seria 'o cúmulo da irracionalidade dogmática'. Essa conclusão dá suporte à tese conformista, contrariando a tese não conformista de que a força epistêmica do desacordo é mínima e de que o sujeito pode ser racional ao manter sua crença mesmo diante do desacordo de um milhão de pares epistêmicos. Essa é a situação do problema 'um contra muitos'.

Por outro lado, vimos que o conformismo entende ser racional a manutenção da crença de que  $p$  frente à discordância de um par epistêmico quanto à verdade de  $p$  apenas quando o sujeito dispõe de alguma razão independente<sup>16</sup> do desacordo a seu favor. Na ausência de tais razões igual peso deve ser concedido às crenças dos pares envolvidos, sendo obrigatória a revisão doxástica. Uma consequência interessante dessa perspectiva está na pergunta: se o *desacordo* de um par pode ter esse efeito epistêmico, qual poderá ser a relevância do *acordo* entre numerosos pares? O problema 'muitos contra um' constitui a face reversa da situação do problema anterior. No caso CONTA DO RESTAURANTE, qual seria a atitude racional adequada frente ao desacordo com um par epistêmico quando a crença do sujeito é acompanhada por dez pares epistêmicos que de modo independente chegaram ao mesmo resultado? Nessa situação parece intuitivo que nenhuma revisão doxástica seja racionalmente exigível, o que contraria o entendimento conformista.

Mas se diante do problema 'muitos contra um' o defensor do conformismo dissesse que uma instância de desacordo perde sua relevância epistêmica na medida em que vários pares que concordam se confrontam com um par discordante? Ou por outro lado, se diante do problema 'um contra muitos' o não conformista alegasse que o desacordo ganha enormemente peso epistêmico na medida em que vários pares concordam em discordar? Para Lackey

---

<sup>16</sup> A razão deve ser independente tanto da crença quanto dos fundamentos nos quais a crença se baseia.

está claro que a reação em ambas as linhas só pode ser plausível e adequadamente explicada caso se apele para a ‘história epistêmica subjacente da crença’, o que conduz diretamente à sua tese justificacionista sobre a relevância epistêmica do desacordo, constituída pela combinação de dois elementos: (i) o grau de confiança justificada com que é sustentada a crença; e (ii) a presença ou ausência de um quebrador de simetria, tornando possível, por sua vez, pela combinação entre o grau de confiança justificada e a informação pessoal.

Quando vários pares epistêmicos, de modo independente, discordam da crença de que  $p$ , mesmo que essa crença possua alto grau de confiança justificada para o sujeito, a informação pessoal não será suficiente para quebrar a simetria devido ao efeito solapador da força epistêmica contrária exercida pelo desacordo com vários pares, e na ausência de um quebrador de simetria a atitude racional adequada é revisar a crença. Por outro lado, se vários pares concordam com ele, e as crenças deles são independentes da sua (seja porque têm diferentes modos de formação ou diferente fundamentação), então a situação epistêmica em que o sujeito se encontra é alterada de maneira favorável à quebra da simetria e a exigência de revisão doxástica é, pelo menos em alguma medida, evitada.

Uma das alegações centrais da proposta justificacionista de Lackey é a de que, em caso de desacordo, a revisão doxástica é exigida na proporção inversa ao grau de confiança justificada da crença, isto é, quanto maior a confiança menor a exigência de revisão doxástica. Outra noção teórica importante é a de ‘crença protegida’: resumidamente, a crença  $q$  protege a crença  $p$  se, e apenas se, (i)  $q$  possui grau de confiança bastante alto; e (ii)  $p$  e  $q$  são membros do mesmo subconjunto das crenças de  $A$  que é desafiado pela mesma instância de desacordo ordinário com  $B$ .<sup>17</sup> Uma vez satisfeitas essas condições  $A$  é racional em diminuir o status epistêmico de  $B$ .

A tese de que a discordância (ou o acordo) entre pares só tem relevância epistêmica na medida em que as crenças envolvidas são *independentes* das opiniões já levadas em consideração tem tido aceitação pacífica entre os teóricos da área. Goldman apresenta a situação dos seguidores de um guru que são ‘repercutidores não

---

<sup>17</sup> LACKEY, 2010a, n. 41.

discriminativos' da opinião do guru para argumentar em favor da ideia de que apenas crenças independentes podem ter valor evidencial na determinação da revisão doxástica exigível das partes envolvidas no desacordo, isto é, apenas instâncias de crença que são discriminativas podem ter alguma significação epistêmica e acrescentar peso adicional à evidência de quem as considera.<sup>18</sup>

Feldman, Kelly e Elga<sup>19</sup> concordam com Goldman em que um repercutidor não discriminativo, devido ao grau de dependência de sua crença, pode ser completamente insignificante do ponto de vista epistêmico. Em outras palavras, o número de pessoas que sustentam uma mesma opinião pode não ter nenhuma relevância evidencial além daquela da primeira pessoa levada em conta.

Goldman analisa a independência da crença em termos de probabilidade condicional: '[I]ndependência condicional plena é a situação na qual toda dependência entre as crenças de X e Y é explicada pela dependência de cada um deles sobre [a hipótese] H.'

<sup>20</sup> Lackey coloca no plural essa mesma situação da seguinte maneira:

Independência de crença: quando A discorda dos pares B, C e outros [pares] com respeito a uma dada questão em relação à qual A já tenha levado em consideração o desacordo com B, o desacordo com C, e outros [pares], exige que A realize uma revisão doxástica somente se as crenças de C, e outros [pares], forem independentes da crença de B.<sup>21</sup>

Na terminologia de Goldman a independência de um 'repercutidor discriminativo' é proporcional à medida do quanto a explicação de sua opinião é dependente da hipótese H. Por outro

---

<sup>18</sup> GOLDMAN, A. Experts: Which Ones Should You Trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 63, n. 1, p. 85-110, 2001.

<sup>19</sup> Ver A. ELGA, How to Disagree About How to Disagree (In: WARFIELD, Ted; FELDMAN, Richard Feldman (eds.), *Disagreement*, Oxford University Press, 2010, p. 175-186), e T. KELLY, Peer Disagreement and Higher Order Evidence (In: WARFIELD, Ted; FELDMAN, Richard Feldman (eds.), *Disagreement*. Oxford University Press, 2010, p. 111-174).

<sup>20</sup> GOLDMAN, 2001, p. 101-102.

<sup>21</sup> LACKEY, 2013, p. 243. (LACKEY, J. Disagreement and Belief Dependence: why numbers matter. In: CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (eds.). *The Epistemology of disagreement: new essays*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 243-268.)

lado, dizer que o ‘repercutidor não discriminativo’ Y é ‘não independente’ de X é dizer que Y adotaria a crença de X sem nenhuma outra indicação da verdade dessa crença. Nesse caso, na visão de Goldman,<sup>22</sup> o valor evidencial da concordância de Y com X é nulo.<sup>23</sup>

## Dependência da crença e valor evidencial

Contrariando o princípio de independência, segundo o qual no caso de as crenças de C e outros pares dependerem do testemunho de B, ou no caso de as crenças de B, C e outros pares terem a mesma fonte, o desacordo de B, C e outros pares com A deve ter sua força epistêmica limitada a apenas uma única instância de desacordo, Lackey entende que mesmo quando a crença apresenta alguma forma de dependência – isto é, quando os pares têm a mesma mentalidade, e/ou suas crenças estão baseadas no testemunho ou têm a mesma fonte -, o número de pares com os quais há desacordo pode, com algumas qualificações, ser relevante epistemicamente, acarretando a obrigatoriedade da revisão da crença de modo diretamente proporcional a esse número.

Lackey<sup>24</sup> distingue entre dois tipos de dependência completa: autônoma e não autônoma. Na situação de dependência autônoma o sujeito age racionalmente ao confiar (e se apoiar) em uma fonte de informação de modo crítico, monitorando a existência de derrotadores e confrontando essa evidência com o conteúdo de suas crenças de fundo. Esse tipo de dependência atenderia um nível de exigência mínima para a formação de uma crença racional. Já no caso de dependência completa não autônoma não há a ocorrência de nenhuma avaliação crítica ou qualquer outro tipo de agência racional. É a situação de crianças pequenas que confiam cegamente no que lhes é dito por adultos, ou dos ‘seguidores de guru’, no caso apresentado por Goldman, que são como ‘papagaios’ que apenas repetem o que o guru lhes diz. Parece claro que, devido à precariedade de sua posição cognitiva e evidencial, nem as crianças

---

<sup>22</sup> Kelly, (2010) e Elga (2010) partilham da posição de Goldman quanto a esse ponto.

<sup>23</sup> Ficará claro mais adiante que ‘não independência’ no sentido atribuído por Goldman equivale a ‘dependência completa’ na concepção de Lackey.

<sup>24</sup> LACKEY, 2013, p. 249-253.

nem os seguidores de guru podem ser considerados como estando em situação de equivalência epistêmica com agentes racionais.

Para ilustrar sua posição Lackey propõe a seguinte situação: com base na análise das manchas de sangue presentes em um ambiente onde foi cometido um homicídio, peritos forenses formam a crença de que o acusado é culpado. A crença sustentada pelas peritas Abby e Betsy está inteiramente baseada no testemunho de outra especialista, Cathy. Conforme a tese da independência da crença, as opiniões das três peritas diante da opinião discordante sustentada por outro perito, Dan, deveriam ter o mesmo valor evidencial de uma só opinião. Desse modo, 'a mesma quantidade de revisão doxástica é exigida quando Cathy discorda de um par epistêmico e quando um milhão de pares epistêmicos completamente dependentes de seu testemunho discordam junto com ela'.<sup>25</sup>

Para Lackey é fortemente intuitivo pensar que o acordo de múltiplos pares pode resultar em acréscimo do peso evidencial em caso de desacordo com outro(s) par(es), mesmo havendo uma relação de dependência completa entre suas crenças, desde que cada par integrante do acordo tenha algum grau de autonomia.

[A]bby pode não ser capaz de avaliar de modo independente as proposições em questão – se o acusado é culpado ou não – mas ela pode ser capaz de avaliar de modo independente se Cathy é uma testemunha confiável, uma fonte confiável de informação, uma perita forense competente, e assim por diante. Toda essa evidência ultrapassa aquela fornecida pela mera asserção de Cathy de que o acusado é culpado.<sup>26</sup>

Desse modo, o acordo de Abby (e outros pares) com Cathy, ainda que de modo completamente dependente, traz força epistêmica para sua crença porque a concordância de Abby se deve à sua apreciação dos méritos de Cathy enquanto especialista competente e confiável na área de análise de manchas de sangue. Ademais, quando Abby afirma que o acusado é culpado, discordando de Dan, ela está 'oferecendo uma garantia de verdade' de sua asserção que ultrapassa o simples testemunho de Cathy. Quando

---

<sup>25</sup> Idem, p. 249.

<sup>26</sup> LACKEY, 2013, p. 251.

Abby aceita o testemunho de Cathy e afirma que o acusado é culpado com base nesse testemunho, sua afirmação tem peso epistêmico próprio porque Abby, enquanto não invocar o testemunho de Cathy como base de sua crença, '[e]stá convidando seus ouvintes a confiar *nela*, não em Cathy, e ela é [portanto] responsável pela verdade dessa alegação, [...] ela está tomando para si parte do encargo epistêmico em seus ombros, [encargo] que não pode ser passado inteiramente para Cathy'.<sup>27</sup>

Parece plausível entender a base justificacional que Lackey atribui ao ato de aceitar um testemunho como sendo indireta e estando localizada precisamente na avaliação das credenciais da testemunha realizada pelo ouvinte que recebe o testemunho. Se for assim, a 'garantia de verdade' que Abby pode fornecer se limita à sua capacidade de avaliar com propriedade o testemunho de Cathy como sendo confiável no sentido de estar apropriadamente conectado com a verdade. Essa interpretação para ser reforçada pela atenuante que Lackey aplica à suposta força evidencial da concordância de Abby quando entende que sua crença não tem valor evidencial zero mas tampouco pode ser considerada com a mesma força de uma crença independente. Lackey sugere uma concepção gradativa da revisão doxástica, de modo que diante do desacordo com Cathy e Abby, Dan deve revisar sua crença em proporção 'maior do que diante de uma única instância de desacordo, mas não proporcional a duas instâncias plenas de desacordo'.<sup>28</sup>

Em resumo, quando a dependência de fonte é completa e autônoma pode haver uma diferença epistêmica entre, de um lado, a instância original de desacordo e, de outro, essa instância e aquelas que dependem dela. Há pelo menos três maneiras diferentes de a crença ser dependente e autônoma: (1) pelo monitoramento do testemunho recebido em relação a derrotadores, (2) pela posse de crenças sobre a confiabilidade e fidedignidade da fonte testemunhal, de modo particular ou em geral, e (3) sendo responsável [epistemicamente] ao oferecer uma asserção direta.<sup>29</sup>

Assim, pares dependentes completa e autonomamente, devido precisamente à agência racional de monitorar os derrotadores e avaliar a confiabilidade da testemunha,

---

<sup>27</sup> Idem, p.252.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Idem, p. 253.

conjuntamente com a responsabilidade de endossar esse testemunho, acrescentam peso epistêmico ao desacordo entre Dan e Cathy de modo que mais revisão doxástica é exigida de Dan frente ao desacordo com Cathy acompanhada por esses pares do que o é frente a Cathy sozinha. Lackey parece corretamente entender que essa conclusão é intuitivamente mais satisfatória do que aquela obtida respeitando-se a exigência de independência da crença, porque nela é levado em conta o que torna racional a resposta das partes frente ao desacordo: nesse caso, tanto Abby quanto Cathy realizam algum esforço epistêmico, no sentido em que cada uma delas é de alguma forma ‘receptiva à evidência’, isto é, sensível à qualificação de ser conducente à verdade essencial ao que constitui o fundamento das crenças de um agente racional.<sup>30</sup>

É diante dessas considerações que Lackey, acompanhando Coady,<sup>31</sup> se coloca contra a conclusão de Goldman (2001) no ‘caso dos seguidores de guru’. Os trechos abaixo mostram a convergência de suas propostas:

[...] a existência de um repercutidor não discriminativo de uma pessoa pode por si mesma ser evidência em favor de determinada proposição. Suponha que Y seja um repercutidor não discriminativo de X com respeito a H, *porque Y sabe ou está justificado em crer que H está no domínio de especialidade de X*. Y crê que H porque X crê [que H], e assim creeria mesmo que H fosse falsa, mas a concordância de Y com X ainda fornece ao novato evidência em favor de H, porque o novato crê racionalmente que Y é um juiz confiável no que se refere à confiabilidade de X quanto à verdade de H. A confiança do novato na competência de X no que respeita H é racionalmente aumentada por sua confiança na metacompetência de Y. A metacompetência de Y consiste em seu conhecimento do (ou crença justificada

---

<sup>30</sup> Como essa é a condição mínima do ponto de vista da racionalidade da crença, Lackey descarta os casos de dependência completa não autônoma como sendo irrelevantes para a discussão sobre o desacordo: nessa situação temos maus agentes epistêmicos sob um ponto de vista amplo e geral.

<sup>31</sup> Ver COADY, D. When Experts Disagree. In: *Episteme*, A Journal of Social Epistemology, n. 3, 2006, p.68-79; e COADY, D. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. Malden, Ma: John Wiley & Sons, 2012. 216 p.

sobre o) escopo e extensão da competência de X. Portanto, contrariando o princípio de independência, pode ser racional para um sujeito, que sabe ou está justificado em crer que dois ou mais indivíduos que sustentam uma opinião são totalmente não independentes entre si, ser - talvez até bastante-influenciado por mais de um deles.

[...]

De fato, o grau de incremento de minha confiança devido à concordância dos muitos [sujeitos] pode ser maior se eu sei que todos menos um deles são repercutidores não discriminativos, do que seria caso eu soubesse que todos eles têm uma rota causal autônoma para suas crenças. Suponha, por exemplo, que as únicas rotas causais parcialmente autônomas para a crença disponíveis para os repercutidores são induções intuitivas a partir de sua experiência pessoal. Eles podem ser maus meteorologistas, mas bons juizes de meteorologistas. E um novato pode racionalmente julgar que é assim. Portanto a alegação [de Goldman] de que 'a opinião de um seguidor não fornece nenhum fundamento adicional para aceitar a opinião do guru' não é em geral verdadeira. Isso só seria verdadeiro se pudéssemos pressupor que esses seguidores são invariavelmente juizes inconfiáveis de gurus. E não podemos.<sup>32</sup>

Abby pode ser uma repercutidora não discriminativa do testemunho de Cathy quanto à questão sobre a culpabilidade do acusado – isto é, ela aceitaria a opinião de Cathy sobre esse assunto seja ela verdadeira ou falsa – mas ela pode ser altamente discriminativa quando se trata do tipo de testemunho que ela usualmente aceita [...]. O fato de ela não ter evidência independente sobre a proposição específica em questão não implica que ela não possua bastante evidência relevante, o que a capacita a funcionar como um filtro epistêmico e, conseqüentemente, concede ao seu desacordo com uma terceira pessoa uma força epistêmica que ultrapassa aquela fornecida apenas pela crença de Abby.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> COADY, 2006, p. 71-72.

<sup>33</sup> LACKEY, 2013, p. 259.

O ponto enfatizado por Lackey é precisamente aquele que a aproxima da proposta de Coady: Abby aceita de modo não discriminativo o testemunho de Cathy devido à sua avaliação positiva da fidedignidade e competência de Cathy na área de conhecimento relevante, a qual inclui a posse de evidência em favor de sua confiabilidade. Assim, se Cathy e Abby, sua repercutidora não discriminativa nos termos de Goldman ou dependente completa autônoma nos termos de Lackey, discordam de Dan, seu desacordo tem uma relevância epistêmica diferente daquela que teria o desacordo que Cathy e Annie, sua repercutidora não discriminativa para Goldman mas dependente completa não autônoma para Lackey, têm com Dan. O que diferencia Abby de Annie é justamente a posse de evidência sobre a fidedignidade, confiabilidade e competência de Cathy enquanto perita no que concerne a questão em específico.

Enquanto no entendimento de Goldman as crenças tanto de Abby quanto de Annie sobre a culpabilidade do acusado têm igual valor epistêmico, porque nenhuma delas atende sua condição de independência parcial condicional da crença de Cathy, para Lackey essas crenças têm peso epistêmico diferente devido à ‘confiança que Abby tem, e Annie não tem, de que o testemunho de Cathy é bem fundado’.<sup>34</sup>

Desse modo, se um seguidor de gurus não exerce nenhuma agência racional porque sua confiança no guru não tem nenhuma base epistêmica, ele é não apenas um ‘repercutidor não discriminativo’, mas também um ‘dependente completo não autônomo’, de modo que ele não pode ser parte em um cenário de desacordo racional. Em conclusão, apenas uma crença formada de modo dependente mas autônomo, ou seja, na aquisição e retenção da qual há algum tipo de agência racional, pode ter valor epistêmico adicional àquele da crença da qual depende.

Para encerrar essas reflexões sobre a importância epistêmica do desacordo (e do acordo) racional entre pares vamos introduzir a ideia que parece se seguir naturalmente da posição defendida por Coady e Lackey: quando vários pares epistêmicos crêem que  $p$ , ainda que sua crença seja dependente, a força da situação epistêmica resultante pode ser maior na medida em que o número de pares que compõem o grupo em acordo aumenta, de maneira que a atitude racional daquele(s) que se coloca(m) em

---

<sup>34</sup> Ibidem.

desacordo com eles é a de revisar, de modo proporcional, sua crença de que  $p$ .

Nesse sentido Lackey propõe a noção de ‘dependência colaborativa’ entre pares epistêmicos. Consideremos a situação de quinze pediatras reunidos para discutir e avaliar programas de imunização, enfocando os efeitos da vacina MMR (sarampo, catapora e rubéola) e a hipótese de existir uma relação causal entre essa vacina e o autismo. Todos os médicos presentes ao encontro são treinados na área da imunologia e estão atualizados em suas respectivas pesquisas. Apesar disso, no início do encontro há importante desacordo entre eles – cerca de um terço pensa que não há nenhuma conexão entre MMR e autismo, outro terço tem certeza de que essa conexão existe e o último terço está indeciso. Após um dia de discussão o consenso aumenta e doze pediatras concordam que não há nenhuma ligação direta entre MMR e autismo, mas crêem que a vacina possa ser um fator contribuidor para crianças já predispostas a ter autismo.<sup>35</sup>

Para Lackey, a mudança de opinião do grupo dos ‘convertidos’ não ocorre devido a um ‘acréscimo de evidência’ sobre a questão em foco, mas por uma ‘diferente consideração da evidência’ ocasionada pela argumentação entre colegas e pela discussão especializada entre eles, “[A] mudança [de opinião] nesse caso ocorre não pela adição de nova evidência ou informação, mas devido a várias formas de influência interpessoal, tais como maneira de apresentação, clareza de discurso, organização de ideias, e assim por diante.”<sup>36</sup>

A influência sofrida pelos colegas ‘convertidos’ por parte de outros colegas, que Lackey chama de “dependência colaborativa”, ocorre normalmente dentro de um grupo de pares epistêmicos que trabalham em conjunto em um projeto comum. Uma questão particularmente interessante diz respeito à força epistêmica que pode ser atribuída a esse grupo de convertidos em caso de desacordo com um par epistêmico: essa força ou valor evidencial seria inferior ao dos pediatras que já tinham essa opinião e dos quais os convertidos dependem (colaborativamente)? Isso, em princípio, é o que sustentam os defensores da independência em suas várias modalidades. Conforme Lackey, como a opinião dos

---

<sup>35</sup> Idem, p. 262-263.

<sup>36</sup> Idem, p. 263.

convertidos é resultado de ‘pensamento colaborativo’ não há propriamente uma diferença evidencial entre os dois grupos, mas sim uma mudança no processamento da evidência, que é então colocada sob uma ‘luz diferente’. Assim sendo, a dependência do tipo colaborativo seria mínima, permitindo que a paridade epistêmica continue íntegra ao mesmo tempo em que proporciona um incremento na força evidencial que as crenças dos membros do grupo podem ter em caso de desacordo, concedendo a esse grupo superioridade epistêmica.

### **Considerações finais**

Tanto o caso dos peritos forenses como o do encontro de pediatras pretendem mostrar que, em casos de desacordo entre pares epistêmicos, a dependência da crença pode contribuir para o incremento da força evidencial levando a uma qualificação positiva na avaliação epistêmica. No caso dos pediatras, apesar da relação de dependência do grupo dos ‘convertidos’ em relação a seus colegas cujas crenças foram formadas de modo independente, a sugestão de Lackey parece correta: mais revisão doxástica pode ser exigível frente ao desacordo com eles do que se o desacordo for com o grupo ‘independente’ porque, conforme a perspectiva justificacionista proposta por Lackey, em caso de desacordo o que determina a quantidade de revisão doxástica requerida é a qualificação justificacional das crenças que compõem o desacordo e não propriamente a independência dessas crenças.

# ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE DESACORDO RACIONAL (OU JUSTIFICADO) E AUTORIDADE EPISTÊMICA<sup>1</sup>

---

Emerson Carlos Valcarenghi<sup>2</sup>

## Observações iniciais

O alvo da nossa discussão é a posição assumida por Feldman no debate sobre a racionalidade (justificação) de desacordos em que, ao menos, um dos agentes crê que o outro é seu par epistêmico acerca de um determinado assunto.<sup>3</sup> Feldman encaminha a sua posição a partir das seguintes questões:

**Q1:** Pares epistêmicos que compartilham a evidência podem ter desacordo racional?

**Q2:** Pares epistêmicos que compartilham a evidência podem manter racionalmente suas próprias crenças e ao mesmo tempo crerem que a parte em desacordo também é racional?<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Embora o título possa sugerir que as expressões “racionalidade” e “justificação” devam ser tomadas como sinônimas, não é isso que de fato queremos assumir. Pensamos que haja entre tais conceitos uma diferença do tipo gênero (a racionalidade) e espécie (a justificação). Contudo, tal diferença não tem relevância considerando os propósitos desse ensaio e, por essa razão, aquelas expressões podem ser tomadas aqui uma pela outra.

<sup>2</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/3816556371255616>

<sup>3</sup>Nesse sentido, parece-nos fundamental discernir casos de desacordo racional em que ao menos um dos agentes crê que o outro é seu par epistêmico e casos de desacordo racional em que nenhum dos agentes assim se crê. Aqui, queremos lidar apenas com o primeiro tipo de caso.

<sup>4</sup>Cf. Feldman, 2007, p. 201.

Feldman, tal como já sabemos, deu uma resposta negativa a ambas as questões acima ao afirmar que um agente, S, não poderia manter a crença de que P numa situação de desacordo a respeito da proposição P com outro agente, S1, se, além de P, S acreditasse que: S1 é seu par epistêmico e S1 acredita que  $\sim P$ . Em tais situações, Feldman recomenda aos agentes que suspendam o juízo original em relação à proposição de que P. A recomendação de Feldman fixa certa posição no debate a qual passou a ser chamada de “conformista”. Apresentando a posição de Feldman, Goldman diz o seguinte:

Feldman argumenta por uma resposta negativa a ambas as questões. Suponhamos que um detetive tenha forte evidência incriminando o suspeito Fulano de certo crime, enquanto outro detetive tenha evidência igualmente forte a qual incrimina o suspeito Beltrano do mesmo crime. Eles também têm decisiva evidência de que há apenas um culpado. Uma vez que os detetives compartilham toda a evidência, seria razoável ao primeiro continuar a crer na culpa do Fulano e ao segundo continuar a crer na culpa do Beltrano? Certamente que não. Cada um deles deveria suspender o juízo sobre a matéria. Isso conduz Feldman ao que ele chama de “tese da unicidade”. Essa tese diz que um corpo de evidência justifica no máximo uma atitude proposicional em relação a uma dada proposição particular, onde as possíveis atitudes proposicionais são: a crença, a descrença e a suspensão do juízo. No caso dos dois detetives, a única atitude adequada para eles, considerando o fato de que eles têm o mesmo corpo de evidência, é a suspensão do juízo. (Goldman, 2006).

Como Goldman bem assinala, a posição de Feldman é devedora da tese da unicidade.<sup>5</sup> No entanto, é o consórcio entre essa tese e o fato de um agente crer na paridade epistêmica do outro que sustenta, em rigor, a posição conformista.<sup>6</sup> Senão, vejamos: dada uma evidência qualquer E, uma proposição qualquer P

---

<sup>5</sup>Tese acerca da qual, diga-se de passagem, internalistas e externalistas não devem divergir.

<sup>6</sup>Cf. Feldman, 2007, pp. 205 e 208.

e um agente qualquer S, E permite a S apenas uma das seguintes relações: ou crer que P, ou crer que  $\sim P$  ou se abster de crer tanto em P quanto em  $\sim P$ . Desse modo, nos casos em que S e S1 compartilham E, porém discordam quanto a P, a tese da unicidade implica que, ou S está errado ao crer que P, ou S1 está errado ao crer em  $\sim P$ , ou ambos estão errados em fazê-lo. Se adicionarmos a esse pacote a crença de S de que S1 é seu par epistêmico, compartilhando assim a evidência relevante acerca do assunto do qual P diz respeito, S passa a ter evidência de que ao menos um deles está errado ao crer que  $P/\sim P$ . Ocorre, porém, que ele não tem qualquer evidência acerca de quem está errado.<sup>7</sup> Resumo da ópera: S deve<sup>8</sup> refrear-se de crer tanto P quanto em  $\sim P$ .<sup>9</sup>

Não seria exagero dizer que a posição de Feldman já foi esboçada no seguinte convite de Foley:

... suponha que seja racional para mim crer que nós estamos igualmente bem posicionados para examinar certo assunto, que somos igualmente habilidosos e bem informados e também que temos devotado igual quantidade de tempo e esforço para pensar sobre ele. Se

---

<sup>7</sup>Cf. Feldman, 2007, p. 212.

<sup>8</sup>Uma advertência a respeito do sentido do termo “deve”, ou correlatos, empregados aqui: salvo informação em contrário, todas as incidências de tal termo e seus correlatos têm de ser entendida como estando umbilicalmente ligada à meta da consecução de crença justificada. Sendo assim, ao afirmamos que S deve crer numa determinada proposição, e não em outra, estamos assumindo que ele deve fazê-lo tendo em vista a consecução da meta de crer justificadamente e tendo em vista o fato de ele deter tal meta. Nesse sentido, ao assumirmos aqui algum princípio de dever, que seja relativo a agentes epistêmicos, o que estaremos fazendo equivale a dizer que o agente deve proceder mentalmente assim-e-assim, sob pena de não satisfazer a meta de obtenção de crença justificada. Além disso, convém observar que o fato de alguém ter crença justificada implica, grosso modo, e segundo o que temos defendido em outros lugares, que tal crença tenha sido causada por um procedimento de geração doxástica (ou, mais especificamente, um modo de geração doxástica) que seja confiável, formalmente adequado à crença e não-anômalo (ver Valcarenghi, 2010 e 2011).

<sup>9</sup>É claro que S1 também deveria fazer o mesmo, se ele também acreditasse que S fosse seu par epistêmico. Cf. Feldman, 2007, p. 208.

nós ainda discordamos, há espaço apenas para a influência socrática. Tu precisas convencer-me, mostrar-me onde foi que eu errei. Eu não tenho razão simplesmente para me dobrar a tua autoridade. Por outro lado, tampouco me é permissível simplesmente continuar a crer naquilo em que eu acreditava. Na medida em que é razoável para mim considerar-nos como exatos pares epistêmicos com respeito a determinado assunto, é razoável para mim abster-me de crer até que eu compreenda melhor como um de nós ou ambos de nós erramos.<sup>10</sup> (Foley, 2004, p. 111)

Com as considerações anteriores em mente, queremos fazer algumas observações exploratórias em torno da noção de paridade epistêmica. Nós pretendemos mostrar, primeiro, que os conceitos de desacordo racional e autoridade epistêmica estão intimamente ligados e, depois, que as relações vigentes entre tais conceitos nos permitem avistar uma estratégia por meio da qual o agente poderia desvencilhar-se do grilhão conformista e perseverar justificadamente (racionalmente) na crença da proposição que se encontra sob divergência. Se formos bem-sucedidos, conseguiremos mostrar que a crença na paridade epistêmica perde a aura de armadilha cética que acabou adquirindo ao longo das discussões sobre o tema. Vamos considerar o seguinte:

- (1) É preciso de alguma maneira separar as respostas dadas às questões Q1 e Q2 de Feldman. Isso por que a resposta negativa endereçada à Q1 está assentada sobre a tese da unicidade. Já a resposta negativa endereçada à Q2, não se assenta, tal como já indicamos, apenas sobre a tese da unicidade. Isoladamente, essa tese não seria suficiente para gerar o veredito de que pares epistêmicos em desacordo devem suspender seus juízos

---

<sup>10</sup>Conforme podemos ver, a passagem de Foley diz respeito ao desacordo entre pares epistêmicos que assim se acreditam. Quando o desacordo não é entre pares epistêmicos que assim se acreditam, Foley afirma o seguinte: “Quando as minhas opiniões conflitam com as opiniões dos outros, a razão *prima facie* que eu tinha para crer naquilo que os outros acreditam é anulada. E, assim, eu tenho razões para deferir aos outros somente se eu tenho razões especiais para pensar que eles estão em uma posição melhor do que a minha para julgar os temas em questão”. (Foley, 2004, p. 112)

- sobre P, do contrário, acreditarão injustificadamente. Se S *não* acreditasse que S1 fosse seu par epistêmico, porque, por exemplo, ele acredita que S1 é epistemicamente inferior, então S *não deveria* abster-se de sua crença original. Em outras palavras, se S e S1 divergem sobre se P e S acredita que S1 lhe é epistemicamente inferior, então S não tem base para ficar em dúvida sobre P por conta do desacordo, uma vez que tem base para crer que o errado da história é S1. Assim, se, numa tal situação, S se abstivesse de sua crença original, aí sim é que ele procederia injustificadamente;
- (2) A segunda questão feita por Feldman mostra que a crença de S de que S1 é seu par epistêmico é indispensável para uma correta avaliação da racionalidade do desacordo que vige entre tais agentes. É a crença de S de que S1 é seu par epistêmico que o obriga, no fim das contas, a suspender o juízo no desacordo em questão. Nesse sentido, não importa se eles *de fato* compartilham a mesma evidência. Assim, para que S devesse refrear-se de crer que P, bastaria quê: S acreditasse que S1 fosse seu par epistêmico e ambos estivessem em dissonância acerca de P. Isso é o que também parece depreender-se de Feldman, quando nos pede o seguinte:

Vamos considerar novamente o exemplo envolvendo os dois suspeitos do caso criminal: Fulano e Beltrano. Suponhamos agora que haja dois detetives investigando o caso. Um tem evidência incriminando Fulano e o outro evidência incriminando Beltrano. Cada um deles crê justificadamente na culpa de seus personagens. Ocorre, então, que eles descobrem que o outro tem evidência incriminando o suspeito alternativo. Ora, se as coisas estão em pé de igualdade, a suspensão de juízo é chamada a intervir. Se um dos detetives não tivesse razão, em absoluto, para pensar que a evidência do outro fosse inferior a sua e mesmo assim continuasse a crer que o seu suspeito é o culpado, ele estaria injustificado. Ele está concedendo um status especial a sua própria evidência, sem nenhuma razão para fazê-lo. Esse é um erro epistêmico, um fracasso ao lidar com casos assim. Ele sabe que há *dois corpos igualmente bons de evidência para proposições incompatíveis* e está favorecendo aquele que ocorre ser originalmente o seu. Em cada caso, eles têm sua própria evidência apoiando

uma proposição, sabem que uma outra pessoa tem evidência comparável apoiando uma proposição competidora e não têm razão para pensar que a sua própria razão seja a não-defectiva. No exemplo sobre se estou ou não vendo o reitor, não posso dizer razoavelmente quê: “Bem, realmente me parece que o reitor está lá. Assim, muito embora tu estejas justificado em tua crença, a percepção de que dispões [de que não seja o reitor] é enganadora”. Eu necessito de alguma razão para pensar tu, em vez de mim, é que está com o problema. O detetive necessita de uma razão para pensar que a evidência do outro, e não a sua própria, é que é defeituosa (Feldman, 2007, p. 208, colchetes nossos)<sup>11</sup>

Em suma, Feldman parece caracterizar como sendo irrelevantes para a discussão sobre o tema do desacordo racional quaisquer considerações em torno de se há ou não no mundo real o fenômeno do compartilhamento total da evidência (o chamado “*full disclosure*” da evidência). Isso mostra que, segundo a perspectiva adotada por Feldman, a inescapabilidade da suspensão do juízo sobre P por S está centrada na crença de S na conjunção de que S1 é seu par epistêmico e que esse último diverge doxasticamente acerca de P. Ou seja, não é o fato de S e S1 serem *realmente* pares epistêmicos que implica, segundo vemos, a necessidade da suspensão de juízo de S acerca de P. É a crença de S de que S1 é seu par epistêmico e que S1 crê que  $\sim P$  que o implica. Isso reforça a ideia de que, apesar de verdadeira, a tese da unicidade é coadjuvante no debate sobre o desacordo racional (justificado) e

---

<sup>11</sup>Feldman também afirma que “[d]o mesmo modo, penso que, mesmo que seja verdadeiro que teístas e ateístas tenham evidência privada, isto não permite escaparmos do problema. Cada um deles possui seu próprio especial *insight* e sentido de obviedade [em relação à verdade das premissas de seus respectivos argumentos]. Mas cada um deles sabe sobre o *insight* do outro. Cada um deles sabe que tais insights têm força evidencial. E, agora, eu não vejo nenhuma base para que ambos justifiquem suas próprias crenças simplesmente porque o insight ocorre dentro deles. Um ponto sobre a evidência que tem papel importante aqui é o seguinte: evidência de evidência é evidência. Dito de maneira mais cuidadosa: evidência de que há evidência para P é evidência para P. O fato de alguém saber que o outro tem um insight, provê cada um deles com evidência. (Feldman, 2007, p. 208, colchetes nossos)

indica que a simetria evidencial não precisa ser real, bastando apenas ser apoiada pela crença na paridade epistêmica. É importante notar que a crença de S de que S1 é seu par epistêmico sequer precisaria estar justificada para gerar a recomendação de suspensão de juízo numa situação de desacordo entre eles. Mesmo que a crença de S na paridade epistêmica de S1 fosse injustificada, não seria adequado que S mantivesse a crença de que P nos casos sob discussão. Sendo assim, a crença na paridade epistêmica é a estrela principal do drama e sobre ela, nós julgamos, devam repousar todas as esperanças ou desesperanças da discussão;

- (3) A noção de paridade epistêmica tem sido, ou deveria ser, concebida nos termos de uma relevante similaridade entre dois ou mais indivíduos, ao menos, no que concerne as suas capacidades inferenciais e de armazenamento de informação e as suas confiabilidades doxásticas acerca de um determinado assunto. Tais propriedades, quando compartilhadas em medida relevantemente similar por dois indivíduos, não apenas garantiriam a imprescindível simetria evidencial, mas a também imprescindível simetria sobre o que os agentes devem fazer com a evidência que compartilham. Ora, considerando que todas aquelas capacidades variam em grau, a paridade (ou a disparidade) epistêmica variam em igual proporção. Nesse caso, podemos dizer que nos extremos da escala da paridade epistêmica estão os clones epistêmicos e, no extremo inverso, os antípodas epistêmicos. Os primeiros sequer poderiam ter desacordo, pois são clones epistêmicos. Os antípodas jamais poderiam ter acordo, pois divergiriam em tudo sobre um determinado assunto. Considerando que o problema com o qual estamos lidamos aqui é o que se dá entre sujeitos que divergem quanto a P, então não estamos lidando aqui com clones epistêmicos em relação a, pelo menos, uma daquelas capacidades que vinculamos à noção de paridade. Assim, os agentes hipotéticos com os quais queremos lidar aqui são pares epistêmicos cuja medida da diferença entre aquelas capacidades é limitada de modo a não se tornarem díspares epistêmicos. Sendo assim, podemos ver que o predicado “par epistêmico” deve ser expresso como uma relação tetrádica cuja melhor

manifestação parece ser a seguinte: S é um par epistêmico de S1 em grau g acerca do assunto A (onde “g” representa uma medida qualquer para a diferença entre as capacidades de inferência, posse de informação e confiabilidade relativamente ao assunto A cuja intensidade não seja suficiente para tornar S e S1 díspares epistêmicos);

- (4) Mesmo que S e S1 sejam pares epistêmicos reais, e não apenas acreditados por eles como tais, isso *não implica* que eles sejam confiáveis acreditadores e eventuais declaradores sinceros de verdades acerca do assunto A. Mas, tampouco implica que sejam inconfiáveis. Em outras palavras, a ideia crua de paridade epistêmica estabelece apenas que S e S1 sejam mais ou menos tão confiáveis ou inconfiáveis um quanto o outro. Nesse sentido, precisamos dar relevo a uma ideia que se encontra pressuposta nas discussões acerca do desacordo: a de que estamos interessados em discutir casos em que S crê que S1 é seu par epistêmico *confiável*. Nesse caso, devemos notar que, se S crê que S1 é seu par epistêmico *confiável*, então a proposição objeto de tal crença acarreta que S, e conseqüentemente S1, são tão confiáveis quanto o outro acreditadores e, eventualmente, declaradores sinceros de verdades a respeito do assunto A. Essa ênfase nos parece sumamente importante, pois, se S acreditasse que S1 fosse seu par epistêmico *inconfiável*, então seria um erro sustentar que S deveria suspender seu juízo em razão de algum desacordo para com S1.<sup>12</sup> O mesmo valeria para o caso da hipótese em que S se crê confiável e, também, que S1 é inconfiável sobre o assunto A. Ou seja, não poderia ser um dever doxástico de S em tais casos o refrear-se de continuar acreditando que P;
- (5) Agora temos que notar que a proposição-objeto da crença de S de que S1 é seu par epistêmico confiável implica que S e S1 são relevantemente próximos em relação à capacidade

---

<sup>12</sup>Ora, talvez S devesse suspender sua crença sobre P, se acreditasse que S1 fosse seu par epistêmico *inconfiável*, posto que a proposição em questão implica que ele mesmo seria epistemicamente inconfiável. Mas, nesse caso, a abstenção doxástica não deveria se dar em função de sua crença na paridade epistêmica inconfiável para com S1, mas em função de que isso acarreta a sua própria inconfiabilidade.

inferencial, informação e confiabilidade acerca de certo assunto. Mas, se é assim, deveríamos também notar que a proposição que assevera paridade epistêmica entre indivíduos implica a atribuição de alguma autoridade epistêmica a alguém a respeito de certo assunto. Ora, se se trata de uma atribuição de paridade, então a autoridade atribuída é, também ela, relevantemente paritária. Isso por que, ao atribuir paridade epistêmica acerca do assunto A a S1, S atribui a S1 um grau relevantemente igual de autoridade em relação àquele assunto. Ou seja, ao atribuir paridade epistêmica confiável a S1 acerca do assunto A, S atribui alguma autoridade a S1 acerca desse assunto. Isso posto, vamos assumir aqui que a questão de se S pode ou não manter racionalmente seu compromisso doxástico original em relação a alguma proposição que esteja sob divergência com algum par epistêmico confiável por ele assim acreditado é, de algum modo, dependente da questão da autoridade epistêmica atribuída ao par em relação ao assunto envolvido.

## Observações um pouco mais avançadas

Com as considerações acima em mente, especialmente a última, queremos começar a montagem de um argumento por meio do qual queremos mostrar que é possível prescrever resistência doxástica em certos casos de desacordo, em vez da resignação pregada por Feldman. Queremos começar com a observação de que a posição conformista parece enfrentar dificuldade severa diante do seguinte caso:

**Caso da Divergência Sistemática:** Vamos supor que S creia que P, que S1 é seu par epistêmico em relação ao assunto A e que S1 declara sinceramente que  $\sim P$ . Suponhamos agora que o desacordo em questão seja o primeiro de uma série e que S lembre de modo acumulativo de todas as situações anteriores de desacordo.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>Alguém poderia considerar que o caso acima é figurativo da relação entre um agente qualquer, S, e um cético, S1, em que o assunto em pauta seria o

Ora, parece-nos que a posição de Feldman recomendaria, em vista da obtenção de justificação doxástica, que o agente deveria abster-se de crer em *todas as situações de desacordo da série*. Não importa, nesse caso, para a posição de Feldman, se o número de desacordos da série é de dois ou de um zilhão. Segundo tal posição, o que vale, em termos de recomendação, para a primeira ocorrência de desacordos da série vale também para as demais, qualquer que seja a quantidade de desacordos envolvidos. Mas, é estranha para nós a prescrição de que S deveria resignar-se à abstenção doxástica em todas as situações de desacordo da série em jogo, caso S lembrasse, de modo acumulativo, de cada uma de suas diferenças para com S1.<sup>14</sup> Mas, sendo honestos, nós pensamos que há mais que mera estranheza sonora naquela prescrição. Parece-nos que, ao toparmos com casos como o da divergência sistemática, diríamos que S não deveria suspender sua crença em *todas* as situações de desacordo presentes na série.<sup>15</sup>

---

das proposições sobre o mundo externo conhecidas por S (esse duelo é o que Sosa parece ter em mente em *Epistemology of Disagreement*). Contudo, não nos parece que S poderia crer, conjuntamente, que S1 é seu par epistêmico confiável em relação ao assunto “proposições sobre o mundo externo conhecidas por S” e que S1 é um cético. Afinal de contas, se S1 é um cético, S1 nega que S saiba qualquer proposição acerca do mundo externo. Nesse caso, S teria razões para crer que S1 *não* é seu par epistêmico confiável em relação ao assunto em questão. Isso por que, se S1 fosse *par epistêmico confiável* de S em relação ao assunto em jogo, dado que S1 nega que S saiba qualquer uma das proposições relativas ao assunto, S seria inconfiável acerca do assunto e, nesse caso, deveria crer que S1 é relevantemente tão inconfiável quanto ele no assunto em questão. Talvez isso fique mais claro no decorrer do texto.

<sup>14</sup>O fato de S lembrar das divergências anteriores de modo acumulativo é fundamental ao caso e não pode, de maneira alguma, ser deixado de lado durante a discussão. O caso sob discussão teria consequências radicalmente diferentes das que queremos extrair, se o agente não lembrasse de todas as discordâncias anteriores em cada momento da série.

<sup>15</sup>Alguns pontos adicionais sobre o caso da divergência sistemática nos parecem úteis aqui. Primeiro, embora aquele caso tenha sido pensado em termos de que as proposições sob divergência fossem as conclusões dos raciocínios dos agentes sobre o assunto A, nós poderíamos facilmente adaptá-lo para acomodar também a possibilidade de que as divergências

Mas, afinal de contas, por que reagimos dessa maneira? Que conceito faz a diferença entre o caso em questão e casos comuns de desacordo? Nós suspeitamos que a resposta envolva o conceito de autoridade epistêmica o qual, conforme vimos antes, está embutido no conceito de paridade epistêmica. Nosso ponto é de que o grau de autoridade epistêmica atribuída a S1 por S, ao acreditar que S1 é seu par epistêmico confiável relativamente ao assunto A, tem que sofrer algum desgaste à medida em que as discordâncias vão se amontoando no tempo. Assumindo tal perspectiva, passaríamos a nos preocupar agora em saber o que provoca esse desgaste na autoridade epistêmica vinculada à atribuição de paridade epistêmica. Nós apostamos na ideia de que o crédito de autoridade epistêmica tem que depender, de algum modo, do seguinte: (1) a(s) crença(s) que o creditor de autoridade tem sobre aquilo que o recebedor do crédito mantém sobre o assunto acerca do qual recebe o crédito; (2) as crenças que o creditor de autoridade tem acerca do assunto sobre o qual credita a autoridade.<sup>16</sup> Para vermos que é

---

que fossem subsequentes à divergência sobre P fossem sobre as *evidências* que algum dos agentes viesse a oferecer para sustentar a relação doxástica inicial para com P ou  $\sim P$ . É claro que, mesmo assim, as divergências subsequentes à inicial ainda seriam sobre proposições relativas ao assunto A, embora, nesse caso, fossem mais especificamente sobre as proposições que formariam a base inferencial para P/ $\sim P$ . Segundo, embora o caso não informe se S e S1 já haviam divergido anteriormente sobre o mesmo assunto, isso não importa. Os resultados que obtivermos aqui acerca do caso também deveriam valer, segundo pensamos, para situações passadas, de modo que, se o caso já tivesse acontecido antes, talvez S já nem devesse mais crer que S1 seria seu par epistêmico confiável acerca do assunto em questão. Terceiro, parece-nos que o caso da divergência sistemática apresentaria as mesmas consequências, se a série de divergências fosse sobre as checagens e rechechagens do argumento que os agentes teriam para se P ou não P.

<sup>16</sup>A aposta feita acima talvez encaixe na posição egoísta, conforme a qual a concessão de autoridade epistêmica a outros se daria apenas *ultima facie*, uma vez que a autoridade de outros sempre emanaria da autoridade pessoal daquele que a concede. Foley questiona a posição egoísta – bem como a egotista, que nega *prima* e *ultima facie* autoridade epistêmica a outros – em razão de tais posições negarem que seja “...razoável conceder autoridade à opinião dos outros de modo universal. A questão é se essa é uma posição coerente para aqueles que têm confiança intelectual básica neles mesmos” (Foley, 2004, p. 100). Argumentando contra as posições em

assim, consideremos os casos abaixo:

**Caso do Maior Cardiologista do Mundo:** Vamos supor que S acredite que o Dr. Bonicárdia seja o maior cardiologista do mundo. Ele crê nisso, porque crê que o médico jamais lhe diria coisas grotescas sobre o assunto como, por exemplo, a de que, para salvar um coração doente, o paciente deveria cravar, com as próprias mãos, uma adaga de prata com incrustações de rubis e esmeraldas à meia-noite de uma sexta-feira. Na segunda de manhã, S sente algumas dores no peito e vai consultar com o Dr. Bonicárdia. Ao cabo da consulta, o médico, com expressão severa, fita-o diretamente nos olhos e sentencia: “Teu coração vai muito mal, meu caro, e o único remédio para salvá-lo é cravares, com as próprias mãos, uma adaga de prata com incrustações de rubis e esmeraldas à meia-noite da próxima sexta-feira”.

**Caso da Autoridade Máxima:** Vamos supor que S creia que uma certa figura se constitua na autoridade máxima sobre qualquer assunto acerca da qual se declare. Querendo provar a outros o tamanho da autoridade daquela figura, S lhe pergunta, de modo puramente retórico, quem é a autoridade máxima sobre qualquer assunto sobre o qual se declare. A entidade lhe responde: “Não sou eu”.

---

questão, Foley afirma que a autoconfiança intelectual é a base pela qual concederíamos autoridade *prima facie* a outros indivíduos, pois a concessão de autoridade a outros emanaria da autoridade *de se*. Segundo ele, “... a autoconfiança intelectual cria uma pressão para concedermos autoridade a outros que é extremamente difícil de evitar. A maioria de nós estaria disposta a admitir, pelo menos sob reflexão, que as nossas faculdades intelectuais são muito semelhantes a dos outros, que grande parte das nossas opiniões tem sido influenciada pela mesma espécie de fatores que tem influenciado a outros e que nós não temos como abandonar tal influência. Assim, a medida em que temos confiança intelectual em nós mesmos, isto é, a medida em que não somos céticos, é razoável para nós, tudo mais permanecendo o mesmo, confiar nas opiniões dos outros também” (Foley, 2004, p. 107).

Ora, o que os casos acima mostram é que a crença que os agentes têm na autoridade epistêmica dos respectivos personagens não pode – tendo em vista a geração adequada de uma crença – ser insensível, entre outras coisas, às crenças que aqueles agentes têm sobre o assunto acerca do qual os personagens recebem o crédito de autoridade epistêmica. Dito de outro modo, a autoridade epistêmica que um agente credita a outro acerca de um determinado assunto não pode, do ponto de vista da justificação da crença da autoridade, ser independente das crenças que o creditor tem sobre o mesmo assunto.<sup>17</sup> Se as crenças-alvo dos casos acima pudessem nutrir tal insensibilidade, teríamos que dizer que o agente do primeiro caso deveria acreditar no conteúdo da declaração do Dr. Bonicárdia, a despeito do conteúdo das crenças daquele agente em relação ao porquê da autoridade concedida ao personagem. Na mesma linha, o agente do Caso da Autoridade Máxima deveria crer no conteúdo declarado pela figura, a despeito do conteúdo da crença que o agente possui sobre o porquê da autoridade daquela figura. É claro que, se o agente do Caso da Autoridade Máxima acreditasse no conteúdo da declaração emitida pela figura, ele creia que a figura não é a autoridade máxima sobre qualquer assunto sobre o qual ela se declarasse. Mas, essa não é a questão relevante aqui. A questão relevante aqui é que, do ponto de vista da adequação entre a crença gerada e aquilo que deve causá-la, o agente do caso *deveria* acreditar na declaração daquela figura, qualquer que fosse o conteúdo. E deveria fazê-lo, *exclusivamente*, em função da autoridade concedida àquela figura por meio de sua crença de que ela seria a autoridade máxima sobre qualquer coisa a respeito da qual se declarasse, e não por outra coisa. Isso mostra que a crença no conteúdo das crenças, ou das declarações sinceras de algo/alguém, a quem S credita autoridade deve depender da crença que S tem sobre o porquê da autoridade concedida a alguém sobre o assunto em questão. Mesmo no Caso da Autoridade Máxima, caso em que a crença na autoridade da figura é o porquê da

---

<sup>17</sup>Se não fosse assim, parece-nos que, ou o agente deveria creditar autoridade epistêmica a alguém com quem mais divergisse doxasticamente sobre o assunto, ou a alguém que ele acreditasse não ter crença alguma sobre o assunto acerca do qual concederá o crédito de autoridade. Tais alternativas nos parecem francamente absurdas.

autoridade epistêmica concedida, é justamente tal crença que deve subordinar as crenças do agente a respeito do conteúdo das declarações da figura, e não o conteúdo das declarações em si.

O ponto agora é o seguinte: o que quer que os agentes daqueles casos devam crer a partir das declarações feitas pelos personagens aos quais reputaram autoridade sobre o assunto em jogo, a autoridade reputada deve diminuir de intensidade. E, é claro, se alguém reduz a autoridade concedida a alguém sobre determinado assunto, isso, eventualmente, deve fazer com que o concessor de autoridade se abstenha de crer em algo que seja sustentado por aquele que recebeu o respectivo crédito de autoridade ou, a depender do grau de diminuição de autoridade, fazer com que o concessor de autoridade acredite *no inverso* do que o creditado sustenta. Assim, mesmo que S não devesse zerar o crédito de autoridade reputada aos personagens daqueles casos, tal crédito deveria diminuir em algum grau que, eventualmente, seria justificacionalmente relevante. Mas, se é assim, aqueles casos mostram que qualquer que seja o crédito de autoridade epistêmica concedido a alguém, o crédito tem que ser ajustado em conformidade com o que a autoridade sustenta em relação às crenças que o agente tem sobre o assunto acerca do qual a autoridade é conferida.

Sendo assim, temos uma pista para explicar por que S não deveria abster-se de crer em pelo menos uma das situações de desacordo do caso da divergência sistemática. Nesse caso, S poderia permanecer justificadamente entrincheirado em ao menos uma de suas crenças originais. A ideia básica aqui é a de que *em algum momento* da série de desacordos o grau de autoridade epistêmica creditada por S a S1 deveria diminuir de tal modo que S1 deixaria de receber a atribuição do conceito de par epistêmico confiável e passaria a receber a atribuição de díspar epistêmico de S. Isso aconteceria, é claro, em razão de que as divergências repetidas entre S e S1 tornariam disponível a S a evidência de que S1 não tem mais o grau de autoridade que lhe foi dado originalmente sobre o assunto A. Sendo assim, em algum momento da série de divergências, S deveria suspender o juízo acerca da paridade epistêmica para com S1 acerca do assunto A e, em outro momento da mesma série, S poderia passar a ter evidência de que S1 *deixara* de ser seu par epistêmico confiável sobre o assunto em jogo. Em outras palavras, o Caso da Divergência Sistemática mostra que em,

algum momento da série de divergências, S teria a disposição um argumento contra a autoridade epistêmica de S1, haja vista a quantidade de divergências para com as demais crenças que S teria sobre o assunto relativo. E, se S tivesse a sua disposição um argumento contra a autoridade epistêmica de S1 em relação ao assunto relativo, ele teria disponível um argumento contra o fato de que S1 seria seu par epistêmico confiável relativamente àquele assunto. É claro que, se S passasse a ter evidência para descrever que S1 fosse seu par epistêmico confiável em relação a certo assunto, a resistência de S em relação a no mínimo uma das crenças que possui acerca daquele assunto já não seria mais injustificada como seria no início da série de divergências.

Isso posto, vamos considerar a seguinte série de desacordos a qual se inspira no Caso da Divergência Sistemática:

- (1) Em  $t_1$ , S crê que P – proposição que é relativa ao assunto A – e que S1 é seu par epistêmico confiável acerca de A, e que S1 crê que  $\sim P$ ;
- (2) Em  $t_2$ , S crê que Q – proposição que é relativa ao assunto A – e que S1 é seu par epistêmico confiável acerca de A (?), e que houve divergência em  $t_1$  sobre P, e que S1 crê que  $\sim Q$ ;
- (3) Em  $t_3$ , S crê que R – proposição que é relativa ao assunto A – e que S1 é seu par epistêmico confiável acerca de A (??), e que já houve divergência em  $t_1$  e  $t_2$  sobre P e Q, e que S1 crê que  $\sim R$ ;
- (...)
- (n) Em  $t_n$ , S crê que N – proposição que é relativa ao assunto A – e que S1 é seu par epistêmico confiável acerca de A (?...?), e que houve divergência de  $t_1$  a  $t_n$  sobre P, Q, R etc. e que S1 crê que  $\sim N$ .

Ao considerarmos as situações expressas acima, vemos como intocável a recomendação de Feldman de que S deveria abster-se de crer que P em  $t_1$ . No entanto, a partir de algum momento entre  $t_2$  e  $t_n$  tal recomendação já não nos parece mais adequada. Ou seja, em algum momento entre  $t_2$  e  $t_n$ , S não apenas poderia, mas deveria suspender sua crença de que S1 é seu par epistêmico confiável acerca de A e até mesmo vir a descrever em tal coisa. E se esse é o caso, então a partir de algum ponto entre  $t_2$  e  $t_n$ ,

S deveria manter a crença sob discordância em função de uma suspensão de juízo ou de uma eventual descrença sua de que S1 seja seu par epistêmico acerca do assunto em jogo.<sup>18</sup> Nesse caso, em algum momento da série, a recomendação de suspensão de juízo muda de alvo, ou seja, passa da proposição relativa ao assunto A para a proposição acerca da paridade epistêmica. Tal proposição é, evidentemente, uma via de mão dupla. Afinal de contas, se a crença de S de que S1 é seu par epistêmico confiável sobre A torna inadequada a manutenção da crença de S que se encontra sob divergência, a repetição do desacordo em proposições daquele mesmo assunto, mais a memória de S acerca de tais desacordos, torna inadequada a manutenção da crença de S de que S1 seja seu par epistêmico em relação ao assunto A .

Isso posto, nosso desafio a partir de agora é identificar o momento exato da série de desacordos em que S deveria suspender seu juízo acerca da paridade epistêmica confiável com S1 sobre o assunto A e, em função disso, poder erguer uma barricada em favor da manutenção de suas crenças sobre o assunto correspondente. Alguém poderia pensar que o predicado sob discussão é vago e que, por essa razão, não conseguiríamos identificar o exato momento em que S já poderia suspender seu juízo quanto a paridade epistêmica confiável de S1 acerca do assunto A. Mas, nós não pensamos assim. Parece-nos claro que, já em  $t_2$ , S deveria suspender seu juízo sobre a questão em jogo. E sendo assim, já em  $t_2$  S poderia manter suas crenças nas proposições vinculadas ao assunto A. Em outras palavras, a autoridade epistêmica concedida por S a S1, devido à crença de S de que S1 seria seu par epistêmico, tem que ser suspensa já em  $t_2$ . Afinal de contas, dada a atribuição de paridade epistêmica confiável sobre certo assunto, sempre esteve em funcionamento o princípio de que a autoridade de outro(s) agente(s) em relação ao assunto em questão depende, entre outras coisas, da compatibilidade das crenças daqueles que recebem o crédito de autoridade no assunto com as crenças daqueles que concedem o crédito de autoridade sobre o mesmo assunto, segundo mostraram o Caso do Maior Cardiologista do Mundo e o Caso da Autoridade Máxima.

---

<sup>18</sup>É evidente que o que vale para S também vale para S1, caso S1 acredite conjuntamente que S seja seu par epistêmico confiável sobre o assunto A e que S acredite numa proposição que resulta contradizer a sua.

Com tal princípio em mente, queremos propor um conjunto de outros por meio dos quais queremos expressar o instante em que, tendo em vista a obtenção de justificação doxástica, o agente *deveria* mudar sua relação para com as proposições relevantes aos casos de desacordo. Os princípios que temos em mente são os seguintes:

- (P1) Se, em  $t_1$ , S crê que S1 é seu par epistêmico confiável sobre o assunto A e que ambos divergem doxasticamente em relação a uma proposição da família de A, então S *deve* suspender sua crença naquela proposição;
- (P2) Se, em  $t_2$ , S lembra dos fatos relevantes relativos a  $t_1$ , e crê que S1 seja seu par epistêmico confiável sobre o assunto A e que ambos divergem agora em relação a uma segunda proposição da família de A, então S *deve* começar a desconfiar de que S1 seja seu par epistêmico confiável sobre A<sup>19</sup>;
- (P3) Se, em  $t_3$ , S lembra dos fatos relevantes relativos a  $t_1$  e  $t_2$ , e crê que S1 diverge doxasticamente dele em relação a uma terceira proposição da família de A, então S *deve* suspender seu juízo sobre se S1 é seu par epistêmico confiável ou não sobre o assunto A;
- (P4) Se, em  $t_4$ , S lembra dos fatos relevantes relativos a  $t_1$ ,  $t_2$  e  $t_3$  e deve suspender seu juízo sobre se S1 é seu par epistêmico confiável ou não sobre o assunto A, então S *deve* manter sua crença na terceira proposição da família A<sup>20</sup>;
- (P5) Se, em  $t_4$ , S lembra dos fatos relevantes relativos a  $t_1$ ,  $t_2$  e  $t_3$  e crê que S1 diverge doxasticamente dele em relação a uma quarta proposição da família de A, então S *deve* passar a descreer que S1 seja seu par epistêmico confiável sobre o assunto A.

---

<sup>19</sup>Começar a desconfiar implica que o agente começa a diminuir a intensidade com a qual acreditava numa proposição.

<sup>20</sup>Lembrando apenas que o dever-crer expresso no princípio acima está presumindo que a crença de S em jogo tenha satisfeito as demais condições de justificação. Afinal, só assim poderíamos dizer de maneira correta que S deveria manter aquela crença.

## Observações finais

Nessa última parte, gostaríamos de dar relevo a certas características das ideias que expusemos até aqui. A primeira característica concerne ao fato de que a resistência de S diante de S1, expressa nos vários princípios vistos antes, não demanda nenhuma razão especial ou adicional àquelas que o agente já tem à disposição. Ou seja, é a própria série de desacordos, devidamente armazenada e recuperada pela memória do agente, que, no momento devido, fornece a base para que S abandone a relação doxástica para com a proposição de que S1 é seu par epistêmico e mantenha tal relação para com a proposição que é objeto do desacordo. Ora, isso contraria apenas *em termos* a perspectiva conformista. Isso por que a contrariedade não ocorre nas situações que dizem respeito aos princípios (P1) e (P2). Em relação a elas seria correto dizer que S precisaria de razões adicionais para perseverar na crença sob desacordo. Mas, não é correto dizer tal coisa a partir da situação relativa ao princípio (P3). Sendo assim, a recomendação conformista tem que ser ajustada, aparentemente, conforme os princípios que expusemos acima.

Uma investigação correta dos casos de desacordo entre pares epistêmicos confiáveis, os quais se acreditam assim, deve, segundo cremos, concluir que, em se tratando do primeiro desacordo de uma série de desacordos em relação a proposições da família A, não importa a natureza da proposição envolvida no desacordo, nem a diferença de intensidade com a qual os agentes creem na proposição em desacordo ou na proposição da paridade epistêmica. Nesse sentido, não importa se S apenas suspeita que S1 seja tão hábil fazedor de contas de restaurante quanto ele (em vez de ter convicção plena de tal fato) nem importa que S1 chegue a um resultado abissalmente diferente de S acerca do valor da conta do restaurante.<sup>21</sup> S só deveria crer que o resultado a que S1 chegou é

---

<sup>21</sup>Estamos nos referindo a uma variação do caso do restaurante em que o par dá uma resposta “francamente absurda” para o valor da conta. O caso (normal) do restaurante aparece em Christensen (2007, p.193) e pode ser descrito assim: suponhamos que S e S1 têm o hábito de jantar num determinado restaurante. Eles também costumam dividir o valor da conta e fazer os cálculos todos de cabeça. Agora vamos supor que S cre que S1 é tão

absurdo, se já tivesse mudado, de maneira justificada, a sua relação doxástica para com a proposição de que  $S_1$  é tão hábil quanto ele naquele tipo de cálculo. Portanto, apenas se  $S$  e  $S_1$  já tivessem experimentado uma sequência de desacordos, como aquela que temos lidado aqui, é que eles poderiam mudar a relação inicial de suspensão de juízo para com alguma das proposições da família  $A$ .

Casos de desacordo serial entre pares epistêmicos assim acreditados parecem colocar também alguma dificuldade para a tese da independência, segundo a qual  $S$  não deve assumir que alguém que dele diverge sofre de algum defeito epistêmico *apenas por que dele diverge*.<sup>22</sup> Essa tese parece ter um alcance limitado, ou seja, aplicar-se-ia apenas ao primeiro desacordo da série. Depois, a própria sequência de desacordos entre  $S$  e  $S_1$  tornaria disponível certa evidência para que  $S$  a usasse, primeiro, para suspeitar da autoridade epistêmica de  $S_1$  sobre o assunto  $A$  e, depois, para rebaixar sua autoridade acerca daquela assunto, o que liberaria  $S$  para manter sua relação doxástica para com a proposição sob desacordo. Se é assim, não é a substância própria do desacordo o que permitiria tais coisas a  $S$ . Isso não quer dizer que a substância do desacordo é desimportante em tais casos. Ela importa, sim, mas apenas nos casos em que os agentes *não* se creem pares epistêmicos confiáveis. Acerca de tais casos e da substância desse tipo de desacordo, Sosa nos parece estar certo ao dizer quê:

Quando o Pró e o Contra divergem abertamente sobre um determinado tema e insistem, cada um deles, sobre os seus próprios lados da divergência, eles precisam estar confiantes de que procedem de modo suficientemente competente e de que estão baseados numa adequada compreensão da evidência disponível ou, então, precisam evitar boa base independente para pensar que são pares em relação ao tema em questão. Será relativamente raro eles serem capazes de revelar

---

bom quanto ele em tais cálculos. Ao cabo de tais cálculos, no entanto, chegam a resultados ligeiramente diferentes.

<sup>22</sup>A tese da independência parece ser implicada pela proposição que afirma a paridade epistêmica confiável. Ou seja, se  $S$  acredita que  $S_1$  é seu par epistêmico confiável sobre o assunto  $A$ , então  $S$  não tem base para crer que  $S_1$  sofre de qualquer *handicap* ou *impairment* epistêmico, comparativamente a ele, no que tange ao assunto  $A$ .

completamente as suas razões e evidências relevantes... Mesmo assim, cada um deles poderia ter razoável confiança na própria competência ou, então, não poderiam ter base independente a qual fosse suficiente para pensarem que o outro seria um par relevante. E é por isso que eles poderiam rebaixar o oponente de modo adequado baseando-se essencialmente na substância do desacordo. (Sosa, 2010, p. 294)

Em suma, as considerações feitas aqui parecem nos dar a condição de ratificarmos a acusação de que a posição conformista não é correta, já que a sua avaliação dos casos de desacordo entre pares epistêmicos que assim se acreditam não seria completa. Ou seja, ela é verdadeira, sim, mas não para os casos de desacordo seriais nos quais o agente recupera o conteúdo das divergências anteriores. Tais casos nos permitem mostrar uma limitação na posição conformista, pois nos permitem dizer que, a certa altura da série de desacordos, o agente deveria manter tenazmente sua crença na proposição da ocasião, em vez de abster-se de fazê-lo, segundo recomenda a posição conformista. Se estamos certos sobre isso, dispomos de uma explicação para por que não seria mais correto carimbar o agente dos casos em jogo como sendo um teimoso pertinaz ou como sendo o do contra *summa cum laude*.

## Referências

- CHRISTENSEN, D. Epistemology of disagreement: the good news. *Philosophical Review*. v. 116: 187-217, 2007.
- FELDMAN, R. Reasonable religious disagreements: 194-214. In: ANTONY, L.M. (ed.), *Philosophers without gods: meditations on atheism and the secular life*. New York: Oxford University Press, 2007.
- FOLEY, R. *Intellectual trust in oneself and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GOLDMAN, A. I. Social epistemology. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>. Acesso em 24/04/13, 2001 (primeira aparição), 2006 (revisão substantiva).

SOSA, E. Epistemology of disagreement: 278-297. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University, 2010.

VALCARENGHI, E. C. Confiabilidade, coerência e metaincoerência. *Veritas*, v. 55, n. 2: 60-87, 2010.

VALCARENGHI, E. C. Confiabilidade, coerência e metaincoerência (continuação e fim). *Veritas*, v. 56, n. 2: 121-140, 2011.

# VIRTUDES INTELLECTUAIS SOCIAIS

---

Alexandre Meyer Luz<sup>1</sup>

## Introdução

O conceito de “virtude” tem ocupado um lugar de grande destaque na epistemologia contemporânea. Neste ensaio nós pretendemos investigar possíveis usos deste conceito numa área de investigação recém-inaugurada, a assim chamada “epistemologia social”. O leitor encontrará no que segue uma investigação que pretende associar o conceito de “virtude” a temas centrais para a epistemologia social, tais como os de “conhecimento de grupo”, “agência coletiva”, e etc.

Como ficará claro, a nova área impõe novas dificuldades, seja por conta da tentativa de manter algum grau de analogia entre o vocabulário associado de maneira consagrada à epistemologia individualista, seja por conta de dificuldades intrinsecamente associadas ao esforço analítico para oferecer uma explicação de expressões aparentemente significativas, como a de “crença coletiva”, que não remeta a uma mera metáfora.

Dado isto, boa parte da investigação que desenvolveremos a seguir pretende avaliar possíveis sentidos associados à expressão “virtudes coletivas” (ou “virtudes sociais”. Para tal, iniciaremos nossa investigação recuperando dois sentidos consagrados de “virtude intelectual” na epistemologia centrada em agentes individuais (a epistemologia “individualista”).

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/0299421437669387>

## O Conceito de “Virtude” na Epistemologia Individualista

O trabalho no campo de investigação filosófica conhecido como “epistemologia contemporânea”<sup>2</sup> teve por início a tentativa de oferecer um tratamento de dois temas centrais: o da definição de conhecimento e o da natureza da justificação epistêmica. A noção de “virtude” debuta na discussão sob os holofotes da segunda investigação. A visão até então tipicamente internalista<sup>3</sup> sobre a justificação epistêmica foi muito rapidamente desafiada por concepções alternativas do conceito de justificação. *Grosso modo*, as teorias emergentes defendiam que aquilo que justifica uma crença não precisa, necessariamente, estar dado na perspectiva reflexiva do sujeito epistêmico. Assim, por exemplo, a ancestralidade causal da crença passa a ser considerada, e o *pedigree* desta ancestralidade passa a fornecer o critério para avaliação do *status* justificacional da crença (independentemente da possibilidade de acesso consciente, por parte do sujeito epistêmico, a qualquer característica dos elementos na ancestralidade da crença). Muitas destas teorias causais evoluíram, por sua vez, até posições *confiabilistas*, consolidando a posição *externalista* em relação ao conceito de justificação. Confiabilistas, grosseiramente falando, assumem que é o histórico do processo que formou a crença no que diz respeito à efetiva obtenção de crenças verdadeiras que fornece a justificação da crença em questão. Em outros termos, crenças justificadas são crenças que são formadas por processos que no mundo real tendem a formar mais crenças verdadeiras do que crenças falsas.

O debate sobre o conceito de justificação se polarizou. Internalistas e externalistas apresentam novas teorias, com grau

---

<sup>2</sup> Cujo início é tipicamente associado ao artigo de Edmund Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, publicado em *Analysis*, Vol. 23, No. 6 (Jun., 1963), pp. 121-123.

<sup>3</sup> A visão internalista sobre a natureza da justificação epistêmica pode ser caracterizada, para fins de uma primeira aproximação, pelo compromisso com uma *cláusula de acesso*: S está justificado em crer que P, em t, se S é capaz de reconhecer a força justificadora daquilo que justifica P. O leitor deve estar atento, porém, ao fato de algumas teorias internalistas preferirem associar o internalismo a uma cláusula mais fraca, uma cláusula *mentalista*: S está justificado em crer que P, em t, se a justificação de P supervêm de elementos componentes da vida mental de S, no instante t (confira, por exemplo, CONNIE, E & FELDMAN, R. *Evidentialism*, pp. 55-56.

crescente de sofisticação; destacam as vantagens meta-epistemológicas de suas teorias; falham, porém, em apresentar argumentos capazes de desqualificar completamente, cada qual, a posição adversária. Deste modo, o debate permanece estacionado, já desde os anos oitenta, em uma guerra entre intuições distintas, igualmente poderosas: os internalistas apegados, por um lado, à tradicional tese de que uma explicação razoável da noção de justificação epistêmica *exige* a possibilidade de crença sobre a crença em questão (ou seja, reflexão), exige crenças de segunda-ordem capazes de identificar certas qualidades do conjunto de crenças que *S* dispõe, em *t*, qualidades como a coerência, ou a disponibilidade de uma fundamentação para a crença, ou a resistência à contra-evidências, etc; os externalistas, na trincheira oposta, lembram-nos que nosso interesse epistêmico último é o da obtenção da verdade e da eliminação do erro, que os requisitos internalistas são incapazes de conectar justificação à verdade e que a investigação epistemológica, ao se centrar sobre o nosso equipamento cognitivo, pode se beneficiar mais apropriadamente de uma frutuosa colaboração entre as ciências cognitivas e a reflexão filosófica.

## Virtude Intelectual: Um Sentido Platônico

É neste cenário que debuta a noção de *virtude intelectual*. Como veremos, porém, a nova noção não se mostrará unívoca. Encontraremos dela pelo menos duas interpretações, deveras distintas. Vamos nos deparar, num primeiro momento, com uma noção de virtude intelectual moldada na forja confiabilista, revelando-se como uma evolução do conceito tipicamente confiabilista de *processo confiável de formação de crenças*. De modo mais preciso, a primeira sugestão nesta direção pode ser encontrada em *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*<sup>4</sup>; com o objetivo de superar o debate

---

<sup>4</sup> Publicado originalmente em FRENCH, UEHLING & WETTSTEIN, *Midwest Studies in Epistemology*, vol. V – *Studies in Epistemology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980) e reimpresso em SOSA, Ernest, *Knowledge in Perspective - Selected Essays in Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Referências ao ensaio serão feitas considerando-se a versão de 1991.

fundacionismo/coerentismo, Sosa sugere que compreendamos a noção de justificação como algo ligado a virtudes intelectuais, algo ligado “a disposições estáveis para a aquisição de crenças, devido a sua grande contribuição no que diz respeito à obtenção da verdade”<sup>5</sup>. Ele sugere, ainda, que “em epistemologia, há razões para pensar que a noção mais útil e inspiradora de virtude intelectual se mostrará mais ampla do que a nossa tradição poderia sugerir e esta noção concederá o peso devido ao sujeito e à sua natureza intrínseca como também ao seu ambiente e à sua comunidade epistêmica.”<sup>6</sup> A parte final deste excerto permitirá ao leitor encontrar o traço que unirá o uso sosiano de “virtude” à tentativa de responder a bem conhecidos desafios ao confiabilismo, os problemas da *meta-incoerência*, da *generalidade* e o *novo problema do gênio maligno*.<sup>7</sup> O excerto imediatamente anterior, adicionalmente, revela o traço tipicamente confiabilista associado à noção proposta: uma virtude é caracterizada, em primeiro lugar, por sua “contribuição para a produção de verdades”.

Posteriormente, Sosa caracterizará mais apropriadamente o sentido de virtude:

“eu admito uma (...) concepção de virtude de acordo com a qual uma virtude é uma certa disposição para realizar escolhas apropriadas por deliberação. E isto é certamente muito mais estreito do que uma simples noção de mecanismo de geração de crenças conducente à verdade. Mesmo considerando-se que a crença é ou que não é *constantemente* um produto da escolha deliberada, certamente não é *sempre* o caso de que ela é produto de tal escolha. Por exemplo, crenças perceptuais e introspectivas são frequentemente adquiridas de modo independente de nosso controle. E estes mecanismos podem gerar crenças mesmo quando a escolha deliberada está ausente. Por exemplo, pode haver uma faculdade de operação da visão sob iluminação

---

<sup>5</sup> In. SOSA, E. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. p. 189.

<sup>6</sup> Id., p. 190.

<sup>7</sup> Para saber mais, veja LUZ, Alexandre M. *Conhecimento e Justificação – Problemas de Epistemologia Contemporânea*. (no prelo, Col. Dissertatio, UFPEL)

apropriada que gera a crença na redondicidade e na branquicidade em uma pessoa que olha para uma bola de neve. A posse de tal faculdade é uma “virtude”? Não em sentido estritamente aristotélico, é claro, uma vez que não há qualquer disposição para realizar escolhas deliberadas. Mas há um sentido mais amplo de “virtude”, ainda ele grego, no qual tudo que tem uma função – natural ou artificial – possui virtudes. O olho tem suas virtudes, assim como a faca”.<sup>8</sup>

Sosa remete, neste ponto, a Platão, na *República*. Relembrando, ali Sócrates discute com Trasímaco e pergunta a este se “não existe também uma virtude em cada coisa a que é atribuída uma função, se os olhos possuem uma função?”, ao que Trasímaco responde afirmativamente, “Sim, possuem uma virtude”. Uma virtude em sentido “platônico”, doravante.

## Virtude Intelectual: o Sentido Aristotélico

A história recente do debate epistemológico guarda, porém, um espaço importante para um outro tratamento da noção de “virtude intelectual”. Alguns projetos afastam-se de uma leitura mais tipicamente confiabilista da noção, optando por uma abordagem mais tipicamente “aristotélica”. Talvez a mais representativa do esforço de recuperação deste modelo aristotélico é aquela engendrada por Linda Zagzebski, principalmente em *Virtues of the Mind – An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*<sup>9</sup>; seguindo o modelo sugerido pelo estagirita, ela não definirá virtudes apelando primordialmente para sua confiabilidade (a despeito de defender a suposição de que a confiabilidade é um traço típico das virtudes intelectuais) mas, antes, caracterizando-as como elementos que constituem, de modo profundo, o caráter intelectual do sujeito do conhecimento.

---

<sup>8</sup> SOSA, E. *Intellectual Virtue in Perspective*. In. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. p. 270.

<sup>9</sup> ZAGZEBSKI, L. T. *Virtues of the Mind – An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* Cambridge: Cambridge UP, 1996.

Não há espaço para uma reconstrução da teoria aqui<sup>10</sup>. Dois pontos são particularmente importantes, porém, para nossos propósitos aqui. Primeiramente, deve-se destacar que uma virtude aqui é associada a um “traço profundo do caráter do agente cognitivo”. Zagzebski supõe que o agente epistêmico deveria ser positivamente avaliado de um modo que levasse em conta o seu caráter intelectual (não só intelectual, pois ela supõe que as virtudes intelectuais são uma subseção do conjunto das virtudes, e que ser virtuoso é um traço moral, em última instância), que o caráter intelectual deve ser avaliado integralmente e que “uma pessoa que possui uma virtude integradora possui atitudes de ordem superior em relação ao seu próprio caráter e à qualidade das crenças e o nível de entendimento que seu caráter produz”<sup>11</sup>; isto parece afastar-nos da interpretação oferecida por Sosa e permite-nos falar de um sentido “aristotélico” de “virtude”. Este ponto nos permite aproximar a noção de virtude de uma certa noção de educação do próprio caráter. Aqui, o modelo de indivíduo virtuoso é aquele indivíduo que se dedicou ao cultivo de um caráter apropriado. Uma suposição deste tipo parece estar associada à preocupação aristotélica de uma apresentação do modo como o caráter virtuoso pode ser adquirido, na *Ética a Nicômacos*.<sup>12</sup>

O segundo ponto está relacionado à hiperintelectualização a que uma teoria da justificação centrada na noção aristotélica de virtude estaria associada. Se a virtude é algo que demanda longo tempo e aplicação por parte do agente cognitivo para sua aquisição, então a justificação (e o conhecimento) também o demandariam. Por conta disto, de saída poucos indivíduos estariam em posição apropriada para a posse de crenças mesmo que *prima facie* justificadas. E este parece ser um resultado contraintuitivo (o que se torna saliente quando comparamos este traço com a permissividade da noção platônica de virtude), já que a nossa prática corrente de atribuições de conhecimento não parece demandar este grau de hiperintelectualização. Zagzebski contorna este tipo de problema

---

<sup>10</sup> Uma reconstrução pode ser encontrada em LUZ, Alexandre M. *Conhecimento e Justificação – Problemas de Epistemologia Contemporânea*. (no prelo, Col. Dissertatio, UFPEL)

<sup>11</sup> *Virtues of the Mind*, p. 24.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Cury. 2. ed. Brasília: Ed. da UnB, 1992. Este ponto é desenvolvido no Livro III.

identificando como elemento central da justificação epistêmica não a efetiva posse da virtude, mas a disposição para a realização de *atos de virtude*, assim apresentados:

um ato de virtude intelectual A é um ato que se origina do componente motivacional de A, é algo que uma pessoa com a virtude A (provavelmente) faria nas mesmas circunstâncias, é um ato bem-sucedido em atingir o fim da motivação de A, e é tal que o agente adquire uma crença verdadeira (contato cognitivo com a realidade) devido a estes elementos do ato.<sup>13</sup>

O que deve ser destacado do excerto acima, para nossos fins neste ensaio, é que o ato de virtude carrega a confiabilidade associada à virtude; além disso, o ato de virtude deve estar associado a um componente motivacional que é tipicamente associado a uma dada virtude que pode, por sua vez, ser associada a este ato. Em outros termos, o agente epistêmico, se não é virtuoso, é levado a uma crença de modo semelhante ao modo como o uma pessoa dotada da virtude apropriada seria levada, em circunstâncias semelhantes. Isto permite que um aprendiz, por exemplo, seja agora um candidato à crença justificada (e daí, ao conhecimento).

Temos, agora, uma breve caracterização de dois sentidos de “virtude”: o “platônico” e o “aristotélico”(mesmo que despidos de muitas sutilezas importantes); temos, com isto, o suficiente para utilizar esta distinção naquele campo que é efetivamente o objeto deste ensaio, a epistemologia social.

## Virtudes Sociais

O debate recente sobre o conhecimento de grupo tem mostrado que termos consagrados na epistemologia individualista têm uma contraparte que demanda esforço analítico adicional na epistemologia social. Se, por exemplo, pretendemos falar de “conhecimento de grupo”, parece natural que tal expressão também seja analisada em termos de posse de crença verdadeira e justificada. Todavia, parece claro que a natural suposição de que indivíduos possuem crenças e que é a crença, e não a descrença ou a suspensão de juízo, que coloca o sujeito em posição adequada para

---

<sup>13</sup> *Virtues of the Mind*, p. 248.

concorrer à justificação não funciona tão apropriadamente quando transportada para o caso dos grupos. Por exemplo, já que crenças são estados mentais, é claro que ela não pode ser atribuída a entidades que não têm, em sentido estrito, uma mente, tais como os grupos. Deve-se supor, por exemplo, que cada um dos membros do grupo estão no estado mental apropriado em relação à proposição que putativamente o grupo conhece? Ou basta apenas que alguns dos membros do grupo estejam, no momento relevante, no estado mental apropriado?<sup>14</sup>

De modo semelhante, vale perguntar se, em algum sentido, podemos transportar a noção de “virtude” da epistemologia individualista para a epistemologia social, e de que modo podemos fazer este movimento apropriadamente. É disto que nos ocuparemos até o final deste ensaio.

## Virtudes Sociais: dois Sentidos Individualistas

Quando pensamos em atividades coletivas interessadas na consecução da verdade pensamos, muito tipicamente, em um tipo de atividade realizada por indivíduos apropriadamente educados para tal objetivo e que regem o seu comportamento cognitivo (e são sancionados quando assim não o fazem) de um modo tomado como

---

<sup>14</sup> Parece-nos que exigir crença em P para todos os membros de um grupo fere uma descrição mais apropriada do que acontece em muitos trabalhos de cooperação intelectual: em muitos grupos, pedaços da atividade intelectual que gera justificação para P são distribuídos sem que aqueles indivíduos ou subgrupos (digamos, Z) que recebem estas demandas recebam qualquer tipo de informação sobre a intenção de justificar P (por exemplo, eles podem estar motivados para justificar Q, que depois será usada para justificar P). Por outro lado, exigir que apenas alguns (ou um) dos membros do grupo sejam capazes de formar crença em P não capta apropriadamente algo que nos parece ser mais importante do que a crença, num trabalho coletivo: a disposição para trabalhar juntos. Suponha, por exemplo, que Z não forme, de qualquer modo, crença em P. Suponha que Z, digamos, suspenda o juízo em relação a P. Z, todavia, desempenha a parte que lhe cabe no empreendimento coletivo que, ao fim, fornecerá justificação para P. Suponha ainda que Z, por alguma razão, continua suspendendo o juízo em relação a Z, mesmo depois de findo o trabalho coletivo. Este estado cognitivo de um dos membros do grupo torna uma atribuição de conhecimento ao grupo do qual tal indivíduo participou inadequada? Parece-nos que não.

apropriado. Parece razoável imaginar que uma candidata a este tipo de atividade é a atividade científica. Não é surpreendente que a pesquisa científica tenha sido já descrita de modo que se valia da noção de virtude, mais particularmente de uma noção aretáica de virtude, como na seguinte sugestão de Mario Bunge: “[a ciência é] um meio de produção com uma modalidade ética bem precisa: não pode haver ciência desonesta” (...) [Ela é guiada por] hábitos ou atitudes morais. São virtudes que o ofício de conhecer exige<sup>15</sup>. Não é relevante, para nosso ponto neste momento, discutir a efetiva prática social dos cientistas. Vamos imaginar, para nossos fins, que o cientista é de fato alguém que cultiva um caráter cognitivo apropriado, um caráter que se manifesta na atividade científica. Este modelo nos permite destacar algumas características importantes: trata-se, em primeiro lugar, de um *indivíduo* virtuoso. Neste sentido, falamos de “virtudes sociais” como “virtudes do indivíduo voltadas para o grupo”. Em segundo lugar, as virtudes sociais que um indivíduo putativamente tem podem ser *orientadas para o trabalho coletivo* ou não. Virtudes associadas, vamos supor, ao reconhecimento de indicadores de testemunho confiável ou de autoridade legítima são virtudes que não precisam estar tipicamente associadas ao interesse no trabalho coletivo, enquanto que virtudes associadas à recepção apropriada da opinião alheia estão mais tipicamente associadas a empreendimentos em conjunto.

Esta distinção parece permitir que pensemos mais apropriadamente em dois tipos atividades coletivas: uma primeira, que chamarei de *indireta*, pode ser caracterizada por aquele tipo de atividade em que indivíduos se aproveitam de ganhos epistêmicos obtidos por outros, mas sem que tenham participado da atividade que produziu os ganhos. Imagine o caso de um cientista que recebe resultados R1 de uma pesquisa científica produzida há dez anos. O cientista não reproduziu os experimentos que levaram ao resultado, mas indiretamente ele dispõe evidências em favor da autoridade dos autores da pesquisa. Com os resultados da pesquisa e com algum trabalho adicional, ele obtém novos e importantes resultados, R2. Talvez seja tentador descrever os novos resultados como “fruto de trabalho coletivo”, porém isto é inapropriado em um sentido

---

<sup>15</sup> BUNGE, Mario, *Ética y Ciencia*. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte, 1977, p. 45. *Apud*. CUPANI, Alberto O. *A Propósito do Ethos da Ciência*. (Episteme. v. 3, n. 6, pp16-38, 1998)

importante: parece claro que, a despeito da *rota* das informações ser social, o trabalho cognitivo que produziu justificção para R2 é um trabalho *individual*. A atividade coletiva indireta, então, fala apenas sobre o modo como a atividade de indivíduos (ou grupos) se acumulam ao longo do tempo, gerando resultados que podem ser considerados como cumulativos, em algum sentido.

O segundo tipo de atividade coletiva, a *estrita*, é aquela caracterizada por alguma forma de *agência coletiva*, uma atividade na qual os indivíduos são sensíveis às virtudes sociais orientadas para o trabalho coletivo. Diferentemente da atividade coletiva indireta, o resultado final R é obtido não pelo acúmulo de informações, mas pela conjunção de resultados obtidos por um plano de trabalho previamente estabelecido, um plano de trabalho que é sancionado pelos membros do grupo. O tipo de atividade coletiva estrita que indicamos aqui parece captar mais apropriadamente aquele tipo de atividade a qual um grupo de indivíduo sincronicamente se dedica, dividindo partes do trabalho cognitivo que, se bem sucedido, permitirá que o mérito seja atribuído ao grupo. No caso da atividade coletiva indireta, uma virtude como “estar aberto às opiniões alheias” pode ser inútil para a consecução de R. No caso do trabalho coletivo estrito, uma virtude como esta parece ser de importância central.

## Virtudes de Grupos

Na seção anterior o tipo de virtude sob análise era caracteristicamente individual, como vimos. O ponto agora se desloca para propriedades atribuídas ao grupo. Se grupos são candidatos a atribuições de conhecimento ou mesmo de posse de crença, parece-nos apropriado perguntar se podemos atribuir virtude a um grupo, em algum sentido que não seja redutível aos sentidos individualistas recém-examinados. Em outros termos, o ponto é se o trabalho coletivo é capaz de conferir ao grupo um *status* que não possa ser reduzido à soma dos *status* individuais.

Para avaliar uma primeira tentativa de encontrar uma resposta afirmativa a este desafio, considere que alguém considera atribuir conhecimento a um grupo G em relação à proposição P; considere que R, T, U e Z fornecem a justificção putativa para P; considere ainda que o grupo é composto por S1, S2, S3 e S4. Os quatro indivíduos dividem o trabalho cognitivo considerando a sua

especialização, de modo que S1 realiza um grande número de procedimentos complexos que fornecem a justificação putativa para R; que S2 faz o mesmo para T, S3 para U e S4 para Z. Suponha que cada um dos S's é capaz de reconhecer a *expertise* de seu colega e aceita a proposição que seu colega putativamente justificou (e, vamos conceder, ele dispõe de justificação por testemunho para cada uma destas proposições). Por fim, tendo concordado que há justificação disponível para R, T, U e Z e aceitando que a conjunção das quatro proposições justifica P, os quatro dispõem putativamente de justificação para P.

Parece-nos que este caso capta apropriadamente características típicas do trabalho coletivo cooperativo. Todavia, o ponto é o de se este grupo, trabalhando cooperativamente, pode ser considerado virtuoso, num sentido não-individualista. A resposta parece ser negativa. Mesmo considerando que nenhum indivíduo era capaz de isoladamente justificar R, T, U e Z e daí P, o que temos aqui é uma divisão de trabalho que apela para virtudes que são, em última instância, individuais.

Uma segunda estratégia em favor de um caso para as virtudes sociais em sentido não-individualistas pode ser considerada quando tomamos “virtude” em sentido mais estritamente platônico. O caso consiste em considerar que grupos são mais confiáveis do que indivíduos por conta das características do trabalho coletivo. Esta estratégia também não atinge seu propósito, todavia. Primeiramente, porque grupos não são necessariamente mais confiáveis do que indivíduos isolados. Em segundo lugar, porque mesmo que supusermos que, por exemplo, um revisor externo é capaz de revisar resultados (e assim identificar erros) mais apropriadamente que o autor de uma pesquisa pode fazer, estamos mais uma vez recorrendo a virtudes sociais individualistas. Em outros termos, o que está sendo dito é que o revisor externo é mais confiável do que um revisor envolvido com a pesquisa.

Nós não temos qualquer caso em favor da existência de virtudes sociais não-individualistas e daí vamos inferir que tal tipo de propriedade não existe; toda atribuição de uma propriedade que possa ser entendida como uma virtude, seja em sentido aristotélico, seja em sentido platônico, é uma propriedade que pode, em última instância, ser reduzida a uma virtude social individualista.

Isto não impede, porém, que um grupo tenha outras propriedades que seus membros não têm. Uma destas propriedades

é tipicamente associada à virtude, a despeito de não tipicamente classificada como uma virtude (em sentido aristotélico): a estabilidade. Já Aristóteles chamava a atenção para disposições associadas a coisas que são fáceis de serem removidas (a *diathesis*) e disposições associadas a coisas mais firmemente enraizadas (a *hexis*)<sup>16</sup>. E, claro, parece ser o caso de uma virtude demandar uma disposição do segundo tipo. Podemos imaginar, agora, um caso em que um grupo obtém repetidamente resultados epistemicamente dignos de louvor e que, por isso, possa ser considerado como possuindo um tipo de estabilidade tipicamente associada a uma virtude. Isto pode se dar mesmo que os indivíduos não sejam, eles mesmos virtuosos ou sem mesmo que eles disponham de alguma propriedade estável. Imagine que o grupo é formado por aprendizes talentosos que realizam atos de virtude (no sentido estabelecido anteriormente) que produzem resultados cognitivamente apropriados. Imaginem que as eventuais falhas na consecução destes atos são corrigidas por outros membros do grupo e que, por conta disto, pode-se conceder que neste caso o grupo dispõe de uma certa disposição enraizada e estável associada ao trabalho cognitivamente apropriado sem que os seus membros tenham tal disposição. Se o vocabulário aretaico foi reintroduzido na epistemologia contemporânea por conta também de sua riqueza semântica<sup>17</sup>, temos aqui um caso em que tal riqueza semântica parece ser útil para esclarecer um ponto que parece ser intuitivamente claro: o de explicar em que sentido o trabalho coletivo tem vantagens sobre o trabalho individual.

---

<sup>16</sup> Cf. *Categorias*, 8b. (In. *Órganon*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985).

<sup>17</sup> Linda Zagzebski sugeriu, por exemplo, conceitos aretaicos “têm a vantagem de maior riqueza (...) que a reação das pessoas comuns à impropriedade epistêmica não consiste apenas em dizer que a crença de uma pessoa é injustificada, mas em direcionar a avaliação para a pessoa mesma, denominando-a de [possuir uma] “mente estreita”, “descuidado”, “intelectualmente covarde”, “rasteiro”, “desatento”, “preconceituoso”, “rígido” ou “obtusos” (...). É claro que as crenças formadas como resultado destes defeitos são avaliadas negativamente, mas quaisquer termos para esta avaliação negativa, tais como “injustificado” ou “irracional”, falham em informar qualquer outra coisa além da avaliação negativa isolada (...). Conceitos como aqueles apresentados mais acima têm um conteúdo mais rico. Eles não são apenas termos normativos, avaliando negativamente, mas eles indicam o *modo* pelo qual o crente está a agir de modo impróprio” (*Virtues of the Mind*, pp. 17 e 20).

# VIRTUDES EPISTÊMICAS COLETIVAS

---

Felipe de Matos Müller<sup>1</sup>

## Introdução

As teorias das virtudes epistêmicas têm ocupado um papel proeminente no cenário epistemológico contemporâneo. Desde que Ernest Sosa<sup>2</sup> sugeriu em seu artigo “The Raft and the Pyramid” utilizar o conceito de virtude para explicar a natureza do conhecimento e da justificação, surgiram variações de abordagens sobre esta mesma ótica<sup>3</sup>. Hoje em dia, podem-se identificar diferentes noções de virtude epistêmica e diferentes projetos em epistemologia.

Uma virtude epistêmica é considerada como sendo uma

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/4097781525514657>

<sup>2</sup> SOSA, Ernest. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy* 5, 1980, p. 3-25.

<sup>3</sup> Entre esses estão os trabalhos de: CODE, Lorraine. *Epistemic Responsibility*. Hanover, NH: University Press of New England, 1987; GOLDMAN, Alvin. Epistemic Folkways and Scientific Epistemology. *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992; GRECO, John. Virtues and Vices of Virtue Epistemology. *Canadian Journal of Philosophy* 2, 1993, p. 413-32; HOOKWAY, Christopher. Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations. *International Journal of Philosophical Studies* 2, 1994, p. 211-27; KVANVIG, Jonathan. *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*. Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1992; MONTMARQUET, James. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993. ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

qualidade intelectual. No entanto, de acordo com Reza Lahroodi (2007, p. 283.), podem-se distinguir pelo menos três interpretações do que possa ser uma qualidade intelectual. Uma interpretação bastante tradicional foi assumida por Lorraine Code (1987), James Montmarquet (1993) e Linda Zagzebski (1996), em que uma qualidade intelectual seria um traço de caráter. Uma segunda interpretação foi oferecida por Alvin Goldman (1992, 2001), em que uma qualidade intelectual seria um tipo de processo cognitivo. E, uma terceira interpretação foi oferecida por Ernest Sosa (1981) e John Greco (1993), em que uma qualidade intelectual seria primariamente uma capacidade ou faculdade cognitiva.

Esses três modelos de virtude podem contribuir para o nosso sucesso epistêmico. Christopher Hookway (2003, p. 188) comenta que os modelos de virtude epistêmica de Sosa, Goldman e Greco, p. ex., “são mais como as virtudes de mecanismos, de calculadoras ou de sensores visuais”. Por outro lado, o modelo de virtude epistêmica de Code, Montmarquet e Zagzebski, p. ex., “são mais como virtudes de caráter: o seu exercício envolve julgamento e nos equipa para lidar com o caráter holístico de muitas avaliações epistêmicas”. Todavia, ele assevera que “[q]uão bom eu sou para investigar assuntos e formar crenças bem fundadas é uma função de quão bem eu faço uso de meus recursos e habilidades cognitivas”.

Antes de se pensar em recorrer a um modelo de virtude epistêmica, seria importante perguntar-se qual é a meta da investigação epistemológica. Christopher Hookway (2003, p. 192) identifica pelo menos duas metas. A primeira seria “explicar o que são conhecimento e crença justificada”. A segunda seria “descrever e explicar nossas práticas de avaliação epistêmica”. A primeira meta, denominada por ele de “avaliação estática” (p. 193), visa a avaliar estados cognitivos de pessoas (e a racionalidade de suas posições agnósticas); inclui-se aqui a avaliação de atitudes doxásticas (p. ex. crença racional, justificada, garantida, etc.). A segunda meta, que ele afirma não ser estática, visa a “avaliar e regular as atividades de pesquisa e deliberação”; inclui-se aqui a noção de uma “investigação bem conduzida” ou de um “sistema de opiniões bem gerenciado” (p. 194). Apesar de a primeira meta ser dominante na epistemologia tradicional, ele (p. 193) indica haver um mérito maior na segunda meta.

Tradicionalmente a epistemologia tem colocado o foco da avaliação na atitude doxástica. Em vista da meta epistêmica e diante de determinadas circunstâncias, qual atitude doxástica alguém

deveria tomar (sincronicamente)? Por outro lado, avaliar o agente epistêmico não parece ser algo estranho. Em vista da meta epistêmica e diante de determinadas circunstâncias, como alguém pode ser um agente epistêmico melhor (diacronicamente)? O desempenho epistêmico sincrônico depende de considerações exclusivamente epistêmicas. Por outro lado, o desempenho epistêmico diacrônico depende de considerações epistêmicas e práticas<sup>4</sup>. A melhora do desempenho epistêmico de uma agente depende de considerações práticas (p. ex., uma investigação bem conduzida). Pode-se associar o modelo sincrônico de avaliação epistêmica ao modelo confiabilista de virtudes intelectuais e associar o modelo diacrônico de avaliação epistêmica ao modelo responsabilista de virtudes intelectuais.

Ao considerar mais acuradamente o modelo de avaliação diacrônico, Hookway (2003, p. 189.) sugere que “comunidades também podem possuir virtudes – facilitando o debate e regulando o progresso das investigações – que não podem ser redutíveis às virtudes dos indivíduos que a elas pertencem”. Essa suposição vai ao encontro das atribuições de virtudes a grupos e comunidades. Afinal, não são raras as vezes que escutamos pessoas atribuindo qualidades intelectuais a grupos. Por exemplo, “aquele grupo de pesquisa tem coragem intelectual”, “a comissão de admissão tem a mentalidade aberta”, “o conselho editorial tem conscienciosidade”.

Vou assumir aqui que uma qualidade intelectual é definida por um traço de caráter intelectual. Um traço de caráter intelectual seria uma disposição para exercer algum tipo de controle sobre o domínio epistêmico. Virtudes epistêmicas promoveriam o desempenho epistêmico. Um traço de caráter seria, portanto, uma disposição estável e sensível a razões para agir no domínio epistêmico.

Supondo que grupos podem ter virtudes epistêmicas, gostaria de explorar duas questões: (1) Alguma virtude seria necessária para o grupo? (2) O que seria uma virtude do grupo?

---

<sup>4</sup> Mesmo a investigação tendo um caráter prático ou prudencial, ela é um meio para maximizar a meta epistêmica. Questões acerca da maximização da meta epistêmica estão dentro do interesse epistemológico. Quando se considera grupos de pesquisa, por exemplo, questões epistêmicas trazem junto questões práticas. Todavia, ainda que fatores práticos entrem em jogo, eles não parecem remover o desempenho dos indivíduos da esfera epistemológica.

Essas duas questões sugerem o estabelecimento da distinção entre ‘virtudes para o grupo’ e ‘virtudes do grupo’. As ‘virtudes para o grupo’ seriam aquelas encontradas nos agentes individuais, que seriam uma condição necessária para a constituição de um agente epistêmico coletivo. As ‘virtudes do grupo’ seriam aquelas encontradas nos agentes epistêmicos coletivos.

Na primeira seção vou oferecer uma explicação acerca do que seja um agente epistêmico coletivo. Minha proposta é que o pacto epistêmico configura-se um grupo qualquer em um agente epistêmico coletivo. Na segunda seção, vou tratar de ‘virtudes para o grupo’ e tentar responder a primeira questão. Minha proposta é o pacto epistêmico não pode prescindir de pelo menos uma virtude: a mentalidade aberta. Na terceira seção, vou tratar de virtudes de grupo e tentar responder a segunda questão. Minha proposta é mostrar que um grupo epistêmico pode possuir alguma virtude epistêmica que nenhum dos seus membros individualmente possui.

## Grupo epistêmico

Um grupo pode ser apenas um lócus onde indivíduos possuem traços intelectuais ou podem funcionar como um agente epistêmico coletivo. Considere que um grupo é uma forma de cooperação social. Em alguns grupos os padrões de organização emergem a partir das capacidades, necessidades e interesses dos membros e em outros esses padrões podem ser institucionalizados, caso em que os padrões de organização são impostos por regras e sanções formais. Por exemplo, em uma família existem conexões sociais entre as pessoas, que podem ser promovidas pelo compartilhamento do mesmo local, mas também por algum interesse ou identidade comum. Se há anonimato e impessoalidade, então não há o tipo de relação social própria de uma família. Se considerarmos um grupo como um agente epistêmico coletivo, então ele deve ter uma arquitetura cognitiva interna que lhe possibilite adquirir diferentes disposições epistêmicas.

Uma forma de garantir que um grupo tenha uma arquitetura social e epistêmica seria requer a celebração de um pacto epistêmico entre os membros do grupo<sup>5</sup>. Afinal, pactos podem

---

<sup>5</sup> Uma explicação inicial do pacto epistêmico está em MULLER, F. M. ‘Conhecimento de Grupo’. In MULLER, F; RODRIGUES, T. (Orgs.).

ser estabelecidos em função de determinados tipos de metas. Por exemplo, se o pacto é realizado em função de um vínculo conjugal, então se tem um *pacto nupcial*; se o pacto é realizado em função do aproveitamento racional e eficiente de recursos materiais, então se tem um *pacto econômico*; se o pacto é realizado em função de aceitar<sup>6</sup> proposições verdadeiras e rejeitar proposições falsas então se têm um *pacto epistêmico*, etc. A celebração de um *pacto epistêmico* entre indivíduos é condição suficiente não só para configurar indivíduos em um agente coletivo, mas também para configurar um grupo qualquer em um grupo epistêmico – um agente epistêmico coletivo.

É importante enfatizar que existem grupos que não são constituídos ou configurados por meio de pactos. Todavia, vou restringir a minha abordagem apenas a grupos que foram configurados por meio de um pacto epistêmico. Neste caso, a configuração epistêmica durará apenas enquanto o pacto estiver vigente. Um grupo epistemicamente configurado seria, portanto, uma entidade coletiva (a) *capaz de agir* como um corpo e/ou como uma equipe, (b) com uma arquitetura cognitiva social interna, (c) orientada por um sistema racional epistêmico (d) capaz de tomar decisões em relação a aceitar ou rejeitar proposições.

A participação em um grupo configurado por um pacto epistêmico requer o compromisso com certos padrões de racionalidade. Isso inclui o sistema racional epistêmico com seus padrões e regras, bem como as evidências consideradas relevantes e a meta epistêmica. Quando os membros participam de suas atividades relacionadas ao grupo, sabendo das implicações do pacto epistêmico que fizeram, as disposições do grupo podem divergir das suas disposições pessoais.

---

Epistemologia Social – Dimensão Social do Conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, 118-136.

<sup>6</sup> Vou assumir aqui o modelo de aceitação proposto por Jonathan Cohen (1992, p. 115). Ele argumenta que aceitação não implica crença. E que “aceitação é a adoção de uma diretriz para tomar uma proposição p como uma premissa em circunstâncias apropriadas para decidir o que fazer ou pensar em um contexto particular”. Aceitação é uma atitude cognitiva, que estabelece um tipo de relação entre um sujeito e uma proposição. A aceitação está entre as possíveis ações mentais que um sujeito pode realizar voluntariamente.

## Virtudes para o grupo

Quando consideramos um grupo hierarquicamente bem organizado ou cooperativo, na qual os membros do grupo são interativos e/ou suas competências individuais são bem combinadas, estamos considerando traços sociais. Nem sempre haverá paridade epistêmica entre os membros do grupo. As pessoas podem ter vícios e/ou virtudes epistêmicas, ou ainda, ter algum tipo de defeito intelectual. Qualquer pessoa mediana exemplificaria um membro do grupo. Não é requerido antes do pacto epistêmico que os indivíduos tenham qualquer habilidade intelectual específica ou que mantenham qualquer padrão epistêmico de desempenho. Qualquer exigência em relação a esta questão será estabelecida com o pacto epistêmico.

Qualquer membro do grupo tem permissão para crer nas declarações dos outros, a menos que se tenha alguma razão para pensar que as declarações de algum membro do grupo não são proporcionais a sua competência intelectual. Afinal, o testemunho de qualquer membro do grupo deve estar orientado pelo sistema racional epistêmico aceito no pacto epistêmico.

Por não haver paridade epistêmica, a interação testemunhal implicará em uma atitude de deferência, por parte de alguns membros, à opinião do interlocutor. Mesmo no caso de uma comissão de seleção que distribui o trabalho cognitivo entre especialistas, haverá a necessidade de conceder alguma autoridade epistêmica ao membro do grupo (especialista) que ficou com o encargo de avaliar determinadas questões, mesmo tendo (e porque tem) alguma informação sobre as suas opiniões ou os seus hábitos epistêmicos.

Todavia, suponha o caso de uma comissão de seleção, constituída por três pessoas, que costumam se encontrar com alguma frequência em algum outro ambiente diferente do profissional, mas que não possuem informações relevantes sobre a biografia intelectual de seus colegas de comissão. Suponha, ainda, que eles precisam manifestar-se coletivamente, por força da “necessidade”, acerca de quem será selecionado para uma determinada função. Eles devem considerar juntos se ‘o candidato X atende a todos os requisitos em grau elevado e também em grau mais elevado que os demais concorrentes’. Antes de realizar a tarefa, eles precisam entrar em acordo sobre qual será o sistema racional

epistêmico, com seus padrões e regras, como o critério de relevâncias das evidências e a meta epistêmica que utilizarão para a realização da tarefa. Em outras palavras, eles precisam configurar o grupo por meio de um pacto epistêmico. Contudo, suponha que dois dos membros do grupo têm a mentalidade fechada (eles desconsideram qualquer opinião, razão ou ponto de vista diferente do seu) e não estão em situação de paridade epistêmica. Neste caso, a falta de disposição dos membros em considerar uma posição diferente da sua pode impedir o estabelecimento do pacto epistêmico. Um sistema racional epistêmico coletivo a ser estabelecido pode não coincidir com o próprio padrão pessoal. Se os membros não tiverem pelo menos a disposição para considerar seriamente posições diferentes da sua, então pode não ser possível estabelecer conjuntamente algum sistema racional. Vou supor, portanto, que a mentalidade aberta seja uma virtude necessária para o estabelecimento de um pacto epistêmico. Ela funcionaria como uma virtude facilitadora para a configuração epistêmica do grupo. Para melhor entender o papel da mentalidade aberta, faz-se necessário apresentá-la melhor.

## **A virtude da Mentalidade Aberta**

De acordo com Jason Baehr (2011, p. 192-3.), "é tentador pensar a mentalidade aberta como essencialmente relevante para situações envolvendo conflito intelectual". A virtude da mentalidade aberta possibilita que o indivíduo "provisoriamente deixe de lado seus próprios comprometimentos doxásticos a fim de fazer um julgamento justo e imparcial à oposição intelectual". O indivíduo virtuoso "está disposto a conferir para onde leva o argumento e a considerar as evidências e razões pelo valor nominal", ou seja, "ele não ignora, distorce, ou caricatura as posições opostas". O membro do grupo com a virtude da mentalidade aberta "não é tacanho, dogmático ou preconceituoso. Enquanto ele pode ter muitas convicções firmes, seu domínio sobre elas não o impede de dar a devida atenção ao 'outro lado'".

Para Jason Baehr (2011, p. 194), "o exercício da mentalidade aberta (1) não precisa envolver a anulação ou suspensão de quaisquer crenças; e (2) não precisa pressupor qualquer tipo de conflito ou desacordo entre as crenças de uma pessoa com mentalidade aberta e o objeto de sua mentalidade aberta. Ambos,

(1) e (2), são atribuíveis ao fato de que a mentalidade aberta pode ser manifestada em situações nas quais a pessoa em questão é neutra com relação aos itens que estão sendo avaliados.” Considere o caso do juiz imparcial:

*O Caso do juiz.* Imagine, por exemplo, um juiz honesto e imparcial preparando-se para ouvir os argumentos iniciais em um julgamento particular. O juiz não tem pareceres prévios ou preconceitos sobre qualquer parte do caso; nem qualquer base para o seu resultado. Não há, então, conflito entre as crenças do juiz e as crenças ou os argumentos que ele está se preparando para ouvir. Não obstante, parece que o juiz pode ainda ouvir os argumentos com a mentalidade aberta ou poderia conduzir um inquérito sobre o caso com a mentalidade aberta. Este último pode assumir conduzir a uma audição cuidadosa e prolongada de todos os argumentos de ambos os lados do caso antes de permitir-se formar uma opinião sobre o assunto ou se deixar levar em uma direção ou outra. (BAEHR, p. 194.)

Seja em casos de conflito, em que os interlocutores têm uma opinião formada sobre o assunto, seja em casos como o do juiz, em que não há uma opinião ou base formada sobre o assunto, a mentalidade aberta parece impulsionar o sujeito a considerar atentamente uma posição, argumento ou corpo de evidência diferente do seu. Esse distanciamento (metodológico) da própria posição vem a ocorrer, segundo Baehr (2011, p. 200-201.), por três vias: (1) considerando os méritos intelectuais de duas ou mais posições, das quais atualmente não se compartilha ou não se considerou antes. (2) Comparando duas ou mais posições, argumentos e corpos de evidência concorrentes e avaliando seus pontos fortes e fracos. (3) Abstendo-se de fazer inferências e juízos precipitados ou prematuros sobre posições, argumento ou corpos de evidência.

Dado o que foi considerado até agora, pode-se definir a mentalidade aberta como:

(MA) Uma pessoa de mentalidade aberta é caracteristicamente (a) propensa e capaz (dentro de limites); (b) a transcender o ponto de vista cognitivo padrão; (c) a fim de considerar seriamente os méritos; (d) de um ponto de vista cognitivo distinto. (BAEHR, 2011, p. 202.)

É importante salientar três casos: (1) quando alguém é capaz, mas não tem a disposição para fazê-lo. Se alguém é capaz de transcender o próprio ponto de vista para considerar seriamente os méritos de um ponto de vista cognitivo distinto, mas não está propenso a fazê-lo, então ele não pode possuir a virtude da mentalidade aberta. Afinal, uma virtude é uma disposição para agir em determinado domínio. (2) Quando alguém é constitutivamente incapaz de fazê-lo. Se alguém tem a disposição para transcender o próprio ponto de vista para considerar seriamente os méritos de um ponto de vista cognitivo distinto, mas é constitutivamente incapaz de fazê-lo, então ele não pode possuir a virtude da mentalidade aberta. Afinal, ele é incapaz de pensar “fora da caixa”. (3) Quando alguém é impedido por fatores externos de fazê-lo. Se alguém tem a disposição para, e é constitutivamente capaz de transcender o próprio ponto de vista para considerar seriamente os méritos de um ponto de vista cognitivo distinto, mas é impedido por algum fator externo, então ele pode possuir a virtude da mentalidade aberta. Afinal, alguém pode ser virtuoso para agir em determinado domínio ainda que tal domínio não esteja disponível para ele naquele momento. Imagine, sugere Baehr (2011, p. 203.), que a sua comunidade destruiu todas as informações sobre a maneira oposta de pensar e/ou vai punir severamente qualquer pessoa suspeita de tentar aprender sobre elas. Neste caso, apesar de ser impedida de realizar um ato de virtude, ela ainda pode ser capaz e disposta a fazê-lo.

No entanto, em que circunstâncias seria epistemicamente (em vez de moralmente) virtuoso se envolver no tipo de transcendência cognitiva caracterizada pela mentalidade aberta? Essa questão pressupõe que o exercício da mentalidade aberta nem sempre é epistemicamente virtuoso e que a mentalidade aberta nem sempre é uma virtude epistêmica. Qual é a diferença entre o epistemicamente e o não epistemicamente virtuoso? Conforme assumimos anteriormente, virtudes epistêmicas promoveriam o desempenho epistêmico; e um traço de caráter no domínio epistêmico seria, portanto, uma disposição estável e sensível a razões para agir no domínio epistêmico. O ponto de vista epistêmico é determinado pelo que é epistemicamente desejável: crer em verdades e evitar crer em falsidades. Assim, uma pessoa engajada no exercício da mentalidade aberta sob as circunstâncias C

seria epistemicamente virtuosa somente se o seu engajamento nesta atividade em C maximizasse a meta epistêmica. Consequentemente, se a virtude da mentalidade aberta envolve avaliação racional, será necessário por parte de o agente ajustar suas crenças ou níveis de confiança de acordo com o resultado dessa avaliação.

Portanto, a mentalidade aberta não somente torna possível a realização de um pacto epistêmico em situações de desacordo, assimetria e disparidade, mas também em situações de acordo, simetria e paridade. Além disso, em qualquer caso em que a mentalidade aberta se manifeste - ouvindo os dois lados de uma questão, ou seguindo para onde os argumentos relevantes conduzem, ou ainda abstendo-se de fazer inferências e juízos precipitados -, ela parece ser é um ótimo antídoto para vícios como mentalidade estreita, mentalidade fechada, dogmatismo, preconceito e parcialidade. A virtude da mentalidade aberta seria, então, uma “virtude para o grupo” que precisa ser configurado epistemicamente.

Por outro lado, se considerarmos as “virtudes do grupo”, então para que um grupo tivesse a mentalidade aberta, o grupo deveria ter razões para crer que o seu desempenho em C será conducente à verdade. Ainda que explicássemos satisfatoriamente o que são razões (justificação) de grupo, resta o problema da virtude (capacidade e disposição) de grupo. Se a virtude da mentalidade aberta não é redutível a outras virtudes (Baehr, 2011, p. 206.), então não vejo como, numa perspectiva inflacionária, pode haver mentalidade aberta de grupo enquanto nenhum membro do grupo possui a capacidade e a disposição para tal, ainda que tenha a função para tanto. Não vejo como, também, numa perspectiva inflacionária, pode haver qualquer virtude não redutível de grupo enquanto nenhum membro do grupo possui a capacidade e a disposição para tal, ainda que tenha a função para tanto. Se houver alguma virtude epistêmica redutível a outras virtudes, então pode haver, numa perspectiva inflacionária, virtude de grupo enquanto nenhum membro do grupo possui a capacidade e a disposição para tal. A virtude epistêmica de grupo, numa perspectiva inflacionária, seria alguma composição coordenada das qualidades e disposições dos membros do grupo. Nesse caso, um pacto epistêmico seria uma condição suficiente para configurar tal virtude epistêmica de grupo.

## Virtudes do grupo

A discussão acerca de virtudes epistêmicas coletivas tende a atrair os mesmos problemas e desafios erguidos nos debates sobre crenças coletivas e conhecimento coletivo. Considere que uma virtude epistêmica é considerada como sendo uma qualidade intelectual, definida por um traço de caráter intelectual, e que um grupo é uma entidade coletiva. Essa conjunção leva ao debate entre psicologistas e antipsicologistas. Por um lado, psicologistas defendem que traços de caráter são disposições mentais. Por outro lado, antipsicologistas defendem que grupos não têm uma mente própria. Consequentemente, grupos não podem ter traços de caráter, e não há virtudes epistêmicas coletivas.

Existem pelo menos duas linhas argumentativas: (1) a visão do somatório e (2) a visão do não somatório. A visão do somatório identifica o traço de caráter do grupo com o traço de caráter dos membros do grupo. Atribuir um traço de caráter ao grupo seria apenas uma forma indireta de atribuir o traço de caráter aos membros do grupo. De fato, não há o traço de caráter do grupo, há apenas o traço de caráter dos membros do grupo. Consequentemente, o grupo terá determinado traço de caráter, se todos ou a maioria dos membros do grupo tiverem aquele traço de caráter. De outro modo, não há como explicar o traço de caráter do grupo sem que pelo menos um membro do grupo possua aquele traço de caráter. Por conseguinte, o grupo terá determinado traço de caráter, somente se pelo menos um de seus membros possuir aquele traço de caráter. A visão do somatório advoga em favor da posição da não divergência. Não pode ser o caso em que o grupo possui determinado traço de caráter, mas nenhum de seus membros possui aquele mesmo traço de caráter.

Por outro lado, a visão do não somatório vai advogar em favor da posição da divergência, caso em que será possível que o grupo possua determinado traço de caráter enquanto que nenhum de seus membros possua aquele mesmo traço de caráter. Para a visão do não somatório não é necessário nem suficiente que pelo menos algum membro do grupo possua determinado traço de caráter para que o grupo possua tal traço de caráter. De acordo com a visão do não somatório, atribuir traço de caráter a grupos pode ser legítimo, pois um grupo pode ter um desempenho epistêmico diferente do desempenho epistêmico de seus membros. No que

segue, eu vou advogar em favor da posição do não somatório. Primeiramente, vou argumentar contra a visão do somatório. Posteriormente, vou argumentar em favor da posição do não somatório.

## Traço de caráter local e global

Antes de prosseguir, faz-se necessário fazer uma distinção entre traço de caráter global e traço de caráter local<sup>7</sup>. Primeiramente, gostaria de considerar o traço de caráter global. Há pelo menos duas alternativas para que um agente possua um traço de caráter global: ou (a) o agente pode manifestar aquele traço de caráter em relação à maioria dos subconjuntos de proposições do sistema que ele entretém; ou (b) o agente pode manifestar aquele traço de caráter em relação a maioria dos subconjuntos de proposições de um sistema aberto e finitamente grande, caso fossem entretidos por ele. Como estou pensando na possibilidade de atribuir legitimamente o traço de caráter global tanto a agentes individuais quanto a agentes coletivos, vou assumir a alternativa (a), isto é, que basta ao agente poder manifestar aquele traço de caráter em relação à maioria dos subconjuntos de proposições do sistema que ele entretém para que ele tenha um traço de caráter global. Caso assumíssemos a alternativa (b), alguns tipos de grupos não poderiam ter traços de caráter global. Considere que grupos como comissões de admissão, grupos de peritos, júris, etc., que são grupos designados para uma função específica e que existem apenas enquanto executam o que lhes foi designado, tipicamente entretém um sistema de proposições específico. Caso tomássemos como suposto a alternativa (b), então traços globais não poderiam ser atribuídos legitimamente a esses tipos de grupos.

Gostaria de considerar, agora, o traço de caráter local. Há pelo menos duas alternativas para que um agente tenha um traço de caráter local: ou (c) o agente pode manifestar aquele traço de caráter em relação à maioria das proposições de algum subconjunto do sistema que ele entretém; ou (d) o agente pode manifestar aquele

---

7 Reza Lahroodi explorou essa distinção entre traço local e global em LAHROODI, Reza. *Collective Epistemic Virtue. Social Epistemology*. vol. 21, No. 3, 2007, p. 281–297. Nesta seção e na próxima, vou seguir a estratégia argumentativa de Lahroodi acerca dessa distinção.

traço de caráter em relação a alguma proposição de algum subconjunto do sistema que ele entretém. Não vejo problema aqui em assumir como suposto a alternativa (c), que é a alternativa mais abrangente. Ela poderia ser aplicada tanto a agentes individuais quanto a agentes coletivos.

Considere, agora, que podemos analisar tanto o traço de caráter do grupo quanto de seus membros como sendo global ou local. Considere, primeiramente, que pode haver casos em que o traço de caráter é manifestado sobre um conjunto de proposições diferentes, por exemplo, quando (1) os indivíduos têm um traço de caráter local X, enquanto que o grupo tem um traço de caráter global; ou (2) os indivíduos têm um traço de caráter global, enquanto que o grupo tem um traço de caráter local X; ou (3) os indivíduos têm um traço de caráter local X, enquanto que o grupo tem um traço de caráter local Y. Dadas essas três hipóteses, eu gostaria agora de considera-las mais acuradamente.

## **Contra a visão do somatório**

Considere o caso dos diplomatas I. Suponha que um grupo de diplomatas esteja considerando uma solução de paz para um conflito entre dois grupos étnicos, cujas exigências de ambos os lados do conflito são compostas por uma lista de questões diversas. Considere, no entanto, que os membros individualmente têm a mentalidade aberta apenas em relação à ocupação de território (um traço de caráter local) enquanto que o grupo de diplomatas tem a mentalidade aberta sobre inúmeras questões (um traço de caráter global) envolvendo conflitos étnicos, como p. ex., ocupação territorial, concessão de vistos, ações ofensivas, militarização nas fronteiras, orientação religiosa, direitos civis, etc. Neste caso, enquanto que a maioria dos membros do grupo individualmente com base naquele traço de caráter local rejeita que "há uma solução de paz para o conflito", o grupo com base naquele traço de caráter global aceita que "há uma solução de paz para o conflito".

Embora a atitude do grupo e a da maioria de seus membros tenha divergido em relação a haver uma solução de paz para o conflito, não parece haver divergência entre os traços de caráter dos membros e do grupo. O caso retrata apenas que pode haver algum tipo de restrição por parte dos membros do grupo individualmente em relação ao traço de caráter do grupo. Poder-se-

ia considerar, ainda, que a ocupação do território não foi um assunto determinante para a posição do grupo.

Considere o caso dos diplomatas II. Suponha que um grupo de diplomatas esteja considerando uma solução de paz para um conflito entre dois grupos étnicos, cujas exigências de ambos os lados do conflito são compostas por uma lista de questões diversas. Considere, no entanto, que os membros individualmente têm a mentalidade aberta sobre inúmeras questões (um traço de caráter global) envolvendo conflitos étnicos, como p. ex., ocupação territorial, intolerância étnica, ações ofensivas, militarização nas fronteiras, orientação religiosa, direitos civis, etc. enquanto que o grupo de diplomatas tem a mentalidade aberta apenas em relação à ocupação de território (um traço de caráter local). Suponha que neste caso, a maioria dos membros do grupo individualmente ao considerar e conceder algum grau de plausibilidade à intolerância étnica está disposta a rejeitar que "há uma solução de paz para o conflito". Todavia, o grupo com base naquele traço de caráter local ao considerar e conceder apenas algum grau de plausibilidade à ocupação de território aceita que "há uma solução de paz para o conflito".

Embora, mais uma vez, a atitude do grupo e a da maioria de seus membros tenha divergido em relação a haver uma solução de paz para o conflito, não parece haver divergência entre os traços de caráter dos membros e do grupo. O caso retrata apenas que pode haver algum tipo de restrição sobre os tipos de temas que devem ser considerados por parte do grupo.

Considere o caso dos diplomatas III. Suponha que um grupo de diplomatas esteja considerando uma solução de paz para um conflito entre dois grupos étnicos, cujas exigências de ambos os lados do conflito são compostas por uma lista de questões diversas. Considere, no entanto, que os membros individualmente têm a mentalidade aberta apenas sobre ações ofensivas (um traço de caráter local) enquanto que o grupo de diplomatas tem a mentalidade aberta apenas em relação à intolerância religiosa (um traço de caráter local). Suponha que neste caso, a maioria dos membros do grupo ao considerar e conceder algum grau de plausibilidade às ações ofensivas está disposta a rejeitar que "há uma solução de paz para o conflito". Todavia, o grupo ao considerar e conceder algum grau de plausibilidade à intolerância religiosa ainda chega a aceitar que "há uma solução de paz para o conflito".

Esse caso esboça não somente a possibilidade de

divergência entre atitudes, mas também entre o subconjunto de proposições que o grupo e os indivíduos entretêm. Até agora tenho mostrado como pode haver divergência entre os membros individualmente e o grupo, considerando o mesmo traço de caráter, mas modificando o conjunto de proposições que é considerado e, por conseguinte, a atitude final de ambos em relação à questão. Todavia, ainda não temos um caso em que os membros individualmente e o grupo divergem propriamente acerca do traço de caráter. No caso a seguir, vou explorar a possibilidade de divergência entre traços de caráter.

### Em favor da visão do não somatório

Considere o caso da comissão de condomínio. Suponha a existência de uma comissão de condomínio composta por três condôminos. Na última reunião de condomínio surgiu a seguinte questão: deveria ser proibido que as crianças brincassem na área comum do condomínio? A indagação foi feita por um grupo de idosos, pois o barulho que as crianças fazem incomoda-os quando eles se reúnem para conversar naquele local. A situação relatada na reunião indica que há um conflito de interesses entre gerações. Ocorre que o condômino ( $S^1$ ) tem o traço da mentalidade aberta em relação a ideias populares, o condômino ( $S^2$ ) tem o traço da perseverança intelectual e o condômino ( $S^3$ ) tem o traço da integridade na investigação. Contudo, quando eles estão configurados epistemicamente, surge o traço de caráter da *coragem intelectual* no grupo. Essa virtude surgiria da composição coordenada das qualidades intelectuais e disposições dos membros do grupo. Neste caso, a virtude epistêmica seria do grupo ainda que as disposições individuais estejam na mente dos indivíduos. Desta forma, grupos podem ter um traço de caráter sem que nenhum de seus membros o possua.

A coragem intelectual parece ser um caso de virtude que pode ser configurada em um grupo tendo como base as disposições individuais de seus membros. Todavia, outras virtudes também

---

8 De acordo com James Montmarquet (1987, p. 484.), a virtude da “coragem intelectual” inclui a disposição para conceber e analisar alternativas a ideias populares, a perseverança diante da oposição de outros, e a determinação de ver uma investigação até ao fim.

podem emergir como resposta à configuração epistêmica do grupo. Pode-se pensar inclusive que alguns defeitos intelectuais individuais quando configurados com algumas qualidades intelectuais individuais podem resultar em alguma virtude epistêmica do grupo. Os traços de caráter do grupo podem ser alterados na medida em que traços de caráter individuais são adicionados, eliminados ou substituídos. Ainda que os traços de caráter estejam na mente dos indivíduos, isso não quer dizer que as disposições epistêmicas dependam de determinadas pessoas. O traço de caráter do grupo é o resultado de traços individuais, independente de quem os possua.

## Considerações finais

Vimos que a participação em um grupo configurado por um pacto epistêmico requer o compromisso com certos padrões de racionalidade, que incluem um sistema racional epistêmico com seus padrões e regras, e a meta epistêmica. Um sistema racional epistêmico coletivo a ser estabelecido pode não coincidir com o próprio padrão pessoal. Se os membros não tiverem pelo menos a disposição para considerar seriamente posições diferentes da sua, então pode não ser possível estabelecer conjuntamente algum sistema racional. Assim, um pacto epistêmico pode ser realizado somente se os indivíduos que o realizam tenham a disposição da mentalidade aberta.

Se uma virtude epistêmica não for irreduzível, então ou ela é derivada de uma virtude irreduzível ou ela é uma composição coordenada de outros traços de caráter. Se uma virtude epistêmica for uma composição coordenada de outros traços de caráter (qualidades e/ou defeitos), então há a possibilidade de grupos serem epistemicamente virtuosos. A virtude epistêmica do grupo seria uma composição coordenada das disposições dos membros do grupo, de tal forma que o grupo tenha uma qualidade epistêmica cujo traço de caráter permanece na mente dos seus membros. Seria possível, assim, que um grupo possuísse uma virtude epistêmica que nenhum dos seus membros possui.

## Referências

BAEHR, Jason. The structure of open-mindedness. *Canadian Journal*

- of Philosophy*, 2, 2011, p. 191-213.
- CODE, Lorraine. *Epistemic Responsibility*. Hanover, NH: University Press of New England, 1987.
- COHEN, Jonathan. *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- GOLDMAN, Alvin. Epistemic Folkways and Scientific Epistemology. *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- GRECO, John. Virtues and Vices of Virtue Epistemology. *Canadian Journal of Philosophy* 2, 1993, p. 413-32.
- HOOKEYWAY, Christopher. 'How to be a virtue epistemologist'. In DEPAUL, M. and ZAGZEBSKI, L. (Eds.). *Intellectual Virtue - Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford UP, 2003, p. 183-202.
- HOOKEYWAY, Christopher. Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations. *International Journal of Philosophical Studies* 2, 1994, p. 211-27.
- KVANVIG, Jonathan. *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*. Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1992.
- LAHROODI, Reza. Collective Epistemic Virtue. *Social Epistemology*. vol. 21, No. 3, July–September, 2007, p. 281–297.
- MONTMARQUET, James. Epistemic Virtue. *Mind*, 96, 1987, p. 482-497.
- MONTMARQUET, James. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993.
- MULLER, F. M. 'Conhecimento de Grupo'. In MULLER, F; RODRIGUES, T. (Orgs.). *Epistemologia Social – Dimensão Social do Conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, 118-136. Disponível em <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Pdf/xx.pdf>>. Último acesso em 31/05/2012.
- SOSA, Ernest. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy* 5, 1980, p. 3-25.

ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge UP, 1996

# INCOMENSURABILIDADE EPISTÊMICA E RELATIVISMO

---

Doraci Engel<sup>1</sup>

## Introdução

Um exemplo usual de desacordo sobre normas ou princípios de justificação epistêmica é o confronto de opiniões entre os chamados “criacionistas” e “evolucionistas” em relação à idade da terra. Para criacionistas, como se sabe, a terra tem entre sete e dez mil anos e o melhor método para se chegar a essa conclusão é consultar a Bíblia. Já para evolucionistas, a terra é muito mais antiga – tem em torno 2,5 bilhões de anos - informação que pode ser obtida pela pesquisa histórica e fóssil do planeta. É um tipo de desacordo que se inicia em geral sobre fatos, sobre a verdade de determinada crença ou proposição, que evolui para a disputa sobre quais fatos são melhor suportados ou justificados pela evidência e, por fim, coloca em dúvida que tipo de evidência deve ser admitida na formação de nossas crenças. Trata-se, como afirma Michael Lynch, de um “verdadeiro” desacordo epistêmico: um desacordo sobre quais princípios epistêmicos devemos ou não admitir na nossa vida cognitiva.<sup>2</sup>

O caso paradigmático deste tipo “profundo” de desacordo

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/3268307233275971>

<sup>2</sup> LYNCH, 2010, p. 263.

epistêmico pode envolver a confiabilidade de qualquer método doxástico para a obtenção da verdade (métodos inferenciais, como dedução e indução e não inferenciais, como a percepção sensorial). Trata-se, como veremos, de uma forma de relativismo sobre a variabilidade das normas epistêmicas, que uma vez aceito, impõe severas dificuldades para epistemologia. A ideia de que, ao discordamos, possamos estar igualmente corretos com relação à verdade da proposição disputada, porque não há uma norma ou um princípio epistêmico absoluto para o qual possamos convergir, é uma das mais perturbadoras da história da filosofia.

Para vários autores<sup>3</sup>, esse relativismo remete ao antigo problema pirrônico do critério, segundo o qual sustentar a confiabilidade de uma determinada fonte de justificação e de conhecimento com base nela própria é uma forma de circularidade epistêmica, que traz como consequência inescapável o ceticismo radical. Sempre que tentamos, num contexto dialético, justificar uma norma epistêmica ou critério, somos forçados a apelar a algum outro critério e, ao tentarmos justificar esse outro critério, somos levados a outro e assim sucessivamente. A fim de parar o regresso vicioso de razões, podemos sustentar o critério original com base nele mesmo, procedendo em círculos ou, alternativamente, assumir um critério com bases dogmáticas. Portanto, se o relativismo pirrônico for verdadeiro, a escolha entre uma norma epistêmica e outra nunca será racionalmente justificada podendo ser, no máximo, uma decisão arbitrária, feita com base em comprometimento irracional, escolha subjetiva ou convenção social.

De acordo com Lynch, para que haja um desacordo sobre princípios ou normas epistêmicas é necessário que sejam preenchidas basicamente quatro condições:

1. Compartilhamento: As partes em desacordo devem compartilhar metas epistêmicas comuns (buscar a verdade);
2. Competição: Se a partes sustentam princípios distintos com relação a um determinado domínio, esses princípios (a) apresentam diferentes métodos como sendo mais confiáveis neste domínio; e (b) esses métodos são capazes de produzir crenças incompatíveis com as produzidas por outros métodos sobre esse domínio.
3. Não arbitragem: Não deve haver outro princípio epistêmico, aceito por ambas as partes, que possa superar o desacordo.

---

<sup>3</sup> SANKEY, 2011, 2012 e LYNCH, 2010.

4. Circularidade mútua: Os princípios epistêmicos em questão somente podem ser justificados por meio de argumentos epistemicamente circulares.<sup>4</sup>

Diferentemente do que ocorre tipicamente no debate sobre desacordo racional entre pares epistêmicos, onde as partes, além de possuírem o mesmo nível relevante de *expertise* sobre o assunto, compartilham também a mesma evidência, no desacordo sobre princípios ou normas epistêmicas, o que está em jogo é o que deve contar como evidência e não o que se apresenta objetivamente como evidência. Isto porque dependendo da evidência que cada uma das partes possui das normas em questão a evidência objetiva, ela mesma, não será mais a mesma e poderá, assim, autorizar atitudes doxásticas diferentes. Como explica Alvin Goldman:

A literatura sobre o desacordo de pares tende a perder esse ponto porque presume que a “justificabilidade” ou razoabilidade é conferida por normas de correção “de fato”. Normas corretas, não a evidência do agente sobre as normas corretas, é que estabelecem os padrões para a conduta epistêmica. A questão sobre a evidência da norma simplesmente não é levantada. Estou arguindo que a evidência da norma “está” entre os determinantes da razoabilidade. Onde dois agentes são iguais com respeito à evidência “material”, mas diferem com respeito à “norma da evidência” – embora o sistema de normas corretas permaneça fixo - é legítimo que suas atitudes doxásticas em relação à determinada proposição diverjam.<sup>5</sup>

Para Lynch exatamente porque não compartilhamos a mesma evidência da norma, os princípios epistêmicos estão sujeitos

---

<sup>4</sup> LYNCH, 2010, p. 264

<sup>5</sup> Goldman observa que no desacordo entre pares a noção de evidência é dividida usualmente em três categorias: (a) evidência concernindo diretamente a proposição alvo, (b) evidência que diz respeito à competência epistêmica do agente, e (c) evidência da competência epistêmica do par. Ele nota, entretanto, que há um tipo adicional de proposições que é geralmente ignorado na literatura sobre o assunto. São os corpos de evidência que os agentes possuem das regras ou normas de correção que prescrevem ou permitem suas condutas epistêmicas, que ele chama de “evidência da norma”. Cf. GOLDMAN, 2010, p. 14.

a um tipo de evidência cética que possui o mesmo caráter estrutural. Ao estabelecer que é possível para dois agentes ter crenças opostas racionalmente justificadas na mesma extensão, sem que haja uma base racional comum para que eles possam persuadir um ao outro a revisar sua posição<sup>6</sup>, a tese da incomensurabilidade assume uma forma de relativismo epistêmico. Isto porque diferentemente do relativismo sobre a verdade absoluta de proposições particulares e mesmo de certas proposições universais, a incomensurabilidade em questão diz respeito a existência de verdades absolutas sobre a justificação racional. Ou seja, nenhuma das partes está em condições de justificar integralmente seus princípios sem circularidade.

## **Incomensurabilidade epistêmica, justificação e conhecimento**

É certo que a maioria dos desacordos epistêmicos não são do tipo “profundo” descrito por Lynch. Seja porque há um método posterior mais adequado para se alcançar a verdade aceita por ambas as partes e há, portanto, a possibilidade de arbitragem; ou porque os argumentos usados em defesa dos princípios não são ambos circulares (quando há, por exemplo, um método mais básico capaz de acomodar a disputa); ou simplesmente porque as partes não compartilham a mesma meta epistêmica relevante - um está interessado na verdade e outro no sucesso prático, por exemplo.

É importante ressaltar também que o tipo de relativismo que emerge do desacordo sobre normas e princípios epistêmicos é distinto do problema do ceticismo. Isto porque não se trata de buscar uma resposta não circular para nossas pretensões de conhecimento empírico, mas diz respeito à racionalidade envolvida na resolução de desacordos explícitos sobre nossos princípios ou métodos mais básicos de formar crenças. É por isso que muitos consideram irrelevante ou simplesmente inadequada a resposta que as epistemologias externalistas tendem a oferecer para o problema da incomensurabilidade.

Os princípios de justificação externalistas assumem, em geral, a seguinte forma: para estar justificado em crer uma

---

<sup>6</sup> Essa definição da tese da incomensurabilidade epistêmica é apresentada por Duncan Pritchard em PRITCHARD, 2010.

proposição P com base em outra proposição E deve-se estar justificado em crer E, a despeito de se estar ou não justificado em crer que E torna provável P<sup>7</sup>. Ou seja, a pergunta sobre as razões que levam o agente a crer que E torna P provável sequer é considerada. Portanto, demonstrar que um determinado método ou fonte é, de fato, confiável para produzir o conhecimento que pensamos que temos não responde ao problema justificacional. Trata-se, em última análise, meramente de atestar a confiabilidade de crenças causadas por seus geradores de verdade (fato empíricos), deixando intacta a questão sobre se temos ou não razões para crer que esses fatos geradores de verdade são sua causa.

Voltando a disputa entre criacionistas e evolucionistas, as abordagens externalistas, como o confiabilismo, dirão que, a rigor, não há um conflito epistêmico neste caso. Isto porque, segundo essas teorias, há mais coisas envolvidas para determinar a posição epistêmica de uma crença do que simplesmente a acessibilidade reflexiva do agente, e assim a justificação não é a mesma para os dois agentes. Ou seja, enquanto citar a Bíblia como método confiável de conhecimento pode ser *internalisticamente* válido, não se segue que esse método de formação de crença é, *de fato*, confiável. Porém, o que está em jogo no desacordo sobre a verdade das normas de justificação epistêmica não é confiabilidade de nossas crenças ou a verdade de proposições particulares ou de um conjunto de proposições universais, que possam figurar como conhecimento, mas tão somente a racionalidade do agente em sustentá-las.

No desacordo em questão, o criacionista pode admitir que uma das partes envolvidas no debate sobre a idade da terra está numa situação epistêmica melhor com relação à verdade da proposição disputada, porque seu método de formação de crença é mais confiável, e ainda assim manter que de acordo com seus princípios epistêmicos, é ele que se encontra nesta posição favorável, sendo sua crença *internalisticamente* perfeitamente justificada. De tal modo que mesmo que o evolucionista seja aquele que, de fato, está em melhor situação epistêmica, porque seu método é mais confiável, sua crença *internalisticamente* continuará justificada e verdadeira. E é assim porque a tese da incomensurabilidade epistêmica envolve explicitamente a

---

<sup>7</sup> É como Richard Fumerton formula o princípio de justificação inferencial externalista. (Cf. FUMERTON, 1995)

justificação racional, a justificação que é suportada por razões. O que a tese questiona é a existência de uma base racional comum para dissolver disputas sobre crenças ou proposições, não as eventuais diferenças epistêmicas que podem ser esclarecidas pela investigação empírica da confiabilidade dos processos cognitivos em favor de uma parte ou de outra.

## Antirrealismo kantiano e relativismo

A versão de incomensurabilidade epistêmica, frequentemente atribuída à Ludwig Wittgenstein, diz respeito à uma certa visão de que o *status* de justificação de uma crença depende do sistema de crenças aceito pelo agente, e que nenhum sistema é epistemicamente superior ao outro. É a ideia, explicitada entre outros por Michael Williams, de que “devemos confiar, circularmente, no nosso sistema epistêmico para determinar se qualquer crença é justificada”.<sup>8</sup>

Historicamente, este tipo de relativismo remonta à célebre frase de Protágoras – “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”. Porém a influência mais relevante para o concepção contemporânea de relativismo é o construtivismo kantiano, traduzido genericamente na ideia de que o mundo não nos é dado pronto, com uma ontologia fixa de objetos, propriedades e eventos, como supõe o realismo platônico, mas é uma construção espontânea da mente. É certo que a filosofia de Kant não é relativista, pois, na sua visão, a mente humana pressupõe um conjunto fixo de categorias, como causa e substância, que são absolutas e independentes da nossa sensibilidade. No entanto, o pressuposto de que todos os conceitos empíricos devem ter sua base última num conjunto de categorias e conceitos introduzido na nossa experiência através do esforço da mente tem sido frequentemente apontada como a principal motivação para a concepção empirista de que nosso aparato conceitual pode ser determinado não por uma arquitetura fixa transcendental, como define Kant, mas pela linguagem e/ou pela cultura.

Para autores, como Michael Krausz, a tese relativista de que a individuação da experiência de objetos particulares depende dos

---

<sup>8</sup> WILLIAMS, 2007, p. 93

recursos construtivos da mente, sem os quais nenhuma experiência é possível, estabelece, em última análise, que os recursos necessários e universais da mente humana, formulados por Kant, não são suficientes para individuar objetos particulares, bem como para adjudicar entre distintos quadros de referência. Ele nota que enquanto a adjudicação kantiana pode proceder somente depois que suas possibilidades transcendentais sejam concedidas, tais possibilidades sozinhas não são suficientes para a adjudicação. “Mesmo que Kant esteja certo que a estrutura do mundo como nós a experimentamos é importada para a experiência por nossos recursos perceptivos e cognitivos, ainda assim não teríamos os recursos necessários para adjudicar entre quadros de referência particulares. Tudo o que os recursos de Kant proveriam são as condições necessárias para experimentarmos o mundo como um todo. Ou seja, que as categorias kantianas possam ser necessárias e universais para a possibilidade de experimentar objetos como os objetos venham a ser, não implica que essas categorias determinam as características que os individualizam ou as condições que nos permitem adjudicar entre objetos admissíveis ou inadmissíveis para o conhecimento”<sup>9</sup>, afirma ele. Em outras palavras: o relativista poderia aceitar as necessidades e universalidades transcendentais kantianas e, ainda assim, manter o relativismo sobre a possibilidade de bases absolutas para adjudicar entre distintos quadros conceituais ou quadros individuais de referência ou entre objetos particulares.

## **Relativismo epistêmico e auto refutação**

Desde Platão, o argumento mais difundido contra o relativismo epistêmico são as acusações de incoerência lógica e de auto refutação. São objeções que se direcionam a um tipo de relativismo global, que se aplica ao relativismo epistêmico, segundo as quais ao impedir a possibilidade de se determinar a verdade, a justificação ou mérito epistêmico de qualquer afirmação ou tese contenciosa, o relativista inclui o julgamento de si mesmo. Ou seja, para defender o relativismo num contexto dialético, o relativista precisa assumir aquilo que sua própria tese impede, o que o torna logicamente incoerente.

Uma versão recente desse tipo de objeção é formulada por

---

<sup>9</sup> KRAUSZ, 2011, p. 74

Paul Boghossian, em *Fear of Knowledge* (2006). A tese relativista de que julgamentos epistêmicos particulares, entendidos como atribuições de relações justificacionais, não devem ser feitos com base em fatos absolutos sobre tais relações, mas sobre o que é implicado pelo sistema epistêmico que adotamos ou aceitamos é taxada, conclusivamente, de incoerente por Boghossian. Isto porque não podemos fazer qualquer julgamento com base no sistema de crença que adotamos, enquanto rejeitamos o primeiro tipo de julgamento baseados na alegação de que não há fatos epistêmicos absolutos. “Dado que o que sustenta os sistemas epistêmicos são apenas proposições muito gerais sobre o quê absolutamente justifica o quê, não faz sentido insistir que não devemos fazer julgamentos *particulares* absolutos sobre o quê justifica o quê, enquanto nos permitimos aceitar julgamentos *gerais* absolutos sobre o quê justifica o quê”<sup>10</sup>. Ou seja, se aceitar um sistema epistêmico é simplesmente crer que ele é verdadeiro, negar que possam haver fatos absolutos sobre julgamentos epistêmicos em geral, como afirma o relativista, leva a uma contradição insuperável: devo crer simultaneamente que o sistema é verdadeiro e que o sistema não é verdadeiro, uma incoerência que auto refuta o seu proponente.<sup>11</sup>

## Wittgenstein: relativismo semântico e realismo epistêmico

Apesar da contundência dialética dos argumentos de incoerência e auto refutação – não há na literatura qualquer

---

<sup>10</sup> BOGHOSSIAN, 2006, p. 87

<sup>11</sup> No seu ataque ao construtivismo pós-moderno ilustrado especialmente pela filosofia de Richard Rorty, Boghossian apresenta ainda um segundo argumento contra o relativismo epistêmico. Ele sustenta que não podemos tratar um sistema epistêmico como um conjunto de imperativos, pois imperativos não podem capturar proposições sobre justificação. Segundo ele, justificação assume sempre uma forma de permissão, não de prescrição. Gideon Rosen contesta este argumento. Para uma análise detalhada da crítica de Boghossian ao relativismo ver o volume 4 da revista *Episteme*, de 2007, dedicada aos capítulos 5 a 7 de *Fear of Knowledge*, especialmente os artigos *The Case Against Epistemic Relativism: Reflections on Chapter 6 of Fear of Knowledge*, de Rosen, *In Defense of Epistemic Relativism*, de Ram Neta e as respostas de Boghossian a ambos.

proposta de relativismo global que responda satisfatoriamente a essa objeção - o relativismo epistêmico continua despertando interesse. E boa parte desse interesse é frequentemente atribuído à diferentes postulações antirrealistas, extraídas dos escritos pós-*Tractatus* de Wittgenstein, por autores como Michael Dummett e John McDowell.<sup>12</sup> O relativismo wittgensteiniano é localizado basicamente em duas de suas principais reflexões: a noção de *jogos-de-linguagem* (*Sprachspiele*), apresentada nas *Investigações Filosóficas*, como invenção da mente humana, sem qualquer relação com um mundo independente; e o conceito de proposições “dobradiça” (*hinges; Angeln*), apresentado na compilação de notas, intitulada *Da Certeza* que, para muitos, licenciaria uma forma de incomensurabilidade epistêmica e, portanto, de relativismo.

Numa tentativa de rever a ideia de que a epistemologia wittgensteiniana estaria irremediavelmente comprometida com alguma forma de idealismo, um idealismo subjetivo (na forma do antirrealismo sobre a verdade, sugerido por Dummett) ou um idealismo kantiano (como propõe McDowell), Patrícia Hanna e Bernard Harrison reconhecem que Wittgenstein é, de fato, relativista na sua descrição dos “jogos-de-linguagem” considerando que o significado semântico é determinado pelo uso, ou seja, por mera estipulação ou convenção humana. O que não quer dizer, segundo eles, que ele seja também relativista no âmbito epistêmico ou ontológico, isto é, que negue a existência de verdades absolutas sobre justificação racional ou sobre fatos absolutos da realidade, respectivamente.

Para Hanna e Harrison, os escritos tardios de Wittgenstein são realistas no que diz respeito a sua epistemologia. E, neste sentido, estão muito mais próximos do naturalismo científico de Willard O. Quine e John Dewey, segundo o qual “conhecimento, mente e significado são partes do mesmo mundo e devem ser estudados com o mesmo espírito empírico que anima da ciência”<sup>13</sup>, do que de qualquer proposta antirrealista ou construtivista, como sugerem muitos dos seus comentadores.

---

<sup>12</sup> Para uma revisão crítica mais detalhada das diferentes propostas anti realistas desses autores ver HANNA and HARRISON, 2011.

<sup>13</sup> Citação de QUINE, W. V. O.1969. *Ontological Relativity and Other Essays* . New York : Columbia University Press, p. 26, em HANNA and HARRISON, 2011, p.183.

Assim, embora reconheçam o “convencionalismo” para usar a expressão de Dummett ou o relativismo wittgensteiniano sobre significado semântico implicado na noção de “jogos-de-linguagem”, como construções da mente humana, Hanna e Harrison observam que as funções epistêmicas que Wittgenstein atribui aos “jogos-de-linguagem” são, em última análise, realistas. É certo que não se trata de um realismo do tipo platônico relacionado com conteúdo conceitual ou proposicional do conhecimento, mas de um realismo no sentido negativo, como consequência da estratégia wittgensteiniana de dissociar a noção de significado ou conteúdo semântico da noção de uso. Assim, enquanto os esquemas conceituais são sempre relativos ao caráter ou propósitos de um sistema de práticas, ou seja, são construtos linguísticos internos aos jogos-de-linguagem, sua função é necessariamente absoluta e realística, pois possuir um conceito é, antes de mais nada, possuir a capacidade de reconhecê-lo.

Hanna e Harrison observam que em várias passagens de sua obra tardia, Wittgenstein se refere ao termo “critério”, num sentido que permite concluir, segundo eles, que “X é um critério para Y em situações do tipo S se o significado ou definição de Y (ou, nas palavras de Wittgenstein, ‘o papel gramatical’ para o uso de Y) justifica a afirmação de que a pessoa possa reconhecidamente ver, detectar ou determinar a aplicabilidade de Y com base em X em situações normais do tipo S<sup>14</sup>. É a partir dessa noção de critério, segundo eles, que a teoria semântica wittgensteiniana encontra a epistemologia.

Analisando os diferentes exemplos de conhecimento por ostensão nos escritos wittgensteinianos, Hanna e Harrison explicam que, de acordo com esses exemplos, para chegarmos ao significado de um nome, basta que pronunciemos o mundo na presença do objeto nominado através de algum gesto. Eles notam, por exemplo, que ao repudiar um dos seus aforismos do *Tractatus* (“Um nome significa um objeto. O objeto é o seu significado”), Wittgenstein oferece o seguinte argumento sobre a definição ostensiva do número dois: “O que é chamado de ‘dois’ ao apontarmos para duas nozes pode ser interpretado de maneira variada. A pessoa para a qual damos a definição não sabe o que queremos dizer com ‘dois’;

---

<sup>14</sup> Cf. HANNA and HARRISON, 2011, citando Chihara and Fodor, 1965, p. 286.

ela vai supor que ‘dois’ é o nome dado a este grupo de nozes”. A solução de Wittgenstein, prosseguem eles, é informar ao aprendiz que “dois” é o nome de um número, o que não é alguma coisa sobre matemática ou sobre qualquer objeto que possa ser considerado um aspecto da “realidade”, mas é alguma coisa sobre o funcionamento da linguagem:

Talvez você diga: “dois somente pode ser definido ostensivamente deste modo: este número é chamado dois, porque a palavra ‘número’ aqui mostra o lugar na linguagem, na gramática, que nós atribuímos à palavra”. Mas isso significa que a palavra “número” deve ser explicada antes que a definição ostensiva possa ser entendida. A palavra “número” na definição, de fato, mostra este lugar; mostra o posto no qual nós estacionamos o mundo.<sup>15</sup>

Para Hanna e Harrison, o problema que Wittgenstein apresenta com as observações acima não é como se determinam os significados, no sentido dos referentes dos termos, mas antes como se determina o conteúdo assertórico e epistêmico (no sentido de determinar a verdade ou falsidade) de proposições ostensivas. No entanto, explicam, a ideia de que a palavra “número” necessita ser previamente entendida antes que uma definição ostensiva possa ter lugar parece levar a um argumento circular, já que pressupõe algum entendimento prévio da linguagem e, assim, algum entendimento prévio do lugar ocupado pelas palavras. Hanna e Harrison observam que o modo wittgensteiniano de evitar essa circularidade consiste em separar a determinação do significado semântico da dimensão epistemológica da justificação, dividindo em duas noções o que na tradição cartesiana do conhecimento proposicional parecia inseparável: a noção de significado, ligado a categoria do conhecimento e a noção de aplicação, que diz respeito tipicamente a justificação.

Em geral pensamos que a compreensão do significado ou do conteúdo de uma sentença S resulta de (a) estarmos familiarizados ou em contato direto com instâncias de conjuntos de circunstâncias sob as quais S resulta verdadeira, ou (b) do

---

<sup>15</sup> Wittgenstein, L., 1958, *Philosophical Investigations*, §29, citado em HANNA and HARRISON, 2011.

conhecimento de alguma regra semântica prévia para formular tais conjuntos de circunstâncias. Hanna e Harrison notam, entretanto, que ter a compreensão do significado de uma sentença não significa que não possamos falhar em aplicá-la corretamente e, assim falhar em discriminar corretamente entre circunstâncias nas quais S é verdadeira e circunstâncias nas quais S é falsa. Segundo eles, essa é a principal lição epistemológica contida nas *Investigações*: para discriminar sobre a verdade ou falsidade de uma sentença precisamos antes acessar o seu conteúdo assertórico, entendendo o lugar que as diferentes expressões ocupam no jogo morfológico da linguagem. “Entender o significado de um termo N é a questão de entender como se engajar inteligentemente com outros numa prática P, e assim entender que tipo de papel linguístico expressões como N tem em P”, resumem. O que quer dizer que a tarefa de compreender o significado não se restringe à tarefa de acessar a verdade ou falsidade de proposições, como sustenta o projeto tradicional da epistemologia, mas envolve primariamente nossa habilidade de acessar o conteúdo de afirmações verdadeiras. O estabelecimento do significado de uma sentença deve ser anterior e independente do estabelecimento da verdade ou falsidade de qualquer afirmação contida nela.

A ideia de que temos um acesso robustamente realístico à verdade sobre a justificação epistêmica é melhor entendida pela noção de proposições “dobradiça”, explicitada em diferentes notas reunidas na obra final de Wittgenstein, *Da Certeza*. Para Duncan Pritchard, embora possam ser interpretados como licenciando a incomensurabilidade epistêmica, os próprios escritos de Wittgenstein sobre esse tópico se encarregam de oferecer a solução para o problema a ele atribuído. Referindo-se a “uma certa concepção da estrutura das razões”, presente em *Da Certeza*, Pritchard observa que a principal chave para a epistemologia wittgensteiniana é o que ele entende como base racional ou epistêmica indubitável:

Se um homem cego me perguntasse: “Você tem duas mãos?”, eu não poderia me certificar olhando para elas. Se tivesse que ter qualquer dúvida sobre isso, eu não sei por que eu deveria confiar nos meus olhos? Por que eu não deveria testar meus olhos olhando para descobrir se eu vejo minhas duas mãos? O que deve ser testado pelo

quê?<sup>16</sup>

De acordo com Pritchard o que a reflexão acima revela é que não há nada mais certo (em circunstâncias normais) do que o fato de que pessoa tem duas mãos, de tal modo que ela não pode basear sua dúvida nesta proposição, já que tal base (por exemplo, que a pessoa não consegue ver suas mãos) será, no mínimo, tão suscetível à dúvida quanto a proposição que está sendo posta em dúvida. Ou seja, para que algo possa ser o fundamento para uma dúvida, deve ser mais certo do que aquilo que está sendo posto em dúvida. Pois, do contrário, se teria necessariamente uma base epistêmica melhor para rejeitar o fundamento para a dúvida do que para rejeitar a crença que é alvo da dúvida. Essa é uma característica central das chamadas proposições “dobradiça”, nas quais, como vimos acima, há uma imunidade lógica à dúvida, que assegura, por consequência, sua certeza.

Pritchard nota, porém, que há uma segunda chave para epistemologia wittgensteniana pós-*Tractatus*, que eventualmente pode autorizar a tese da incomensurabilidade epistêmica. É a ideia de que o que se aplica aos argumentos céticos que nos pedem para mostrar como nossas crenças são racionalmente embasadas independentemente de qualquer contexto particular, se aplica com a mesma força às refutações céticas em favor de certas certezas do senso comum. Ele nota que, para Wittgenstein, ambas são igualmente incoerentes, pois assim como bases para dúvida precisam ser mais certas do que as proposições postas em dúvida, assim também bases para crenças precisam ser mais certas do que as proposições alvo do que se crê. Como afirma a nota 250 de *Da Certeza*:

Eu ter duas mãos é, em circunstâncias normais, tão certo quanto qualquer coisa que se poderia produzir em evidência para isso. É por isso que não estou na posição de tomar a visão de minhas mãos como evidência para isso.<sup>17</sup>

Em outras palavras, a passagem acima afirma que se a crença de que a pessoa tem duas mãos tivesse que ser

---

<sup>16</sup> Citação de Pritchard da nota 125 de *Da Certeza*.

<sup>17</sup> Citação de Pritchard da nota 250 de *Da Certeza*.

racionalmente suportada pela crença do que ela está presentemente vendo, então quando ela não visse suas mãos ao olhar para elas, isso seria razão para duvidar que ela tem duas mãos, ao invés de simplesmente duvidar que ela estivesse vendo direito. O que quer dizer que aquilo sobre o qual nós estamos mais certos, nossa base epistemológica, não é racionalmente suportada em absoluto, mas é a “dobradiça” em relação a qual nós avaliamos racionalmente (e testamos) outras proposições. Portanto, assim como são logicamente imunes à dúvida racional, as proposições “dobradiça” também são imunes ao suporte racional.

Por fim, Pritchard aponta ainda uma terceira chave para a epistemologia wittgensteiniana – a ideia de que todo sistema de crença requer necessariamente a existência de proposições imunes à dúvida ou suporte racionais – que também pode eventualmente autorizar a tese da incomensurabilidade epistêmica e, assim, alguma forma de relativismo. Trata-se da possibilidade de podermos ter diferentes proposições “dobradiça” para diferentes sistemas de crenças. Embora reconheça que Wittgenstein admita em algum trechos de sua obra tardia a possibilidade de desacordos racionais com base em diferentes proposições “dobradiça” (ou princípios fundamentais), Pritchard entende que esse desacordo não é epistêmico, pois falta-lhe um componente adicional crucial, que é que a conexão semântica necessária entre significado, verdade e imunidade - a necessidade de uma base epistêmica comum - sem a qual sequer pode haver desacordo.

Assim, mesmo que existam diferentes proposições “dobradiça” imunes à dúvida e ao suporte racionais operando em diferentes jogos-de-linguagem, a incomensurabilidade exige uma premissa adicional: que os agentes em disputa estejam comprometidos com um conjunto radicalmente diferente de proposições “dobradiça”, o que não é possível. Como mostramos no início deste artigo, com Lynch, para que haja um desacordo epistêmico profundo motivado por incomensurabilidade epistêmica é necessário que as partes compartilhem os mesmos valores epistêmicos, pois, afinal, é trivial que não se possa persuadir racionalmente alguém cujas convicções nas proposições alvo são imunes a qualquer consideração racional. Para Pritchard, o que a noção de proposições “dobradiça” revela é tão somente que temos determinados comprometimentos práticos fundamentais que não respondem à razões, não que nossas crenças são, de algum modo, irracionais ou que sua verdade é incomensurável ou relativa.

O fato de que não podemos dar razões em favor da evidência que as proposições “dobradiça” nos fornecem, porque qualquer coisa que possamos citar é menos certa do que essas proposições, não significa que elas não possam ser conhecidas ou que sejam, de algum modo, irracionais. Em resumo: antes de endossar o relativismo epistêmico, a noção wittgensteiniana de proposições “dobradiça” parece revelar que há alguns fatos absolutos sobre justificação epistêmica que não podem ser explicados em termos proposicionais, pelo menos, não em termos descritivos ou como afirmação de fatos que possui condições de verdade<sup>18</sup>. São fatos que excluem a possibilidade de uma avaliação epistêmica completa do que entendemos como base epistêmica, mas que nem por isso nos colocam fundamentalmente em erro nas nossas crenças sobre o mundo, como pensam os céticos e os seus refutadores tradicionais.

## Referências

- BOGHOSSIAN, P. 2006. *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford University Press.
- FUMERTON, R. 1995, *Metaepistemology and Skepticism*, Boston and London: Rowman & Littlefield Publishers.
- GOLDMAN, A. 2010. [“Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement”](#). In: R. Feldman and T. Warfield,

---

<sup>18</sup> Escrevendo sobre o tópico “Wittgenstein sobre Ceticismo”, para o recente *The Oxford Handbook to Wittgenstein*, Pritchard desenvolve a tese de que as proposições “dobradiça”, embora não estejam sujeitas à avaliação epistêmica, podem ser conhecidas, sem qualquer tensão, com o princípio de fechamento dedutivo para conhecimento, que simplificarmente recebe, em geral, a seguinte formulação: se  $S$  sabe que  $p$ , e  $S$  sabe que  $p$  implica  $q$ , então  $S$  sabe que  $q$ . Ele nota que há proposições não “dobradiça” que conhecemos e que sabemos que implicam proposições “dobradiça”, como é o caso, por exemplo, da proposição que Wittgenstein apresenta como sendo “dobradiça”, que a terra existe há muito tempo e não passou a existir recentemente. Para uma análise detalhada dos diferentes tipos de não epistemicismo envolvidos na noção wittgensteiniana de proposições “dobradiça” ver PRITCHARD, 2011, “Wittgenstein on Scepticism” in *The Oxford Handbook to Wittgenstein*, O. Kuusela and M. McGinn, (Eds.) Oxford University Press.

- eds., *Disagreement*, Oxford University Press.
- HANNA, P and HARRISON, B. 2011. "The Limits of Relativism in the Late Wittgenstein". In: *A Companion to Relativism*, S. D. Hales, Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 179-187.
- KRAUSZ, M. 2011. "Varieties of Relativism and the Reach of Reasons". In: *A Companion to Relativism*, S. D. Hales, ed, Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 70-86.
- LYNCH, M. 2010. "Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability". In: *Social Epistemology*, A. Haddock, A. Millar and D. Pritchard, eds., Oxford University Press. pp. 262-277.
- PRITCHARD, D. 2011. "Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability, and Wittgensteinian Epistemology". In: *A Companion to Relativism*, S. D. Hales, ed, Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 266-285.
- PRITCHARD, D. 2011. "Wittgenstein on Scepticism". n *The Oxford Handbook to Wittgenstein*, O. Kuusela and M. McGinn, eds., Oxford University Press.
- SANKEY, H. 2012. *Scepticism, relativism and the argument from the criterion*. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 43, pp. 182–190.
- WILLIAMS, M. 2007. *Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism*. In: *Episteme* vol. 4, pp. 93-114.

# CONTEXTUALISMO RACIONAL E O CARÁTER SOCIAL DA JUSTIFICAÇÃO

---

Tiegue Vieira Rodrigues<sup>1</sup>

O *Contextualismo Racional* é uma teoria sobre justificação que pretende fornecer uma explicação mais adequada para o clássico problema do regresso epistêmico. A principal motivação para oferecermos esta nova alternativa é a falta de uma resposta plenamente convincente e satisfatória. Teorias fundacionalistas, coerentistas e infinitistas apresentam problemas fundamentais cuja resolução parece estar longe de uma resposta adequada. Acreditamos que nossa teoria possa responder mais adequadamente ao problema do regresso epistêmico sem comprometer-se com as mesmas dificuldades. Além disso, argumentaremos, ainda que secundariamente, em favor da tese de que a justificação possui um componente social.

Procederemos da seguinte maneira. Primeiramente faremos uma breve reflexão sobre o problema do regresso epistêmico e suas implicações. Em seguida, iremos apresentar de modo sucinto algumas das tentativas tradicionais de resolução desse problema, expondo suas maiores dificuldades. Por fim, apresentaremos a nossa proposta alternativa que pretende responder ao problema de forma mais adequada, ao mesmo tempo em que corrobora com a alegação segundo a qual a justificação é, ao menos em parte, de natureza social.

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/4547029422865527>

## O Problema do Regresso Epistêmico

Na busca pelas condições que regem o processo de justificação (ou racionalidade) um problema central que se apresenta – talvez um dos maiores problemas em epistemologia – é o conhecido problema do Regresso Epistêmico.<sup>2</sup> Normalmente alegamos que uma crença é racional (justificada epistemicamente) para um determinado sujeito quando ele crê com base em boas razões, razões que suportam adequadamente crenças a ela relacionadas, conferindo-lhes a justificação necessária. A formatação que essa cadeia de razões deveria ter oportuniza a formulação do argumento do regresso. Corroboramos com a afirmação, feita por Laurence Bonjour, de que a discussão acerca do regresso epistêmico seja “talvez a mais crucial de toda a teoria do conhecimento”.<sup>3</sup> Acreditamos essencialmente que a grande maioria, se não todas, as teorias sobre justificação epistêmica foram motivadas de alguma maneira por este problema.<sup>4</sup>

A elaboração deste problema remonta a antiguidade, enquanto alguns atribuem a Aristóteles outros atribuem a Sexto Empírico. De qualquer modo, este problema foi reafirmado por Agripa, ficando conhecido também como Trilema de Agripa. Embora este problema seja um dos mais antigos problemas epistemológicos, sua resolução ainda é motivo de grande debate. Uma resposta apropriada para o problema do regresso, como o entendemos, deveria ser capaz de explicar (i) quando e de que forma é apropriado interromper (ou parar) o regresso e (ii) qual seria o grau adequado de justificação para o conhecimento.

---

<sup>2</sup> Acreditamos que esse rótulo na verdade não é adequado, pois não captura a essência do problema. Esse rótulo pode ser compreendido como motivação para uma tese específica (Fundacionalista) contra outra tese (Infinitista) no que se refere ao problema da estrutura das justificações.

<sup>3</sup>BONJOUR, L. *The structure of empirical knowledge*. Cambridge: Harvard University Press. 1985. p.18.

<sup>4</sup>Robert Audi aponta para a importância do problema do regresso epistêmico “na motivação de ambos fundacionalismo e coerentismo”. AUDI, R. *The structure of justification*. New York: Cambridge, 1993. p.10.

O argumento do regresso ressalta que aquilo que faz com que uma crença seja justificada, ao menos nos casos típicos que podem ser enquadrados dentro de uma análise tradicional do conhecimento, são outras crenças e estas, por sua vez, também necessitariam de justificação. Assim, tal argumento pode ser entendido da seguinte maneira: Imagine que um sujeito, S, crê que P, uma proposição empírica qualquer. Para manter sua crença, de que P, S precisaria oferecer uma boa razão, digamos R, em favor de P. No entanto, R, para contar como uma boa razão para P, também precisaria, ela mesma, de uma razão, digamos R<sub>2</sub>, e, assim, sucessivamente *ad infinitum*.

Uma importante observação, pela qual o argumento tem seu início, é de que a justificação, ou seja, aquilo que torna uma crença justificada nada mais é, em casos normais, do que outras crenças, ou, dito de outro modo, simplesmente razões. Focando o pensamento de maneira mais aguda nessa observação é que o problema começa a aparecer. Ao percebermos o fato de que a justificação para uma crença são razões (ou outras crenças) e que estas razões, elas mesmas, não possuem justificação é possível perceber que as crenças que dependem destas razões para estarem justificadas se encontram numa posição semelhante àquelas crenças que não possuem justificação alguma, a saber, não estarem justificadas.

Algumas distinções terminológicas se fazem necessárias para que se compreenda melhor o que recém foi colocado. Ao longo da tradição, dito num sentido lógico, dois são os tipos possíveis para crenças justificadas, a saber, crenças justificadas inferencialmente e crenças justificadas não inferencialmente (ou imediatamente justificadas, ou básicas). Crenças justificadas inferencialmente são aquelas crenças cuja justificação dependerá de outras crenças. Contrariamente, crenças justificadas não inferencialmente não dependem de outras crenças para obterem seu status de justificadas. Crenças inferenciais também são frequentemente pensadas analogamente como formando uma cadeia ou corrente de razões, isto é, uma estrutura sequencial de crenças em que cada uma das crenças é justificada pela sua predecessora. Um exemplo poderia ser representado da seguinte maneira (onde C representa a minha crença que necessita de justificação, R representam as (crenças) razões em favor de C e a flecha representa a relação de suporte

inferencial entre as razões):  $C \leftarrow R_1 \leftarrow R_2 \leftarrow R_3 \leftarrow R_4 \leftarrow R_5 \leftarrow R_6 \leftarrow R_7 \leftarrow R_N$ .

Tradicionalmente, existem três formas estruturais principais nas quais estas cadeias de razões poderiam ser consideradas. A primeira forma seria uma sequencia infinita de razões em que para cada passo haveria uma razão anterior. Porém, poderíamos nos perguntar sobre a possibilidade de haver uma cadeia infinita de crenças justificadas. A segunda cadeia consistiria em uma sequencia circular, assim, caso as razões pudessem ser rastreadas apropriadamente, eventualmente poderíamos encontrar a própria crença que deu início a cadeia. Mas, como poderia uma crença ser justificada se sua justificação depende dela mesma (*petitio principii*)? A terceira seria uma cadeia de razões que realmente possuiria um início e este se daria mediante crenças básicas. No entanto, poderíamos questionar a possibilidade de uma crença ser justificada sem o suporte de outras crenças. Uma quarta forma que ainda poderia ser descrita versa sobre uma cadeia de razões em que a crença inicial seria uma crença injustificada. Contudo, também seria problemático e não faria nenhum sentido pensar em crenças justificadas se as crenças que lhes dão suporte são elas mesmas injustificadas. Vejamos, a seguir, as principais respostas encontradas na literatura sobre o problema do regresso e quais os problemas e objeções por elas enfrentados.

## Fundacionalismo, Coerentismo e Infinitismo

A justificação ou o processo de oferecer razões é normamente entendido como sendo inferencial. O fundacionalismo, com o intuito de oferecer uma resposta para o problema do regresso, afirma a existência de uma classe especial de proposições, a saber, proposições básicas ou fundamentais. Essas proposições básicas são capazes de justificar outras proposições inferencialmente, mas elas mesmas, não precisam ser justificadas inferencialmente, ou melhor, sua justificação não advém de nenhuma outra crença – sua justificação é, portanto, autônoma, não inferencial. Um ponto importante a ser considerado é que, *de algum modo*, a justificação se origina em proposições básicas e é transmitida inferencialmente para outras proposições que não são básicas.

Como grande parte dos epistemólogos tenderia a afirmar, crenças justificadas são mais prováveis de serem verdadeiras devido ao fato de serem justificadas. Assim, no vocabulário epistêmico, costuma-se dizer que a justificação é um fator conducente à verdade, embora na maioria dos casos (se não em todos) não seja garantidora de verdade. Esta ideia de herdar justificação e, conseqüentemente, a probabilidade da verdade – mediante processos inferenciais válidos – é, ao menos em princípio, compreensível, uma vez que é através desses processos que acreditamos ser possível a ampliação do nosso corpo de conhecimento. Torna-se fácil, portanto, compreender que, na perspectiva fundacionalista, inferências válidas sejam capazes de transmitir completa ou parcialmente a justificação de uma proposição básica para uma proposição não básica\ ao longo de uma cadeia ou estrutura de razões.

Um dos maiores problemas enfrentados pelos fundacionalistas é explicar como as crenças básicas são justificadas. Para os fundacionalistas temos alguma forma de acesso especial às crenças sobre nossos estados mentais como, por exemplo, nossa experiência consciente de dor, frio, etc. O problema é o conteúdo de tais estados mentais, pois não são proposicionais. A questão é, portanto, explicar como conteúdos não proposicionais justificariam conteúdos proposicionais, ou seja, qual a relação estabelecida entre estes dois conteúdos. Além disso, permanece a dificuldade enfrentada por Descartes de explicar como a partir de fatos respectivos exclusivos apenas à mente do sujeito, podemos chegar às crenças verdadeiras sobre fatos do mundo.

Assim como o Fundacionalismo, o Coerentismo também possui diferentes abordagens, dentre as relevantes se encontram o Coerentismo de Transferência e o Coerentismo Emergente.<sup>5</sup> O Coerentismo Transferencial talvez seja a mais ingênua forma de coerentismo. Segundo esta visão a justificação proposicional é uma propriedade de uma proposição, P, que pode ser transferida ou transmitida para outra proposição, Q, que pode ser transferida para outra, R, e assim por diante. Contudo, ao invés da cadeia de razão ser linear ela é circular e, assim, eventualmente, o suporte para P será P, o que caracteriza uma forma de petição de princípio

---

<sup>5</sup> Ver SOSA, E. The Raft and The Pyramid. In: *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 3–25. (1980) e BONJOUR (1985).

(question begging). Esta visão parece ser de alguma maneira uma variação do Fundacionalismo sobre justificação proposicional, pois, de algum modo, a justificação é originada e transmitida ao longo da cadeia circular.<sup>6</sup>

Para o Coerentismo Transferencial, a justificação doxástica de uma dada crença é determinada pelo modo como as crenças são organizadas, mais precisamente, se elas são organizadas circularmente. Esta visão claramente se mostra implausível e talvez por isso nunca tenha sido efetivamente defendida. Pois se eu estou considerando quando tenho boas razões para crer que P e ofereço um conjunto de razões no qual P é uma dessas razões, acredito que qualquer um tenderia a considerar que seria uma atitude imprópria, epistemicamente falando.

A visão Coerentista Emergente apresenta uma ruptura com o Fundacionalismo, pois a justificação proposicional não é pensada como uma propriedade anexada a uma proposição e que pode ser transmitida de uma para outra. Pelo contrário, a justificação proposicional caracteriza-se como uma propriedade que emerge num certo sistema de crenças pela estrutura ou arranjo exibido por tal sistema (um sistema ou estrutura coerente), fornecendo justificação para todas as proposições que fazem parte deste conjunto.<sup>7</sup> Desta forma, para o coerentista, os sistemas coerentes, ou conjuntos de crenças, são os portadores elementares de justificação, as proposições individuais são justificadas somente em virtude de serem membros do conjunto. A resposta coerentista ao problema do regresso constitui-se, portanto, na medida em que a justificação das proposições é obtida por pertencerem a um sistema coerente. Assim, não se coloca mais o problema do regresso, pois não é necessário pensar numa cadeia estrutural tendo início com uma

---

<sup>6</sup> De acordo com Klein podemos encontrar uma analogia interessante. Imaginemos um círculo de jogadores de basquete que ficam passando a bola um para o outro. Passar a bola um para o outro, ou transmitir a justificação, é fácil de ser compreendido, no entanto ainda continua sendo um mistério como a bola, ou o status justificatório, foi parar ali em primeiro lugar. Ver KLEIN, P. Human Knowledge and the Infinite Progress of Reasoning. IN: *Philosophical Studies* 134, 1 – 17. 2007.

<sup>7</sup> Esta forma de Coerentismo é conhecida também como Coerentismo Holístico. Ver BONJOUR (1985).

crença básica, como faz o fundacionalista, a estrutura das razões ou sistema de crenças é arranjada conforme sua coerência.

Uma objeção que poderia ser levantada contra o coerentismo diz respeito a sua alegação de que o grau de coerência aumenta com o número de conexões inferenciais entre diferentes partes do sistema. Isso implica que, caso um sistema se torne maior, a probabilidade de que haverá mais crenças inferencialmente conectadas é aumentada simplesmente porque mais conexões podem ser feitas. Assim, seria de se esperar uma correlação positiva entre o tamanho do sistema e o número de conexões inferências entre as crenças do sistema. Contudo, isso não parece ser totalmente correto, pois inferências, especialmente processos indutivos, tendem a diminuir o grau de coerência. Além disso, também não é obvio como apenas a coerência pode servir de base ou guia para a verdade, ou seja, não é obvio o seu caráter de condução à verdade.

A teoria Infnitista também se apresenta como uma ruptura radical de qualquer forma de Fundacionalismo. Para esta visão, a justificação proposicional se origina quando o conjunto, ou melhor, a cadeia de razões é infinita e nenhuma se repete. Assim, de acordo com o Infnitismo, justificação proposicional não é uma propriedade de uma proposição que pode ser transferida para outra. A justificação proposicional de uma proposição, P, é entendida como emergindo de uma cadeia ou estrutura infinita e não repetitivo de proposições, tendo seu início com P, ou seja, a proposição que se pretende justificar – e cada proposição que se segue fornece uma base epistêmica adequada para a anterior. Embora possamos notar certa semelhança com o Coerentismo emergente – pelo fato de que ambos afirmam que uma proposição é justificada em virtude de ser membro de um conjunto de proposições de um tipo determinado – o Infnitismo, diferentemente, mantém a noção de prioridade epistêmica. Consequentemente, embora ele se aproxime do Fundacionalismo através da noção de prioridade epistêmica ele se afasta do mesmo na medida em que ele não exige que essa prioridade epistêmica seja uma relação fixa entre proposições, a saber, entre uma crença não inferencial e as demais inferenciais.

Uma questão interessante sobre o infinitismo é que ele parece entender justificação proposicional e doxástica de um modo especial. Para o infinitismo a justificação doxástica, bem como a resposta ao problema do regresso, deve ser entendida enquanto

uma questão prática: a crença de S de que P será justificada doxasticamente somente se S engajou-se em um processo de fornecer razões *suficientes* ao longo de uma infinita cadeia de razões. Desse modo, S estaria *completamente* justificado doxasticamente se todas as razões contidas na cadeia fossem oferecidas. Mas isso parece ser impossível de ocorrer, visto que esse processo pode levar algum tempo, assim nenhuma crença poderia ser completamente justificada doxasticamente.<sup>8</sup> De acordo com Klein, nada está ultimamente determinado, contudo, na medida em que S se engaja num processo de oferecer razões para sua crença ele estará mais bem justificado. A intuição que suporta esta ideia é que S está mais bem justificado não por estar mais próximo do fim da cadeia, mas porque ele ofereceu mais razões em favor de sua crença. Dado que a justificação pode ser dada em graus, quanto mais justificação S possuir mais bem justificado S estará – melhor será sua posição epistêmica.

Poderíamos, neste momento, fazer a seguinte pergunta: quão adiante, fornecendo razões, nós precisamos ir? Aqui Klein parece forçado a apelar para uma intuição essencialmente contextualista. Ele oferece a seguinte resposta para essa pergunta: quão adiante, fornecendo razões, nós precisamos ir é uma questão determinada por fatores pragmáticos presentes no contexto epistêmico, i.e., quais as crenças que estão sendo questionadas e quais as crenças podem ser tomadas como razões são determinadas por fatores pragmáticos determinados contextualmente.<sup>9</sup> Podemos entender, portanto, que a parada, ou resposta ao problema do regresso, dada pelo infinitista se dá através da sua concepção de estrutura das razões – que deve ser infinita e não repetitiva – e de sua noção pragmática, contextualista, que explica porque paramos, ou pelo menos porque foi adequado parar.

Alguns problemas importantes aparecem para defensores do infinitismo. Primeiro, não é claro como a justificação se origina na estrutura das razões, conforme a definição dada pelo infinitista. Somente o fato de pertencer a uma estrutura infinita não parece ser suficiente para justificar as proposições que fazem parte desta

---

<sup>8</sup> Mesmo que uma proposição possa ser completamente justificada, caso haja uma cadeia apropriada de razões.

<sup>9</sup> Ver KLEIN (2007).

estrutura. Além disso, a resposta oferecida para a parada do regresso está baseada em questões pragmáticas, determinadas contextualmente, que precisam ser mais bem explicada, pois tais questões parecem não ter relevância epistêmica, assim, seria impróprio fazer tal manobra.

A discussão sobre estas teorias é vasta e muita coisa ainda precisaria ser mais bem explicada, mas, infelizmente, por motivos óbvios, não podemos fazer isso aqui. No entanto, acreditamos que aquilo que apresentamos seja suficiente para entendermos as principais características dessas teorias bem como suas principais deficiências. Podemos identificar que nenhuma delas oferece explicações plenamente satisfatórias ou pelo menos, a dificuldade em lidar e responder a certas objeções parece diminuir significativamente a plausibilidade das mesmas. Assim sendo, temos uma forte motivação para oferecer uma teoria que forneça uma explicação mais adequada para o problema do regresso. Na próxima seção apresentaremos de modo detalhado em que consiste a nossa teoria, a saber, o contextualismo racional.

## **O Contextualismo Racional**

Diferentemente das demais teses sobre as estruturas das razões, o contextualismo racional não requer nenhuma estrutura específica para a cadeia de justificação proposicional – circular, infinita, fundacional – pois o caráter justificatório é externo, i.e., advém do contexto e não das crenças que compõe a estrutura ou cadeia de razões. A única exigência é que não exista petição de princípio. Tanto a justificação proposicional quanto a justificação doxástica serão relativas a um contexto determinado, a saber, o contexto no qual o agente doxástico está inserido. Remover o agente do seu contexto pode acarretar na perda total do status de justificação e, por conseguinte, de conhecimento exibido pelas proposições cridas por ele. Acreditamos que o contextualismo racional é capaz de oferecer uma resposta mais adequada para o problema do regresso epistêmico e, além disso, ele parece oferecer uma explicação adequada para a força ou grau de justificação requerido para o conhecimento. Considere o seguinte caso.

### *Nutrição*

A: Imagine que Sara e suas amigas nutricionistas estão conversando sobre alimentação e dieta. Em um dado momento Sara asseve P: 'Gorduras saturadas provocam infarto'. A crença de Sara é baseada em R, o testemunho de um renomado nutricionista que fora televisionada num talk-show local. Quando questionada sobre a veracidade de P, Sara oferece R.

B: Imagine que Sara se encontra na defesa de sua dissertação de mestrado. Em um dado momento de seu texto Sara asseve que P: 'Gorduras saturadas provocam infarto'. A crença de Sara é, igualmente, baseada em R, o testemunho de um renomado nutricionista que fora televisionada num talk-show local, e R é também sugerida como razão no texto. Um dos professores da banca a questiona: 'Sara, sua razão para asseverar que P é muito fraca. Você possui mais razões para sustentar tal crença?'.

Esse caso parece revelar um aspecto comum de nossa prática epistêmica, mais precisamente, no que diz respeito às nossas justificações. Não é controverso entre os epistemólogos o fato de que a justificação, diferentemente do conhecimento, pode ser dada em graus, ou seja, é possível que um sujeito tenha mais ou menos justificação ou que esteja mais bem posicionado em relação à verdade de uma determinada proposição. Em *nutrição*, na situação A, Sara parece estar justificada em crer que P, pois oferece boa razão para sua crença. Estaríamos, ainda, dispostos a atribuir conhecimento a Sara, com relação à P, dado que ordinariamente utilizamos este tipo de razão (ou evidência) como razão para a grande maioria de nossas crenças, além disso, alegamos ter conhecimento sobre tais coisas com base neste tipo de razão. No entanto, na situação B, alguma coisa diferente parece estar acontecendo. Embora Sara também pareça estar crendo em P com base em R, isso não parece mais estar sendo suficiente para que lhe seja atribuída justificação e, por conseguinte, conhecimento.

Como podemos perceber não há nada, supostamente, diferente entre a situação epistêmica de Sara em A e em B, ou seja, ela parece se encontrar na mesma posição epistêmica. Mas se ela se encontra na mesma posição epistêmica nas duas situações, então ela deveria estar justificada e saber nas duas situações ou em nenhuma,

mas não é isso que as intuições iniciais sobre o caso parecem apontar. Ao contrário, as intuições apontam para o fato de que alguma coisa mudou da situação A para a situação B e foi essa mudança que fez com que as alegações e atribuições de conhecimento em cada situação divergissem. A ideia é que o que de fato mudou de uma situação para a outra foi o padrão de justificação aplicado em cada situação. A situação A parece apontar ou exibir um padrão de justificação mais ordinário, menos exigente, que parece ser satisfeito por Sara. No entanto, em B, o padrão de justificação parece ser consideravelmente mais elevado do que em A, e essa maior exigência do padrão de justificação faz com que se torne mais difícil satisfazê-lo. Em B, dado o alto padrão de exigência para justificação, Sara falha em satisfazê-lo e, portanto falha em estar justificada e, conseqüentemente, em saber tal proposição.

São inúmeros os casos que poderíamos citar para mostrar a mudança nos padrões de justificação utilizados em diferentes situações, ainda que mantenhamos fixo um mesmo sujeito S e uma mesma proposição P. Mas se isto é realmente verdadeiro, então existe algo que deve ser levado em consideração para que seja possível determinar quando um sujeito possui ou não justificação e conhecimento, a saber, o contexto de justificação no qual o sujeito está inserido.

Quando, na situação B, o professor questiona a razão R, exibida por Sara, para crer que P, ele quer dizer que se esta é a única razão que ela possui, então ela não satisfaz o contexto no qual ela está inserida e, portanto, não está justificada e nem possui conhecimento de que P. O contexto é que fornece o status para as crenças mantidas pelo sujeito. Caso Sara fosse capaz de fornecer mais razões em favor de P, até o ponto de satisfazer o padrão de exigência imposto pelo contexto, então, na medida em que isso acontecesse, o contexto renderia justificação para suas crenças. No caso A, o padrão de justificação imposto por tal contexto é menos exigente e, assim, facilmente satisfeito por Sara; com isso, suas crenças adquirem o status de justificadas ou de conhecimento, o contexto é responsável por conceder tal status.

Como sugerido, é o contexto que concede às crenças do sujeito o status de justificadas ou de conhecimento. Nesse sentido, o contexto é responsável por estabelecer uma adequada parada ao regresso das razões. Tal parada se estabelece no momento em que o sujeito satisfaz os padrões de justificação que estão sendo exigidos

por um determinado contexto. Quando Sara para de oferecer razões para P isso não implica que ela não possua mais razões, apenas indica que o padrão contextual foi satisfeito e o fato de ela possuir ou não mais justificação é irrelevante, pois ao satisfazer o padrão requerido pelo contexto suas crenças adquiriram o status de justificadas, concedido através do contexto. Um problema poderia ser levantado aqui. Mesmo que o padrão de justificação requerido num contexto fosse satisfeito, a última razão oferecida parece ser infundada, ou melhor, injustificada. O fato de que nenhuma razão a mais foi requerida, num dado contexto, não sugere que ela seja injustificada (pois ela não é, seu status de 'justificada' foi concedida pelo contexto), apenas estabelece em que momento foi adequado ou apropriado interromper o regresso e isso, por sua vez, só foi possível contextualmente. Isso não significa que mais razões não poderiam ter sido requeridas e oferecidas, sempre é possível pensar em um contexto no qual os padrões de justificação são mais rigorosos e, nesses contextos, mais razões poderiam ser requeridas e deveriam ser oferecidas.

Mas não existe um grau mínimo ou máximo de razões que deveriam ser apresentadas para que fosse concedido o status de justificação ou de conhecimento. Cada contexto apresenta um padrão de justificação diferente e que deve ser satisfeito. Não há um único padrão que possa ser considerado como o 'padrão'. A tese do contextualismo racional concebe que o status de justificação surge no sistema de crenças de um determinado agente doxástico não de modo transferencial – como sugere o fundacionalismo, a partir de uma crença básica que é justificada, porém, não em função de outra proposição. O status justificatório surge no sistema de crenças de um determinado agente doxástico se ele corresponde ou satisfaz aos padrões de justificação determinados pelo contexto no qual ele está inserido, isto é, se o sistema de crenças do agente satisfaz ou corresponde ao padrão contextual, então ele automaticamente recebe o status de 'justificado'. O fator que nos permite fazer tal parada no processo de dar razões é, portanto, determinado contextualmente – o contexto determinará quando é, ou não, apropriado que se interrompa o regresso.

Além de oferecer uma parada adequada para o problema do regresso das razões a tese do contextualismo racional também oferece uma explicação adequada para a força ou grau de justificação requerido para o conhecimento. Frequentemente, ao

analisarmos alguns casos epistêmicos nós nos questionamos se as justificações oferecidas ou exibidas por um determinado indivíduo é suficientemente forte ou exibe um grau adequado para que o status de conhecimento possa ser atribuído. O grande problema é estabelecer de modo preciso qual deve ser a força epistêmica ou grau de justificação adequado para o conhecimento. A tese mais comum, em epistemologia, sugere que a força epistêmica e/ou o grau de justificação deve ser o mais alto possível. Mas isso parece entrar em conflito com a nossa intuição de que conhecemos grande parte das coisas que, ordinariamente, alegamos conhecer, uma vez que os padrões que utilizamos ordinariamente são mais baixos, como aqueles exibidos na situação A, no exemplo da *nutrição*.

A tese contextualista aqui apresentada parece oferecer uma resposta adequada a esta questão, a saber, o grau de justificação ou a força da posição epistêmica exibida pelo sujeito a fim de que, a ele, possa ser atribuído conhecimento é estabelecida pelo contexto no qual ele está inserido. Num contexto ordinário o grau de justificação a ser exibido é mais baixo, pois o padrão de justificação a ser satisfeito pelo sujeito, nesse contexto, é mais baixo. Não há sentido em requerer mais razão ou justificação do que aquilo que é exigido num determinado contexto, pois, uma vez que o padrão do contexto foi satisfeito, o status justificatório já foi concedido às crenças do sujeito e, assim, as razões excedentes que poderiam ser oferecidas não irão acrescentar nada ao status já exibido pelo sujeito. No entanto, dizer isso não significa afirmar que as razões excedentes são inúteis ou irrelevantes, pois sempre seria possível pensar num aumento do padrão de justificação em um determinado contexto e, neste caso, tais razões poderiam ser requeridas no intuito de satisfazer esse novo padrão. Portanto, o contexto de justificação também determina o grau de justificação ou a força da posição epistêmica que o sujeito deve se encontrar para que possa ser atribuído com conhecimento. Pensar que o grau de justificação pode ser aumentado só parece fazer algum sentido se pensarmos que os padrões de justificação são, de fato, variáveis de acordo com os contextos, do contrário, uma vez que o limite requerido para justificação ou conhecimento fosse satisfeito, nem se colocaria a possibilidade de mais razões serem oferecidas; pois qual seria o sentido de aumentar o meu grau de justificação ou a força da minha posição epistêmica se já alcancei o limiar exigido?

Embora nossa tese do contextualismo racional pareça ser muito plausível, algumas críticas poderiam ser levantadas. Imagine um sujeito,  $S_a$ , que pertence a um grupo social ou comunidade epistêmica em que os padrões para justificação e, por sua vez, para o conhecimento são muito rigorosos. Neste contexto de justificação, não é atribuído conhecimento a  $S_a$  sobre uma determinada proposição  $P$ , pois  $S_a$  não satisfaz os padrões exigidos no seu contexto. No entanto,  $S_a$  poderia se dirigir a outro contexto no qual os padrões para o conhecimento são menos rigorosos. Neste novo contexto seria atribuído conhecimento a  $S_a$ , com relação a  $P$ , pois dado que os padrões são mais relaxados  $S_a$  conseguiria satisfazê-los (assumindo que as razões de  $S_a$  para crer que  $P$  se mantivessem as mesmas). O que a crítica contida neste exemplo afirma é o fato de que esta tese contextualista permitiria uma ambiguidade para o ‘conhecimento’, ou seja, cada contexto (devido aos diferentes padrões de justificação que os governam) operaria com um conceito de conhecimento diferente, implicando ainda que se o nosso poder de raciocínio aumentasse ou diminuísse, o nosso conceito de ‘conhecimento’ mudaria.

Como resposta a esta crítica sugiro que nos mantenhamos focados no conceito de justificação. Como já foi mencionado anteriormente é amplamente aceito na literatura epistemológica que justificação é dada em graus, assim, é possível que uma dada crença, digamos  $P$ , possua mais justificação do que outra crença, digamos  $Q$ . E isso não implica que  $Q$  não possa contar como um caso de conhecimento apenas por não gozar da mesma quantia de justificação que  $P$ . Dado que justificação é uma condição necessária para o conhecimento e tanto  $P$  quanto  $Q$  são justificadas, no caso de satisfazerem as demais condições para o conhecimento, ambas podem ser casos de conhecimento. O que parece ser revelado por esta reflexão é que “possuir justificação”, ou “ter boas razões”, é tomado como algo que na verdade significa estar “idealmente justificado”, que por sua vez, é extremamente ambíguo – já que não se tem um valor exato a que ela se refira. No entanto, é somente através do contexto, como o concebemos aqui, que podemos eliminar tal ambiguidade, pois é ele que nos fornece os padrões que precisam ser satisfeitos para que se esteja justificado. Assim, a justificação emerge ou é atribuída para um conjunto de crenças, para uma cadeia de razões – ou ainda para uma única crença – quando o contexto, assim, determinar.

No caso anterior, mesmo que o  $S_a$  se mova para um contexto menos rigoroso ele não poderia ser considerado como possuindo conhecimento de P. Não por que ele não satisfaz os padrões do contexto mais baixo, mas porque ele ainda terá presente (internamente) às objeções propostas em seu contexto original, o que o impede de realmente conhecer P, a menos que lhe tivesse sido apagado da memória. No caso inverso, se  $S_a$  tivesse saído de um contexto mais relaxado – no qual ele satisfazia os padrões impostos por tal contexto e, portanto, tinha conhecimento – para um contexto mais rigoroso, no qual  $S_a$  não consegue satisfazer os padrões, a resposta seria claramente que ele não possui conhecimento justamente por não satisfazer os padrões impostos por este novo contexto.

Outra crítica que poderia ser feita contra o contextualismo racional é que ele não apresenta nenhuma alternativa com relação ao modo como a cadeia de razões deveria ser estruturada. Para entender melhor o contextualismo precisamos inverter a forma de como pensamos a estrutura das razões. Para o fundacionalista a estrutura é construída de trás para frente, ou seja, da crença básica (que representa o fim da cadeia e do regresso, mas também o início da transferência de justificação) para a crença que agora preciso justificar (que representa o início da cadeia, mas o fim da transferência de justificação). Assim como o infinitista, o contextualista inverte essa estrutura. A estrutura é pensada da frente pra trás, ou seja, a partir da crença que agora preciso justificar (que representa o início da cadeia). Mas o que é realmente importante perceber é que ao inverter essa estrutura não podemos mais usar a metáfora da construção do saber como um edifício sendo construído da base ao topo. Para o contextualista, não importa se chegamos ao fim, pois a justificação é emergente, ou seja, o contexto faz com que a justificação seja originada em uma determinada cadeia de razões configurada de uma maneira específica, não importando se essa cadeia é finita ou não, a única exigência é que não haja *question begging*.

Acredito que a análise fundacionalista sobre as crenças básicas – que originam a justificação e dá início a transmissão de justificação de forma inferencial – possa causar algumas confusões com a ideia de que justificação admite graus. Como pode a justificação ser pensada dessa maneira se, para essa análise fundacionalista, a justificação apenas é transmitida ao longo da cadeia de razões? Não

faria muito sentido dizer que ao longo do processo de transmissão da justificação, desde a crença básica, mais justificação poderia ser adicionada. O contextualismo, ao justificar, uma vez que faz o caminho inverso, pode honrar está intuição, pois quanto mais longa a cadeia de razões, maior será o grau de justificação alcançado e maior será o número de padrões contextuais que conseguirá satisfazer. Assim, poderemos encontrar cadeias de crenças com maior grau de justificação do que outras, mas somente o contexto pode determinar o grau necessário para o conhecimento.

A tese sobre justificação defendida aqui é uma tese que se caracteriza essencialmente por possuir uma natureza social, na medida em que consideramos que os padrões de justificação determinados contextualmente não podem ser dissociados das práticas sociais e das normas de justificação de uma determinada cultura, grupo ou comunidade de pessoas. Assim, informações socialmente compartilhadas, crenças, teorias sustentadas por outros, práticas sociais, irão desempenhar um papel importante na justificação, pois, em parte, irá determinar o tipo de exigência ou objeções que poderiam ser levantadas e que fazem com que o padrão de justificação de um contexto aumente ou diminua.

Considere que em uma comunidade X, grande parte da justificação exibida pelos indivíduos para suas crenças advém do testemunho dos antigos, cuja autoridade é respeitada. Nossa comunidade, entretanto, não concede a mesma autoridade ao testemunho dos antigos, na verdade, não concede quase nenhuma autoridade. Nossas práticas epistêmicas diferem. Mas do fato de que a justificação possui um caráter essencialmente social não se segue que tais práticas e normas não possam ser questionadas e nem que a justificação seja subjetiva. Pelo contrário, as normas e as práticas permanecem sendo epistêmicas, ou seja, a condução à verdade e a tentativa de se evitar o erro continuam sendo os objetivos primordiais. Assim, no caso da comunidade X que se fia demasiadamente no testemunho e na autoridade dos mais velhos, essa autoridade poderia ser questionada caso fosse suspeitado que essa prática estivesse produzindo mais crenças falsas do que verdadeiras.

O contextualismo racional, ainda que de maneira indireta, parece contribuir para a alegação segundo a qual a justificação

possui, ao menos em parte, uma natureza social.<sup>10</sup> De acordo com a principal tradição da epistemologia, os fatores ou requisitos para ter uma crença justificada são individuais ao invés de sociais. São as próprias experiências perceptuais e crenças prévias de um sujeito que se constituem enquanto fatores que fazem de alguém justificado ou injustificado em crer proposições como ‘Um gato está presente’, ou ‘o candidato X vai ganhar a próxima eleição’. Tais experiências e crenças são eventos na mente do sujeito e são, portanto, classificados enquanto fatores individuais e não sociais. Quanto a este ponto não temos o que discordar. No entanto, ainda que tais fatores sejam pertencentes ao sujeito – suas crenças e experiências perceptuais – existe uma dimensão social da justificação que não pode ser simplesmente abandonada, pois é este fator que determina ou confere, segundo nossa proposta, o status justificatório das mesmas.

Claramente a justificação parece ter um componente social. Num primeiro momento, quando pensamos no modo como procedemos para angariar ou adquirir novas evidências, ainda que muitas se devam apenas a um processo solitário do sujeito outras tantas dependem da interação social como, por exemplo, crenças formadas a partir do testemunho de outras pessoas. Apesar deste âmbito social da evidência, epistemólogos tradicionais não estão dispostos a tomar esta dimensão como propriamente social, pois, como já mencionado, os fatores que determinam o status justificatório são as experiências perceptuais e crenças prévias de um sujeito. Assim, ainda que o testemunho seja um fenômeno social o que está em jogo é a crença formada pelo sujeito a partir do testemunho e, portanto, considerada enquanto um item pertencente ao sujeito, um item individual.

De acordo com o contextualismo racional, ainda que o sujeito possua fatores individuais que sejam relevantes – como suas experiências perceptuais e crenças prévias – o status justificatório será dependente de fatores que são externos ao sujeito. Tais fatores

---

<sup>10</sup>COHEN, S. Knowledge, Contexts, and Social Standards. IN: *Synthese*, V73, n 1, 3-26, 1986. ANNIS, D. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. IN: *American Philosophical Quarterly* 15, 213-219. 1978. GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999. Estes são exemplos de autores que de alguma forma defendem ou apontam para o caráter ou dimensão social da justificação.

são, por natureza, sociais, pois dizem respeito aos níveis ou padrões de entendimento e racionalidade, às práticas epistêmicas e sociais exibidas por uma determinada comunidade ou grupo epistêmico do qual o sujeito faz parte. E são estas características exibidas pelo grupo ou comunidade da qual o sujeito faz parte que determinam o status justificatório das crenças exibidas pelo sujeito, na medida em que ele satisfaz ou não tais padrões. Desse modo, não basta apenas os fatores individuais exibidos pelo sujeito, pois estes fatores não possuem caráter justificatório em isolamento, mas apenas quando consideradas e indexadas a um contexto determinado. E é por estarem relacionadas a um determinado contexto que recebem seu status justificatório, seja ele positivo ou negativo.

## **Considerações Finais**

Como vimos, as teses que tradicionalmente tentam resolver o problema do regresso – fundacionalismo, coerentismo e infinitismo – apresentam sérios problemas que demandam explicações mais satisfatórias. A tese do contextualismo racional apresentada por nós não parece sofrer com os mesmos problemas, devido ao fato do contexto ser responsável por fornecer o status justificatório das crenças possuídas pelo sujeito. Além disso, a tese aqui defendida parece responder adequadamente quando é apropriado interrompermos o regresso – que se dá por fatores determinados contextualmente como, por exemplo, a satisfação das exigências contextuais – bem como qual o grau de justificação requerido para o conhecimento. Ambas as questões são, como sugerido, resolvidas através do contexto no qual o agente epistêmico está inserido que é responsável por determinar o grau de justificação que o agente epistêmico deve satisfazer e ao mesmo tempo fornecer as condições apropriadas para que o regresso seja interrompido. É possível que mais precise ser esclarecido e argumentado sobre a tese aqui oferecida, mas isso será objeto de discussão em outra oportunidade.

# CONTEXTUALISMO E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO FÁCIL

---

Tito Alencar Flores<sup>1</sup>

O problema do conhecimento fácil foi originalmente apresentado como uma crítica a certas formas de externismo<sup>2</sup>. A objeção ao externismo era baseada na idéia de que teorias como o confiabilismo permitiriam o que Jonathan Vogel chamava “extrapolação”, uma estratégia que, segundo ele, seria inaceitável.

A extrapolação consiste na utilização de uma certa fonte de conhecimento para justificar a confiabilidade dessa mesma fonte. Em outras palavras, a extrapolação serviria para transformar uma crença que resulta de um determinado processo de formação de crenças na prova da confiabilidade desse mesmo processo. O aspecto fortemente contra-intuitivo da extrapolação é ilustrado numa celebre passagem de Thomas Reid: “se a honestidade de um homem é colocada em questão, seria ridículo decidir, com base na sua própria palavra, se ele é honesto ou não”<sup>3</sup>.

A característica que permite a extrapolação parece, de fato, residir no coração do confiabilismo. De acordo com qualquer forma de confiabilismo, uma pessoa S pode saber que p, utilizando algum

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/8778003253403666>

<sup>2</sup> Essa parece ter sido intenção de Fumerton, Richard “Metaepistemology and Skepticism” Rowman and Littlefield Publishers, 1995, e posteriormente de Jonathan Vogel “Reliabilism Leveled”, *Journal of Philosophy*, 2000.

<sup>3</sup> Reid, Thomas “Essays on the intellectual powers of man”, The Penn State University Press, 2002.

processo confiável M sem ter que saber, ou estar justificado ao crer, que o método M é confiável. Embora o problema tenha sido originalmente apresentado levando em consideração o termo “conhecimento”, ele possui as mesmas implicações sobre “justificação”.

Michael Bergman foi o responsável por indicar que esse problema surgiria não apenas para teorias externistas, como o confiabilismo, mas também para teorias internistas<sup>4</sup>. Para Bergman, o problema decorre de uma suposição que muitas teorias internistas prontamente aceitariam: é possível que S saiba que p sem que S saiba que a fonte do seu conhecimento de que p é adequada<sup>5</sup>.

O que foi sugerido por Bergman foi detalhado por Stewart Cohen<sup>6</sup>. Cohen apresenta a forma padrão como passou a ser entendido o problema do conhecimento fácil (PCF).

Segundo Cohen, o PCF ameaça qualquer teoria que adote o que ele chama de *estrutura de conhecimento básico*. Para ele, a estrutura de conhecimento básico permite que “a fonte de uma crença possa fornecer conhecimento antes de que se saiba que tal fonte é confiável, e então sustentar que o conhecimento da confiabilidade é fundado em conhecimento básico”<sup>7</sup>. Ele então afirma que, em princípio, essa estrutura podem ser adotada por qualquer tipo de teoria, seja internista ou externista.

---

<sup>4</sup> Bergman, Michael, “Externalism and Skepticism”, *The Philosophical Review*, 2000.

<sup>5</sup> Esse é um ponto muito interessante: ele faz com que a distinção entre externismo e internismo seja muito menos importante do que é normalmente entendido. Mais do que isso, o problema do conhecimento fácil parece permitir inclusive uma reformulação da própria distinção entre externismo e internismo, que poderia passar a ser entendida como a diferença entre teorias que permitem e teorias que não permitem conhecimento fácil. Ou seja, a diferença entre Internismo e externismo poderia ser definida como aquela entre teorias que aceitam que se possa saber que p baseado em alguma evidência ou método de formação de crenças sem saber que tal evidência ou método são adequados e teorias que negam tal possibilidade.

<sup>6</sup> , Cohen, Stewart, “Basic Knowledge and the problem of Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2002.

<sup>7</sup> Id. *ibid.*, p. 310-11.

As teoria que adotam uma estrutura de conhecimento básico, negam o que podemos chamar de *tese do conhecimento da confiabilidade* (TCC).

TCC: uma fonte de conhecimento C pode fornecer conhecimento para S só se S sabe que a fonte C é confiável<sup>8</sup>.

Assim, ao renunciar o TCC, a teoria assume uma estrutura de conhecimento básico e permite a aquisição de conhecimento básico – o que, por sua vez, gera o problema do conhecimento fácil.

O termo “conhecimento básico” tem, aqui, a seguinte definição: conhecimento adquirido através da utilização de um processo doxástico, ou de uma evidência, sem que a pessoa que utiliza o processo ou evidência saiba, ou esteja justificado ao crer, que o processo é confiável ou a evidência suficiente.

Assim, S tem conhecimento básico de que p só se S sabe que p antes de saber que a razão ou fonte do conhecimento de que p é confiável. Em outras palavras, se aceitamos a seguinte situação: S sabe que p e S obtém tal conhecimento através da fonte x sem saber que x é uma fonte confiável da verdade de p, estamos afirmando que S tem conhecimento básico de p. Teorias que adotam a estrutura de conhecimento básico simplesmente admitem que podemos possuir conhecimento básico e que não há nada de errado em situações como a anterior.

Se afirmamos, por exemplo, que Pedrinho sabe que p (e.g. sua mãe está em casa) porque ele vê que ela está em casa, e supomos que Pedrinho não sabe se sua visão é ou não confiável, afirmamos que Pedrinho tem conhecimento básico de que p. Se afirmamos que Joãozinho sabe que p (e.g. que a mãe de Pedrinho está em casa) através do testemunho de Pedrinho, sem saber se o testemunho de Pedrinho é ou não confiável, afirmamos que Joãozinho tem conhecimento básico de que p.

É interessante notar que se a rejeição da TCC é hipoteticamente problemática, sua aceitação também o é. A TCC pode ser entendida como a suposição pirrônica que origina o problema do critério. Em outras palavras, se a rejeição da TCC produz o problema de permitir certos itens de conhecimento que aparentemente não possuímos, a aceitação da TCC parece eliminar itens de conhecimento que muitos epistemólogos gostariam de determinar que nós, sim, possuímos.

---

<sup>8</sup> Id. *ibid.*, p. 309.

Segundo Cohen, existem dois modos de gerar o problema do conhecimento fácil: através da extrapolação e através da utilização do princípio do fechamento epistêmico (PFE). A extrapolação parece, claramente, uma estratégia para saber que se sabe, uma vez que permitiria saber que nossas fontes de conhecimento são confiáveis. Já o PFE não permite a aquisição de conhecimento de segunda ordem. Essa diferença nem sempre é devidamente ressaltada. Embora pareça correto afirmar que há dois modos de produzir conhecimento fácil, um deles (a extrapolação) produz *meta-conhecimento* fácil, e o outro (PFE) não. Assim, a diferença entre o PFE e a extrapolação é que o PFE não motiva a aquisição de conhecimento fácil de segunda ordem<sup>9</sup>.

## Conhecimento fácil e PFE

O princípio do fechamento epistêmico será definido assim: Se S sabe que p e S deduz q de p sem perder sua justificação para p, então S sabe que q<sup>10</sup>.

O modo como Cohen apresenta o PCF que surge através do uso do PFE é o seguinte:

“Considere o caso onde meu filho quer uma mesa vermelha para seu quarto, mas está preocupado com fato de que a mesa que parece vermelha pode ser branca com luzes vermelhas incidindo sobre ela. Eu trato de tranquilizá-lo através do seguinte argumento: (1) a mesa parece vermelha, (2) a mesa é vermelha, (3) se a mesa é vermelha, então ela não é branca mas iluminada por luzes vermelhas, portanto (4) a mesa não é branca mas iluminada por luzes vermelhas. Para teorias que adotam uma estrutura de conhecimento básico, eu posso saber (2) com base em (1). Uma vez que conheço (3) a priori, eu posso saber (4) com base em (2) e (3). Parece-me que (1) é uma resposta inadequada a meu filho. O problema para teorias que adotam uma estrutura de conhecimento básico é que a partir do PFE, a teoria deve aceitar meu raciocínio como impecável”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Flores, Tito “Epistemic Levels, the Problem of Easy Knowledge and skepticism”, *Veritas* 54, 2009.

<sup>10</sup> Hawthorn, John “Knowledge and Lotteries”, Oxford University Press, 2004.

<sup>11</sup> Cohen, 2002, p. 316.

O problema, então, é o seguinte: se eu sei que a mesa é vermelha (com base na minha experiência visual) então, através do princípio do fechamento, eu posso saber que não é o caso que a mesa é branca mas iluminada por luzes vermelhas. O que parece impossível aceitar – seria demasiado fácil – é que eu possa saber que a mesa não é branca mas iluminada por luzes vermelhas com base exclusivamente na aparência vermelha da mesa. Porém, se a teoria permite que se obtenha conhecimento básico de que a mesa é vermelha, então nada impede que, através do PFE, se conclua que a mesa não é branca e iluminada por luzes vermelhas. Como a fonte do conhecimento básico é a experiência visual que se tem da mesa, o resultado de que se possa saber, com essa base, que a minha experiência visual não é enganadora, parece obviamente inaceitável.

Se é possível obter conhecimento básico de que a mesa é vermelha, então através de uma simples inferência dedutiva é possível saber que a mesa não é branca porém iluminada por luzes vermelhas. A suposição em jogo aqui é que a razão de S crer que  $p$  (ou seja, a fonte do conhecimento de S de que  $p$ ) não pode servir como razão suficiente para S saber que certos anuladores da sua justificação para crer que  $p$  sejam falsos. Ou seja, a experiência visual de uma mesa vermelha não parece ser suficiente para eliminar a possibilidade de que tal mesa seja branca e apenas iluminada por luzes vermelhas.

Assim, se S possui conhecimento básico de que a mesa é vermelha, e o princípio do fechamento é verdadeiro, então S pode saber que a mesa não é branca mas iluminada por luzes vermelhas. Isso explica porque alguns epistemólogos entenderam o problema do conhecimento fácil como uma razão para a recusa do princípio do fechamento (ou, dito de modo mais suave, como um dilema entre conhecimento básico e princípio do fechamento)<sup>12</sup>. Se se mantém o PFE, então se deve negar que S tem conhecimento básico. Porém, negar que S tem conhecimento básico (de que a mesa é vermelha através da observação, por exemplo), implica aceitar a TCC e virtualmente admitir que ninguém pode jamais conhecer fatos contingentes sobre o mundo.

Assim, o PCF quando originado pelo PFE pode ser apresentado da seguinte forma: ou a teoria permite que se tenha

---

<sup>12</sup> C.f. Klein, Peter “Closure Matters: Academic Skepticism and Easy Knowledge”, *Philosophical Issues* 14, 165-184, 2004.

conhecimento básico ou a teoria nega. Se a teoria permite, então ela passa a autorizar que se obtenha itens de conhecimento, a partir de deduções simples, que intuitivamente não podemos conceder que temos. Se a teoria rejeita, então o ceticismo parece ser o único resultado possível.

A resposta de Cohen é que há conhecimento básico, que ele chama, seguindo a sugestão de Ernest Sosa, “conhecimento animal”<sup>13</sup>, e que esse conhecimento pode ser inferencialmente expandido de certos modos, mas não de outros. Assim, para Cohen, se tenho conhecimento básico de que a mesa é vermelha, eu não posso inferir que a mesa não é branca mas iluminada por luzes vermelhas. O princípio do fechamento se aplicaria sem restrições apenas ao conhecimento reflexivo. Cohen admite explicitamente que sua solução é *ad hoc* e não explica as razões dessa limitação<sup>14</sup>.

## Conhecimento fácil e extrapolação

O problema do conhecimento fácil, quando gerado pela extrapolação, pode ser apresentado através do seguinte exemplo<sup>15</sup>: um motorista, S, crê no que diz o marcador de combustível sem saber, ou ter justificção para crer, que o marcador é confiável. Por hipótese, o marcador funciona perfeitamente. S olha frequentemente para o marcador e forma crenças como as seguintes: “agora o marcador aponta f (o tanque está cheio) e f (o tanque está cheio)”. O processo perceptual através do qual S forma a

---

<sup>13</sup> De acordo com Sosa: “S possui conhecimento animal sobre o meio em que vive, o passado e suas próprias experiências se essas crenças são respostas diretas do impacto da percepção e da memória, sem a utilização da reflexão ou entendimento, enquanto que S possui conhecimento reflexivo se as crenças de S manifestam não apenas respostas diretas mas também o entendimento do lugar que essas crenças ocupam e o modo como são geradas”. Sosa, Ernest “Knowledge and Intellectual Virtue” em “Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology”, Cambridge University Press, 1991, p. 240.

<sup>14</sup> Cohen, Stewart, 2002.

<sup>15</sup> Esse exemplo foi apresentado por Vogel, 2000. Ele é muito semelhante ao exemplo apresentado por Williams, Michael “Unnatural Doubts: epistemological Realism and the Basis of Skepticism”, Princeton University Press, 1995.

crença de que o marcador aponta f é confiável e, dada a suposição de que o marcador funciona perfeitamente, o processo através do qual o motorista forma a crença de que o tanque está cheio, também é confiável. Portanto, de acordo com uma teoria confiabilista, a crença de S na conjunção (o marcador aponta f e f) deve estar justificada. S então deduz a seguinte proposição: “agora, o marcador está funcionando bem”. Uma vez que a dedução é um processo confiável, S também está justificado em crer nessa proposição. Agora, imaginemos que S repete essa dedução algumas vezes sem nunca receber informações adicionais sobre a confiabilidade do marcador de combustível. Finalmente, o motorista realiza a seguinte inferência (indutiva): “o marcador é confiável”. Uma vez que todos os passos são confiáveis, a última crença também é justificada. E com alguns passos adicionais, S pode concluir que o processo através do qual ele forma a crença de que o tanque está cheio é confiável. Assim, S passa a ter justificação para crer que ele está justificado ao crer que o tanque está cheio. S acaba de ganhar meta-justificação de uma maneira inaceitavelmente simples. O exemplo, assim, mostra claramente como é possível ganhar, de uma maneira inaceitável, conhecimento da confiabilidade dos seus métodos de formação de crença.

Apresentado de um modo mais simples, poderíamos dizer que se eu proceder da seguinte maneira: em t1 eu creio que a mesa é vermelha. Se a mesa de fato é vermelha e se conhecimento básico é permitido, em t1 eu sei que a mesa é vermelha. Em t2 eu creio que a mesa é vermelha. Se a mesa de fato é vermelha e se conhecimento básico é permitido, em t2 eu sei que a mesa é vermelha. Repetindo o processo algumas vezes, eu chego a conclusão, por introspecção, de que a minha crença de que a mesa é vermelha é formada através da aparência da mesa. Notando isso, eu adquiro evidência do seguinte tipo: em t1 a mesa parecia vermelha e a mesa era vermelha; em t2 a mesa parecia vermelha e era vermelha. Como a repetição do mesmo procedimento, eu poderei indutivamente inferir que a aparência é um indicador confiável do modo como as coisas são. Esse resultado, entretanto, parece inaceitável já que a confiabilidade do modo como as coisas parecem foi determinada por nada além do modo como as coisas parecem. Essa é a inferência chamada de extrapolação. Assim, através da inferência de extrapolação eu passo do conhecimento básico das minhas premissas para o conhecimento fácil da minha conclusão.

Intuitivamente, a idéia mesma de que se pudesse usar a observação como prova exclusiva da confiabilidade da observação parece estranha e inaceitável.

A resposta de Goldman é a seguinte: o problema não afeta apenas o confiabilismo e que se impedimos aquisição de conhecimento básico, o ceticismo seria a única alternativa possível. Portanto, conclui Goldman, não há nada de errado em assumir uma estrutura de conhecimento básico e, portanto, conceder conhecimento básico<sup>16</sup>.

## Uma resposta contextualista

Qualquer forma de contextualismo epistêmico sustenta que certas características do contexto ajudam a determinar as condições de verdade de enunciados epistêmicos – enunciados que contêm as termos “saber” ou “conhecer”. Assim, o que conta como evidência ou confiabilidade suficiente em um determinado contexto pode não ser suficiente em outro. Embora não seja o propósito deste ensaio entrar em detalhes sobre as variedades de contextualismo, a suposição feita aqui é que qualquer teoria desse tipo deve afirmar que o valor de verdade de proposições do tipo “S sabe que p” varia de acordo com o contexto no qual elas são enunciadas.

O projeto filosoficamente interessante seria resolver o problema do conhecimento fácil sem negar que temos conhecimento básico – ou seja, resolver o problema do conhecimento fácil sem aceitar o ceticismo. Além disso, seria igualmente importante explicar porque é possível usar o PFE para expandir nosso conhecimento de certos modos mas não de outros – ou seja, explicar porque podemos, a partir da evidência de que dispomos para crer que a mesa é vermelha, inferir que a mesa não é verde, mas não que a mesa não é branca e iluminada por luzes vermelhas.

A resposta contextualista deve evitar, portanto: (a) a divisão, proposta por Sosa, entre conhecimento animal e conhecimento intelectual; (b) a proposta *ad hoc* de Cohen de que certas inferências podem ser realizadas (mesa é vermelha, portanto

---

<sup>16</sup> Goldman, Alvin, “Reliabilism” em “A Companion to Epistemology. 2 Edition”, Blackwell Publishing, 2010.

não é verdade) mas outras não (mesa é vermelha, portanto não é branca mas iluminada por luzes vermelhas), e (c) o ceticismo (ou seja, evitar a aceitação da TCC).

Para esse propósito, a teoria contextualista não precisa definir detalhadamente a noção de “contexto epistêmico”, mas apenas determinar quando ocorre uma mudança no contexto da *avaliação* epistêmica<sup>17</sup>.

Em resumo, a idéia que pretendo apresentar é que a mudança do contexto de atribuição de conhecimento (i.e. do contexto de avaliação epistêmica) ocorre sempre que, e somente quando, for levantada uma possibilidade que não é eliminada pela evidência total disponível para S crer que p, cuja característica é ser, para S, internamente indistinguível de, e incompatível com, “S sabe que p”. Uma vez ocorrida a mudança do contexto de avaliação de S, passamos a afirmar que S não sabe que p, ou que “S sabe que p” é falso. Isso deve permitir que se atribua conhecimento básico em certos contextos epistêmicos sem que esse conhecimento básico se transforme em conhecimento fácil.

O ponto chave aqui é a regra que determina a mudança do contexto epistêmico através da noção de *indistinguibilidade interna*.

Uma versão simples de indistinguibilidade interna entre duas hipóteses seria a seguinte: duas hipóteses são internamente indistinguíveis para S só se, dadas duas hipóteses H1 e H2, (a) se H1 fosse o caso, S estaria no estado mental 1, (b) se H2 fosse o caso então S estaria no estado mental 2 e (c) a diferença entre o estado mental 1 e 2 não é internamente distinguível para S em t<sup>18</sup>.

Isso quer dizer que, do ponto de vista de S, a diferença entre os estados mentais 1 e 2 é internamente imperceptível. Talvez o exemplo mais tradicional de estados que não são distinguíveis para S seria o seguinte: (1) eu possuo duas mãos e (2) sou um cérebro numa bacia estimulado para ter exatamente as mesmas experiências que me fazem crer que tenho duas mãos.

---

<sup>17</sup> Obviamente, isso não significa que a definição detalhada da noção de contexto epistêmico não seja importante. Particularmente decisiva é a determinação do escopo de operação do contexto, se do agente ou do avaliador. Essas questões, entretanto, não serão tratadas aqui.

<sup>18</sup> Para uma versão mais detalhada de uma noção dessa natureza ver Neta, Ram “Easy Knowledge, Transmission Failure and Empiricism”, *Oxford Studies in Epistemology* 4, 2012.

Além desses estados, podemos incluir outros que são de natureza distinta porém igualmente indistinguíveis para S: (1) há 4,5 gramas de alcatrão no cigarro que estou fumando e (2) há 4,7 gramas de alcatrão no cigarro que estou fumando.

Por mais cuidadosa que seja a introspecção, não há, para S, qualquer maneira de perceber a diferença entre essas duas hipóteses. A discriminação “interna” entre as hipóteses é, assim, impossível.

Uma possibilidade não eliminada C com relação ao suposto conhecimento de S de que p surge quando essa possibilidade C implica que: (a) S não sabe que p e (b) a possibilidade C não é internamente distinguível da possibilidade “S sabe que p”. Ou seja, do ponto de vista de S tudo parece igual quando possibilidade C é verdadeira e quando a possibilidade de S saber que p é verdadeira, mas C é incompatível com “S sabe que p”. Em outras palavras, do ponto de vista de S, o que parece o caso quando a hipótese C é verdadeira é o mesmo do que parece o caso quando “S sabe que p” é verdadeiro, ainda que a hipótese C seja incompatível com “S sabe que p”.

Uma possibilidade não eliminada C é levantada sempre que um avaliador considerar que tal possibilidade debilita a situação epistêmica de S, ou, dito de outro modo, que a não eliminação dessa possibilidade enfraquece a situação epistêmica de S.

A regra de deslocamento epistêmico, então, poderia ser apresentada da seguinte maneira: quando é apresentada uma hipótese C, que é uma possibilidade não eliminada com relação ao conhecimento de S de que p, e que debilita a situação epistêmica de S, o contexto de atribuição de conhecimento é alterado. O novo contexto de atribuição passa a ser um no qual se considera que a evidência que S dispõe não é suficiente para justificar sua opinião de que p é verdadeiro, já que a não eliminação da hipótese C enfraquece decisivamente a situação epistêmica de S. Nesse novo contexto, S não possui conhecimento de que p.

Quando uma possibilidade desse tipo é levada em consideração, o contexto da avaliação epistêmica é substituído por um no qual já não é possível afirmar que S tenha justificação para crer que p é verdadeiro. Nesse novo contexto, a crença de S de que p não pode ser considerada justificada ou um caso de conhecimento. Ou seja, quando levantamos uma possibilidade dessa natureza, nós

tornamos verdadeira a alegação de que a crença de S de que p não pode ser justificada pelas razões disponíveis a S.

A resposta ao problema do conhecimento fácil seria, portanto, a seguinte: se S tem conhecimento básico de que p (a mesa é vermelha), então ele pode expandir seu conhecimento, através de processos dedutivos, de que a mesa não é branca (ou verde, etc.), desde que não seja levantada uma hipótese não eliminada pela evidência total de S que seja incompatível com “S sabe que p”, já que isso implicaria uma modificação do contexto de avaliação de S. Para responder a pergunta sobre o que parece errado em conceder conhecimento de que a mesa não é branca, que é validamente inferido do conhecimento (básico) de que a mesa é vermelha, é preciso notar que quando apresentamos a hipótese de que a mesa seja branca porém iluminada por luzes vermelhas (i.e. uma hipótese não eliminada C), nós modificamos o contexto de avaliação epistêmica para um no qual devemos afirmar que S não sabe que p (que a mesa é vermelha). Nesse novo contexto, a alegação de que S sabe que p será considerada falsa já que, em tal contexto, p não é algo que podemos afirmar que S de fato saiba que é verdadeiro.

Isso explica porque a hipótese de que a mesa seja verde não produz qualquer modificação do contexto de atribuição de conhecimento: se um avaliador, A1, levanta a possibilidade de que a mesa seja verde, ele não está apresentando uma hipótese não eliminada pela evidência total de S e que é internamente indistinguível para S e incompatível com “S sabe que p”. Ao contrário, a hipótese de que a mesa seja verde é, justamente, eliminada pela evidência disponível a S. Nesse caso, não há modificação do contexto epistêmico e podemos afirmar que S possui conhecimento (básico) de que p (a mesa é vermelha) e que tampouco há nada de errado com a expansão de seu conhecimento através de dedução (que a mesa não é branca ou verde, etc.). Por outro lado, quando A1 levanta a possibilidade C, de a mesa ser branca mas iluminada por luzes vermelhas, o contexto é, pelas razões mencionadas, modificado, e nesse novo contexto não podemos sinceramente afirmar que S possui conhecimento (básico) de que p (a mesa é vermelha). Portanto, é bloqueada a possibilidade de aquisição de conhecimento fácil de que a mesa não seja branca mas iluminada por luzes vermelhas. A inferência que leva à aquisição de conhecimento fácil é desautorizada porque, em tal contexto, a base

da inferência não pode ser considerada um item de conhecimento para S. Como a premissa (a mesa é vermelha) não é justificada para S, ele não pode inferir que a mesa não é branca mas iluminada por luzes vermelhas. Desse modo, o problema do conhecimento fácil é resolvido.

O mesmo ocorre no caso da extrapolação: quando a possibilidade de que as coisas não sejam tais como elas aparecem é levantada, modificamos o contexto epistêmico para um no qual devemos afirmar que S não tem conhecimento (básico) das premissas para realizar a inferência de extrapolação. Ou seja, no novo contexto, quando tomamos em conta a conclusão da indução de extrapolação, S será considerado ignorante a respeito do valor de verdade das premissas da indução. Como ele não possui conhecimento das premissas, a conclusão é desautorizada.

Deste modo, podemos ter conhecimento básico sem permitir a aquisição de conhecimento fácil. A resposta contextualista apresentada implica que as vezes (em certos contextos epistêmicos) temos conhecimento básico e outras vezes (em outros contextos epistêmicos) não, sem que isso leve ao ceticismo ou a aquisição de conhecimento fácil.

# PRESERVACIONISMO, GERACIONISMO E DISCUSSÕES CÉTICAS NA EPISTEMOLOGIA DA MEMÓRIA

---

Ricardo Rangel Guimarães<sup>1</sup>

A essência do chamado preservacionismo na epistemologia da memória é a tese que defende que na ausência de qualquer evidência adicional ou apoio epistêmico de alguma outra fonte cognitiva, o conhecimento memorial e/ou a justificação de uma crença de memória não pode ser maior do que quando tal crença foi formada no passado, ou seja, uma crença não pode obter justificação excedente ou uma epistemização que a torne um caso de conhecimento simplesmente por existir entre um determinado intervalo de tempo. A assim chamada visão preservativa da memória (VPM) endossa esta propriedade epistemológica básica sobre a faculdade memorial, e pode ser formulada do seguinte modo:

VPM: S sabe (crê justificadamente) que P com base na memória em t<sub>2</sub> somente se: (i) S sabe (crê justificadamente) que P em um tempo anterior t<sub>1</sub>, e (ii) S adquiriu o conhecimento de que P (justificação com respeito à P) em t<sub>1</sub> via uma outra fonte que não a memória.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/6410504763453905>

<sup>2</sup> PVM: S knows (justifiably believes) that P on the basis of memory at t<sub>2</sub> only if: (i) S knows (justifiably believes) that P at an earlier time t<sub>1</sub>, and (ii) S

Dito de forma breve, a VPM defende que se em  $t_2$ , no presente,  $S$  tem uma crença formada através da memória, e esta crença é justificada ou considerada um caso de conhecimento, então isto é assim devido à atividade de algum processo epistêmico gerador na base ou pela presença de algum evento epistemicamente gerador que ocorreu quando da formação da crença pela primeira vez em  $t_1$ , no passado. Sob esta ótica (a da geração epistêmica em  $t_1$  e a manutenção da mesma entre  $t_1$  e  $t_2$ ), a memória preservaria a justificação, mas não teria uma função geradora, de criar tal justificação e epistemização de crenças memoriais formadas num tempo anterior a  $t_2$  e posterior a  $t_1$ . Diferentes autores na epistemologia contemporânea são proponentes desta vertente preservacionista, como Robert Audi, que ao comparar memória com testemunho, por exemplo, afirma que “Memória e testemunho podem gerar, cada um, justificação (embora de formas distintas); mas eles não são geradores com respeito ao conhecimento: caracteristicamente, o primeiro preserva conhecimento, o segundo transmite.”<sup>2</sup>; também Michael Dummett, igualmente outro preservacionista, afirma que “[...] a memória não é uma *fonte*, muito menos uma *fundamentação*, para o conhecimento: ela é a manutenção do conhecimento anteriormente adquirido por quaisquer meios”<sup>3</sup>. Audi, um proponente de uma perspectiva que é

---

acquired the knowledge that  $P$  (justification with respect to  $P$ ) at  $t_1$  via a source other than memory. SENOR, T. Preserving Preservationism: A Reply to Lackey. In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIV, 2007, p. 200. Jennifer Lackey (2007), por exemplo, coloca também como cláusula adicional ao *crê* justificadamente da definição da VPM a propriedade da racionalidade por parte do agente doxástico/cognitivo (*crê* justificadamente/é racional ao *crer* que  $P$ ). No presente contexto, sem entrar em maiores detalhes acerca deste ponto, estão-se tomando como sinônimas as noções de *crer* justificadamente e *crer* baseado em razões, a justificação, sob esta perspectiva epistêmica, é uma justificação racional.

<sup>2</sup> “Memory and testimony can each generate justification (though in different ways); but they are not generative with respect to knowledge: characteristically, the former preserves knowledge, the latter transmits it.” AUDI, R., *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*, 2011, p. 158.

<sup>3</sup> “[...] the memory is not a source, still less a ground, of knowledge: it is the maintenance of knowledge formerly acquired by whatever means.”

denominada na comunidade filosófica de teoria epistemológica da memória (TEM), condiciona a lembrança proposicional, o lembrar que P, a uma lembrança epistemicamente objetiva, factual (S lembra que P se e somente se P for verdadeiro), onde o caráter não inferencial das crenças memoriais, por exemplo, é um aspecto fundamental para a defesa de um princípio preservacionista, sendo, em vista disso, afirmado por ele o seguinte:

“[...] não é baseado em nenhuma premissa que acredito (ou sei) que podei aquela árvore. Minha crença está fundada na memória como uma conservadora de crenças e outros elementos, e não em outras crenças que me fornecem premissas para sustentar a crença”.<sup>4</sup>

Os epistemólogos da memória, tradicionalmente, defendem uma concepção de memória ou lembrança proposicional de acordo com a qual se um sujeito cognoscente S lembra que P, é por que ele sabe e/ou sabia que P e tem e/ou tinha justificação para crer que P, sendo P uma proposição qualquer apreendida por S no passado. A TEM afirma que lembrar-se de algo (e por esse algo, aqui, entenda-se o conteúdo semântico de uma proposição, e não apenas um objeto ao qual, por exemplo, S teve contato cognitivo direto)<sup>5</sup> significa

---

DUMMETT, M. “Testimony and Memory”. In. Matilal and Chakrabarti, 1994, p. 262.

<sup>4</sup> [...] not on the basis of any premise that I believe (or know) that I have pruned that crab apple tree. My belief is grounded in memory as a preserver of beliefs and other elements, not in other beliefs giving me premises to support the belief”. AUDI, R., *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*, 2011, p. 63. O que Audi parece pressupor aqui é que inferências simples não necessitam do uso da memória, mas mesmo que necessitem, quando uma crença é formada inferencialmente, a mesma só poderá ser mantida inferencialmente à medida que for sustentada pelas crenças da premissa. Sendo assim, a memória pode ser a faculdade que preserva a estrutura inferencial representada pela crença em algo baseado em premissas, sem se tornar genuinamente memorial. Nem toda maneira pela qual a memória preserva uma crença torna essa crença memorial, mas não é isso que importa aqui, e sim essa capacidade preservadora que a memória possui no tempo de manter tais propriedades e conteúdos.

<sup>5</sup> De uma maneira geral, os proponentes e defensores da TEM fazem uma diferenciação entre memória proposicional, pessoal (ou experiencial) e

conhecê-lo, sendo que este conhecimento foi previamente adquirido e preservado no tempo, até a sua evocação no presente. Para esta teoria, a memória proposicional é duradoura e uma espécie de conhecimento contínuo, e os seus proponentes postulam e defendem uma definição da mesma na forma que se segue:

(TEM) S lembra que P em  $t_2$  se e somente se:

- (1) S sabe em  $t_2$  que P.
- (2) S sabia em  $t_1$  que P.
- (3) O conhecimento de S em  $t_2$  que P está adequadamente conectado ao conhecimento de S em  $t_1$  que P.<sup>6</sup>

---

prática (há também distinções para vários outros tipos de memória, que não se resumem a estas três elencadas aqui, como as que a psicologia cognitiva, de um modo geral, estuda, p/ex., e que fogem do escopo da presente investigação). A memória prática é um lembrar-se de como fazer algo, referindo-se a uma habilidade previamente adquirida e retida, podendo se reportar a alguma habilidade motora (como, p/ ex., algo da forma “S lembra *como* andar de bicicleta”), sendo desinteressante na atual perspectiva, já que seu objeto é irrelevante do ponto de vista epistemológico. Já a memória pessoal envolve experiências qualitativas e a criação de imagens mentais (*qualia*), e exige que o sujeito tenha tido contato (*acquaintance*) com o objeto da lembrança, onde o conteúdo lembrado é representado a partir de uma perspectiva de primeira pessoa, de “dentro”: como explicaria Don Locke, por exemplo, “a memória pessoal consiste em trazer algo previamente experienciado à mente, pensar nele novamente, e refletir sobre como foi” (LOCKE, Don. Memory, p. 76, 1971), e a memória proposicional, que é a que de fato interessa para a epistemologia, envolve a lembrança de conteúdos proposicionais verdadeiros, que foram o caso no passado. Grosso modo, a memória pessoal é um “lembrar *de*”, ao passo que a memória proposicional é um “lembrar *que*”, e o que distingue as duas é que a segunda não necessita e está limitada a coisas e/ou objetos com os quais se tenha tido contato direto ou pessoal, prescindindo dos *qualia*. O “*que*” que é lembrado por S é o conteúdo semântico e declarativo de uma proposição P, que independe dessas experiências qualitativas, mas pode contê-las, e é este tipo de memória que tem relevância para a teoria do conhecimento proposicional em uma análise mínima da TEM.

<sup>6</sup> At  $t_2$  S remembers that P if only if:

- (1) S knows at  $t_2$  that P.
- (2) S knew at  $t_1$  that P.

Nessa definição canônica da TEM, a condição (1) pode ser chamada de condição de conhecimento presente, (2) a condição de conhecimento passado, e (3) a condição de ligação. Considerando que o conhecimento proposicional envolve e implica em verdade e justificação, independentemente de como esta última é construída e sem entrar no mérito, pelo menos por ora, das três condições conjuntamente necessárias e suficientes da definição de conhecimento da análise tradicional do conhecimento (ATC) como crença verdadeira justificada requererem alguma cláusula a mais ou uma re-definição da terceira condição, a da justificação, a fim de evitar a acidentalidade da crença na sua conducência à verdade, e tomando a transitividade da implicação, a condição (1) requer três condições, a saber:

- (1.i) P é verdadeiro em t2.
- (1.ii) S crê (acredita) em t2 que P.
- (1.iii) S está justificado em t2 ao crer que P.

Da mesma forma, a condição (2) requer e implica essas três condições que se seguem:

- (2.i) P era verdadeiro em t1.
- (2.ii) S cria (acreditava) em t1 que P.
- (2.iii) S estava justificado em t1 ao crer que P.<sup>7</sup>

---

(3) S's knowing at t2 that P is suitable connected to S's knowing at t1 that P. In.: BERNECKER, S. Remembering without knowing, 2007, p. 141.

<sup>7</sup> 1.i) P is true at t2.

(1.ii) S believes at t2 that P.

(1.iii) S is justified at t2 in believing that P.

(2.i) P was true at t1.

(2.ii) S believed at t1 that P

(2.iii) S was justified at t1 in believing that P. .Idem em BERNECKER, S. Remembering without knowing, 2007, p. 142.

Se qualquer uma destas seis condições for falsa ou não puder ser sustentada racionalmente, o defensor da TEM é forçado a concluir que S não se lembra que P. A tarefa de avaliar e fornecer uma explicação epistemológica para a memória é uma questão de determinar a sustentabilidade das condições de crença e, especialmente, das condições de justificação de P para S. Sven Bernecker, por exemplo (2007, 2010), é um dos autores que atacam tanto a VPM quanto a TEM, cuja defesa vai de encontro ao que ele denomina de uma análise não epistemológica da memória que, de acordo com a sua perspectiva, procura refutar pelo menos uma das condições anteriores: para Bernecker, a lembrança proposicional não implicaria necessariamente no conhecimento proposicional e nem na crença memorial não acidentalmente verdadeira e justificada, e ele defende na sua análise a possibilidade de se conceber lembrança sem crença e/ou justificação e, conseqüentemente, conhecimento memoriais. A gama de contra-exemplos à VPM e a TEM que Sven Bernecker oferece é bastante ampla e pretende falsear particularmente as condições (1.ii), (1.iii), (2.ii) e (2.iii), as condições de crença e justificação presente e passada; no presente trabalho, iremos analisar apenas dois contra-exemplos berneckerianos, um que desafia as condições (1.ii) e (1.iii) mas não (2.ii) e (2.iii), onde S poderia lembrar que P sem crer justificadamente/saber que P em t<sub>2</sub>, mas teve a crença verdadeira justificada/conhecimento de que P em t<sub>1</sub>, que é conhecido na epistemologia como o “problema da evidência esquecida”, e o outro contra-exemplo que desafia (2.ii) e (2.iii) mas não (1.ii) e (1.iii), em que S lembraria que P sem crer justificadamente/saber que P em t<sub>1</sub>, mas tendo tal crença verdadeira justificada/conhecimento de que P em t<sub>2</sub>, e que caracterizaria uma posição geracionista, mas um geracionismo diferente do referido anteriormente, pois propriedades/qualidades epistêmicas positivas seriam geradas entre t<sub>1</sub> e t<sub>2</sub> sem a entrada de evidências adicionais nesse meio tempo, sendo tal geracionismo um geracionismo genuinamente memorial, que defende uma perspectiva de que seria a memória que originaria essas propriedades/qualidades. Os contra-exemplos de Bernecker ofereceriam um desafio à tese preservacionista e pelo menos um deles poderia avaliar uma perspectiva geracionista; passemos, pois, para a exposição e análise conjunta dos supostos contra-exemplos.

No primeiro dos supostos contra-exemplos à VPM e a TEM a serem expostos e analisados, Sven Bernecker denomina de

“lembança ignorante” o que ele atribui ser um desafio à condição de crença e justificação presentes (1.ii) e (1.iii): o exemplo a seguir é adaptado de Norman Malcolm<sup>8</sup>, e reconstituído por Bernecker<sup>9</sup>. Em t<sub>2</sub>, um sujeito S repentinamente descobre-se pensando que havia sido seqüestrado quando era criança, em t<sub>1</sub>: a crença de ter sido seqüestrado simplesmente surge na sua cabeça, parecendo vir “do nada”, e S, não vendo razão alguma para dar crédito á isto, toma essa crença como sendo simplesmente um caso de imaginação. Para S, a probabilidade de ter sido seqüestrado quando criança é bastante pequena; além disso, a crença em questão é inferencialmente isolada do grande corpo de crenças inferencialmente integradas às quais S tem acesso atual. Nada do que S sabe ou acredita sobre seu passado se liga com a crença de que ele havia sido seqüestrado. Mas, agora, suponhamos que, sem S saber, é de fato o caso que ele foi mesmo seqüestrado, sendo tal “pensamento relâmpago” (*flashbulb thought*), o de que foi seqüestrado quando criança, uma instância da memória proposicional. Talvez devido ao terror da experiência, S não se permite sequer considerar a possibilidade de ter sido uma vítima de seqüestro, e, ao invés disso, ele acredita estar inventando tudo: como se pode perceber, em t<sub>2</sub>, quando do momento da sua lembrança, S, dentro da sua perspectiva, não tem nem crença e nem justificação de que foi seqüestrado em t<sub>1</sub>. Somente em t<sub>3</sub>, um tempo imediatamente superior a t<sub>2</sub>, quando a S é apresentado um conjunto de evidências plausíveis à aparentemente absurda idéia de que foi seqüestrado, como a cópia da ocorrência policial e recortes de jornais da época sobre seu seqüestro, é que ele relutantemente aceita que havia sido seqüestrado quando criança. É necessário um bocado de convencimento até que S concorde com a explicação de acordo com a qual a crença em questão surge da sua memória ao invés da sua imaginação. Para Bernecker, na sua leitura não epistêmica desse caso, em t<sub>2</sub> S não só se lembra que P sem acreditar que se lembra que P, como também ele se lembra que P sem acreditar naquilo que se lembra, a saber, P, e com isso a condição de crença presente (1.ii) da memória proposicional seria contestada. Uma possível interpretação desse caso para os proponentes da VPM

---

<sup>8</sup> MALCOLM, N., 1963, p. 213-214.

<sup>9</sup> BERNECKER, S., 2007, p. 151-153.

e da TEM que compatibilizaria o mesmo com essas teorias seria considerar que a crença de que P não seria apenas uma crença ocorrente, mas possuiria a mesma um caráter disposicional. Mas, pergunta-se Bernecker, será realmente o caso que a lembrança ignorante de que P pressupõe crer-se disposicionalmente que P? Será que substituir a condição de crença presente (1.ii) S crê que P em t2 por uma condição alternativa (1.ii\*) S (ocorrentemente ou disposicionalmente) crê que P em t2 tornaria este caso compatível a TEM? Bernecker acredita que não. Sua defesa deste ponto está sustentada pelo fato de que no momento t2, isto é, antes de S ser convencido que seu “pensamento relâmpago” de que havia sido seqüestrado surge da memória ao invés da imaginação, não há uma boa razão para atribuir a ele a crença disposicional de que havia sido seqüestrado. Para exemplificar melhor isso, suponha-se que a S fosse perguntado, em t2, se ele acharia mais provável ter sido o caso ou não que ele tivesse sido seqüestrado em t1, ele teria, sem dúvida, rejeitado a sugestão de que fora de fato seqüestrado. E, em t3, quando ele relutantemente aceita a tese de acordo com a qual esse seu “pensamento relâmpago” se deve a sua lembrança proposicional de ter sido seqüestrado, e não à sua imaginação, ele adquire uma nova crença. Admitindo que S não creia disposicionalmente em t2 que foi seqüestrado, talvez ele creia implicitamente: crer implicitamente que P, grosso modo, significa estar disposto a acreditar explicitamente que P apesar de não haver uma representação interna na vida mental de S de que P. Para Bernecker, uma manobra desse tipo, da introdução de uma crença implícita para tornar esse caso compatível com a VPM e com TEM não teria eficácia, e a principal razão para isso, segundo ele, é que essa noção de crença implícita pressupõe uma noção de aceitação, esta entendida aqui em um sentido não-técnico de tal termo, e não com a conotação que este conceito possui na epistemologia (como, p/ ex, o conceito de aceitação desenvolvido por Jonathan Cohen, que se diferencia substancialmente, em larga medida, ao conceito de crença). No presente contra-exemplo berneckeriano, S claramente não aceita em t2, nesse sentido não técnico, que havia sido seqüestrado em t1; quando S finalmente aceita que havia sido seqüestrado, em t3, ao invés de dizer que ele já acreditava implícita e disposicionalmente que P o tempo todo, seria mais razoável e coerente, para Bernecker, dizer que ele adquiriu uma crença ocorrente nova nesse tempo atual, bem como de certa forma

“restaura” a justificação que havia perdido e que aparentemente a memória não preservou (o conjunto de evidências que agora ele relutantemente aceita e toma como razoável), e que em t2 ele lembrava que P sem crer justificadamente/saber que P, constituindo-se aparentemente este caso um desafio às condições (1.ii) e (1.iii) da TEM e da visão preservacionista.

No contra-exemplo de Bernecker às condições de crença e justificação passadas, (2.ii) e (2.iii)<sup>10</sup>, em algum lugar no interior da Escócia, S tinha a crença, em t1, de que estava vendo o monstro do Lago Ness botando a sua cabeça para fora d'água, algo que de fato ele estava testemunhando; no entanto, ele teve evidências/razões plausíveis mas enganosas (evidências enganadoras) para supor que tinha acabado de tomar uma droga alucinógena muito forte, um LSD. De uma perspectiva internalista quanto à justificação, por exemplo, S não estava justificado em t1 ao crer que tal fato estive ocorrendo a sua frente e, portanto, ele não sabia que P, que o monstro do Lago Ness colocou a cabeça para fora d'água. Em t2, S descobre que, apesar da sua antiga evidência, ele na verdade não havia ingerido LSD, mas sim um placebo: ele havia de fato visto o que tinha irracionalmente acreditado estar vendo enquanto equivocadamente pensava estar alucinando. Em t3, um tempo imediatamente superior à t2 (e que, para fins de análise, equivaleria ao tempo t2 das definições apresentadas anteriormente, a utilização desta terminologia no presente contexto é meramente ilustrativa), S é capaz de dar um relato preciso sobre o que testemunhou em t1. A questão que se coloca aqui é a seguinte: podemos dizer que S lembrou-se em t3 que o evento ocorreu ou ele não pode se lembrar do que testemunhou por que, na época, ele não estava justificado em crer no que via? Bernecker defende a primeira alternativa, em detrimento da segunda, que seria a posição endossada pela VPM e pela TEM. Para motivar a defesa deste ponto de vista, é importante um esclarecimento sobre o que precisamente S deve lembrar em t3 e não ter sabido/acreditado justificadamente em t1. Supostamente,

---

<sup>10</sup> BERNECKER, S., 2007, p. 145-146. No contra-exemplo original, em princípio, Bernecker defende que o mesmo apresentaria uma ameaça apenas à condição (2.iii), a da justificação passada, mas é apresentado aqui como podendo também ser uma possível ameaça à condição da crença passada, (2.iii), sendo tal posição passível de uma análise favorável à mesma ou não, não sendo, portanto, explicitada diretamente pelo autor.

em t1, S tinha tanto a crença justificada e o conhecimento de como o monstro do Lago Ness era para ele; o que ele não acreditava justificadamente era que havia um monstro a sua frente. Quando S descobre que havia tomado apenas um placebo, em t2, é razoável supor que ele se lembra (e talvez até saiba) não só como era o monstro para ele, bem como que havia um monstro. Se a sugestão é que S se lembra em t3, mas não acreditava justificadamente em t1, que havia um monstro, a experiência imaginada está aberta à objeção de que este poderia ser um caso de memória impura ao invés de memória genuína. Neste caso, haveria uma mistura de lembrança e inferência, o que resultaria em um uso elíptico do verbo “lembrar”, e que envolveria um conceito distinto do conceito original. De acordo com a objeção em questão, quando S alega em t3 “lembro que havia um monstro”, isto envolveria o uso de “lembrar” que é elíptico para duas alegações diferentes: (i) S lembra que parecia que havia um monstro em t1 e (ii) S está agora, em t3, justificado em crer (e saber) que havia um monstro. Portanto, estritamente falando, S não lembraria em t3 que havia um monstro, pelo menos é o que poderia argumentar um crítico dessa posição e defensor da TEM, pois em t1 ele não tinha crença justificada/conhecimento de que havia um monstro na sua frente, algo que ele só aprendeu e adquiriu depois. Mas, para Bernecker, esse suposto contra-exemplo à VPM e a TEM em questão não seria uma instância de memória impura. Neste caso, o conteúdo do estado de recordação excederia o conteúdo da representação original; o exemplo paradigmático de memória impura é atribuído a Norman Malcolm<sup>11</sup>, que é quando S originalmente vê um pássaro e só depois descobre que tal pássaro era um *bluejay* (gaio-azul). S pode alegar em t3 que “lembra que viu um gaio-azul”, mas isto é elíptico para duas alegações: (i) S lembra que viu um pássaro desta espécie e (ii) S agora sabe, em t3, que tal pássaro era um gaio-azul. O que S alega lembrar é mais do que ele originalmente sabia. Agora, façamos a comparação deste exemplo com o exemplo berneckeriano do monstro. O conteúdo proposicional da alegação da memória de S, a saber, de que havia um monstro em t1, é o mesmo conteúdo da sua crença original: ao ser informado que havia tomado apenas um placebo, em t2, S não recebe nenhuma informação nova sobre o que testemunhou. A questão sobre se S lembra não ter acreditado no

---

<sup>11</sup> MALCOLM, N., 1963, p. 223.

que via é bem diferente da questão se ele se lembra ter visto o que viu; desta forma, de acordo com Bernecker, o exemplo do monstro não poderia ser considerado um caso de memória impura, sendo genuína lembrança proposicional, onde S lembraria que P sem ter tido a crença e a justificação/conhecimento originais de que P, em t1. Com isso, esse caso poderia apresentar-se como um contra-exemplo à VPM e a TEM, pois crença justificada e conhecimento estariam sendo gerados entre t1 e t2, e isto seria devido à memória, constituindo-se este um caso a favor da tese do geracionismo memorial, de acordo com esta interpretação.

Seguindo nesta linha argumentativa a fim de delinear esta posição geracionista em contraposição ao preservacionismo memorial, existem, na tradição epistemológica, diferentes versões da tese geracionista, e dependendo de qual delas se trate, o preservacionismo, de um modo geral, pode ou não ser compatível com a mesma. A problemática toda gira em torno de uma questão crucial, a saber, a de como a memória preserva no tempo o *status* epistêmico positivo de uma crença original, crença esta adquirida em outro tempo, no caso um tempo passado. Para alguns preservacionistas clássicos, como Conee e Feldman<sup>12</sup>, por exemplo, a justificação epistêmica de uma crença é uma questão de como fatores internos e potencialmente acessíveis são fornecidos ao sujeito cognoscente a fim deste conferir justificação para tal crença, em um critério justificacional internalista de acesso cognitivo. O problema essencial com este tipo de justificação memorial internalista preservacionista é o esquecimento irreversível no tempo, por parte do sujeito, dos fatores que a justificam, como evidências e/ou razões às quais tal sujeito não é mais capaz de fornecer no tempo presente, bem como se a crença em questão foi formada e mantida mediante um processo confiável. De forma a chamar a atenção para este problema, Timothy Williamson<sup>13</sup>, por exemplo, ressalta que muitas de nossas lembranças factuais vêm sem qualquer aspecto fenomenológico particular as acompanhando no processo da rememoração, como imagens memoriais e/ou sentimentos de familiaridade: não nos lembramos de como adquirimos a informação obtida no passado, mas isso pode não ser

---

<sup>12</sup> CONEE, E and FELDMAN, R., 2004, p. 60-61.

<sup>13</sup> WILLIAMSON, T., 2007, p. 110-111.

um critério suficiente para nos desautorizar, no sentido de não conferir justificação epistêmica, a utilizar uma evidência ausente como elemento que justifique uma crença memorial. Internalistas quanto à justificação memorial parecem estar presos a concepção de que crenças retidas são injustificadas a menos que a evidência passada seja também recordada, ponto este básico em defesa da VPM, tanto que os proponentes do preservacionismo adotam, de uma maneira geral, o princípio da justificação contínua a fim de buscar sanar a dificuldade da evidência esquecida ou perdida no tempo: em  $t_2$ , a crença memorial de S de que P em  $t_1$  é continuamente justificada se e somente se S continuar a crer que P em  $t_2$ , mesmo se S perder a sua evidência original geradora de justificação e conhecimento e não tiver adquirido nenhuma nova evidência entre  $t_1$  e  $t_2$ , recurso este que é utilizado a fim de evitar um processo de reaprendizado por parte de S, onde este poderia restaurar a sua justificação em  $t_2$  a tendo perdido entre  $t_1$  e  $t_2$  através do esquecimento (conforme chamam a atenção para isso, por exemplo, o próprio Bernecker<sup>14</sup> e Sidney Shoemaker<sup>15</sup>). Para alguns preservacionistas, a justificação contínua pode se constituir em uma espécie de justificação básica ou fundacional, como Pappas, p/ ex.,<sup>16</sup>, enquanto para outros, como Tyler Burge e David Owens<sup>17</sup>, a razão pela qual estaríamos continuamente justificados em nossas crenças memoriais é que a faculdade da memória nos forneceria uma espécie de “intitlamento” (*entitlement*) para tanto na ausência de derrotadores (*defeaters*), de acordo com a noção burgeana de justificação *prima facie pro tanto*, por exemplo, e também com o artifício de Owens da inércia cognitiva a fim de compatibilizar o problema da evidência esquecida com o internalismo de acesso atual. De acordo com a concepção geracionista, uma crença memorial poderia obter mais justificação em  $t_2$  do que tinha em  $t_1$  sem a entrada e presença de evidências adicionais entre  $t_1$  e  $t_2$ , e pode inclusive obter essa justificação em  $t_2$  mesmo não a possuindo em  $t_1$ , onde a mesma teria sido adquirida nesse meio tempo, entre  $t_1$  e  $t_2$ . Dentro desta perspectiva de análise, como a memória

---

<sup>14</sup> BERNECKER, S., 2007, p. 143-144.

<sup>15</sup> SHOEMAKER, S., 1967, p. 271-272.

<sup>16</sup> PAPPAS, N., 1980.

<sup>17</sup> Como, p/ ex., BURGE, T., 1993, p. 458-459 e OWENS, D., 2000, p. 153.

poderia, por exemplo, gerar justificação? Segundo Robert Audi<sup>18</sup> e John Pollock<sup>19</sup>, seria justamente a fenomenologia do lembrar o elemento que geraria justificação para as crenças memoriais, e ambos traçam um paralelo com a percepção a fim de defender este ponto de vista para a memória, onde assim como é o aspecto do que aparece sensivelmente para o sujeito o fator justificador das suas crenças perceptuais, assim o seria em relação ao que aparece fenomenologicamente como um estado de lembrança para as crenças memoriais. A concepção presente aqui é a de uma justificação memorial *prima facie*, onde seria este *parecer* lembrar que P (e é nesse *parecer* que se fundamentaria a fenomenologia da lembrança), na ausência de derrotadores, sendo P não anulável (ou não derrotável), o elemento epistêmico que justificaria a crença de que P. Mesmo admitindo-se fenomenologias distintas como elementos geradores de justificação para crenças memoriais e endossando o ponto de vista que Audi e Pollock chamam a atenção, de que as propriedades que epistemizariam e gerariam justificação para tais crenças estariam baseadas e fundamentadas nesses aspectos fenomenológicos da lembrança, esta versão de geracionismo memorial teria alguns problemas, pois na ausência de condições de anulabilidade, o *status* epistêmico de uma crença de memória poderia aumentar simplesmente em virtude de a mesma ser lembrada. Toda vez que uma crença memorial é recuperada na memória ela pode receber um impulso epistêmico extra, segundo o geracionismo, mas haveria plausibilidade em se supor que, *ceteris paribus*, uma crença de tal natureza que é recuperada com bastante frequência gozaria de um estatuto epistemológico “melhor” do que uma crença que é recuperada com pouca frequência? Não parece haver, pelo menos à primeira vista, uma correlação clara e direta entre o estatuto epistêmico de uma crença e o número de vezes em que ela é evocada, trazida à baila pela memória, naquilo que Matthew McGrath, por exemplo, denominou de “o problema do impulso epistêmico” (“epistemic boost problem”)<sup>20</sup>. De acordo com esta forma de geracionismo apontada por Audi e Pollock, segundo Bernecker, e que o mesmo denomina como uma forma de

---

<sup>18</sup> AUDI, R., 1995, p. 37.

<sup>19</sup> POLLOCK, J., 1974, p. 193.

<sup>20</sup> MCGRATH, M., 2007, p. 19-22.

“geracionismo radical”<sup>21</sup>, a memória poderia gerar novos fatores justificacionais mediante novas evidências disponíveis para um sujeito S que se dariam pelo próprio ato de lembrar, elemento este que conferiria uma parte da justificação memorial, a outra parte seria devido a uma fenomenologia da lembrança, onde a proposição P lembrada seria não anulável e S estaria *prima facie* justificado ao crer que P. Já outra espécie de geracionismo memorial referida e assim interpretada por Bernecker, que o mesmo denomina de “geracionismo moderado”<sup>22</sup>, que foi exposta e defendida aqui, em alguma medida, nos contra-exemplos apresentados, e que o autor retoma no seu livro mais recente<sup>23</sup>, bem como também o faz Jennifer Lackey<sup>24</sup>, por exemplo, concordaria parcialmente com uma visão preservacionista ao defender uma perspectiva de que o processo memorial, da lembrança propriamente dita, não geraria novos elementos justificacionais e/ou evidenciais, a memória não poderia criar, gerar justificação e conhecimento a partir “do nada”, sob esse ponto de vista, ao contrário do geracionismo dito radical. Ao invés disso, a única forma de a memória funcionar como uma fonte geradora de justificação e de conhecimento seria através da remoção de derrotadores e, dessa forma, desencadeando um potencial de justificação que já estaria presente no momento em que a crença foi inicialmente entretida, quando da sua formação em t1, no passado. Todos os elementos requeridos e necessários para uma crença de memória adquirir justificação já devem estar presentes quando a crença foi formada e codificada pela primeira vez: se a crença original já não tinha elementos potencialmente justificatórios em t1, então a memória não poderia transformar a mesma em uma crença justificada, ela geraria justificação apenas pelos fatores que poderiam ser anteriormente solapados ou anulados pela evidência derrotadora, é o que essa forma de geracionismo, em última instância, defenderia.

Todas essas considerações acerca do preservacionismo e do geracionismo memoriais implicam questões não menos intrigantes e espinhosas sobre alguma espécie de ceticismo epistêmico que a

---

<sup>21</sup> BERNECKER, S. and PRITCHARD, D., 2011, p. 331.

<sup>22</sup> BERNECKER, S. and PRITCHARD, D., 2011, p. 331.

<sup>23</sup> BERNECKER, S., 2010, p. 96-103.

<sup>24</sup> LACKEY, J., 2005, p. 640-644.

memória poderia causar. De uma maneira geral, em análises canônicas de epistemologia da memória, faz-se a defesa de uma perspectiva de que se S lembra que P, daí se implicaria que P é o caso. Apesar de a memória implicar verdade, nós frequentemente enganamo-nos ao pensar que lembramos algo. As memórias não são transparentes à mente no sentido de que bem podemos identificá-las e discriminá-las de outros estados, em qualquer situação possível. Se nós genuinamente ou ostensivamente lembramos que P, nós não podemos afirmar isto fazendo uso apenas da capacidade auto-reflexiva, mas todos nós confiamos em nossas memórias ostensivas em maior ou menor grau. Que razões, se existirem, um sujeito S tem para crer que os eventos que ele alega lembrar de fato ocorreram? Que tipo de justificação S tem para aceitar suas memórias ostensivas como contendo informações confiáveis sobre o seu passado? Será que, em alguma medida, seria plausível encontrar-se um modo de excluir a hipótese de Russell de que o mundo fora criado há cinco minutos<sup>25</sup> exatamente com os mesmos traços fenomenológicos do tempo atual? Sob este aspecto, não há características intrínsecas de experiências memoriais a partir das quais as mesmas sejam minimamente distinguíveis das experiências oriundas da imaginação. Dado que não existem marcadores infalíveis da memória, seria razoável atribuir algum grau mínimo de validade para as memórias ostensivas, verificando-as em contrapartida com os fatos do passado, os quais seriam, supostamente, os objetos sob os quais essas memórias descreveriam? Isso não seria possível dentro desta perspectiva, pois estes fatos do passado deixaram de existir e, portanto, não estariam disponíveis na vida mental de S para efeitos de comparação. Poderíamos, então, validar memórias ostensivas por meio de recursos fenomenológicos disponíveis como, por exemplo, o conteúdo de diários, fotografias e testemunhos? O problema com esta concepção é que ela levanta justamente a questão em debate: o emprego deste tipo de prova e/ou evidência é que esta assume a confiabilidade de algumas memórias ostensivas, sejam as do próprio sujeito S, sejam as de outra pessoa. Qualquer argumento indutivo para efetuar uma prova de que as memórias ostensivas sejam, em geral, confiáveis depende de outras memórias, o que caracteriza uma determinada circularidade neste raciocínio. No entanto, é alta a probabilidade de uma generalização indutiva

---

<sup>25</sup> RUSSELL, B., 1995a, p. 159.

estar baseada em observações passadas, e é apenas utilizando a memória que confirmamos essas observações passadas. Mas como alguém, então, poderia/deveria validar as suas memórias ostensivas? C.I. Lewis<sup>26</sup> sugere que nós podemos validar nossas memórias ostensivas examinando o grau em que elas coerem. Essa coerência (que ele chama de *congruência*) aumentaria a probabilidade do que é lembrado para um nível de certeza prática de uma maneira análoga ao que a concordância do grau de testemunhos independentemente fornecidos poderia convencer-nos de que o que está sendo testemunhado é verdadeiro. A idéia é que o grau de coerência das nossas memórias ostensivas seja suficientemente alto para uma confiança racional e prática. Mas a coerência pode desempenhar este papel de amplificação somente se os estados de memórias ostensivas têm algum grau positivo de credibilidade inicial, e pode-se pensar que às nossas memórias ostensivas falta uma credibilidade inicial exigida e requerida devido a uma ilusão sistemática ou a uma ausência de confiabilidade geral. Lewis argumenta que essas possibilidades *prima facie* não são possibilidades genuínas, uma vez que ou são incoerentes ou contradizem as nossas experiências. No entanto, o argumento contra a possibilidade desta ilusão sistemática depende de um critério de verificabilidade incerta do significado, onde uma proposição é significativa se e somente se ela ou for analítica, ou empiricamente verificável. E mesmo se o critério de verificabilidade do significado for concedido, Lewis parece superestimar o poder de coerência para amplificar a probabilidade. Norman Malcolm<sup>27</sup> e Sidney Shoemaker<sup>28</sup>, por outro lado, oferecem uma visão muito diferente em suas abordagens de validação das memórias ostensivas: de acordo com estes autores, eles argumentam que a confiabilidade geral das memórias ostensivas é uma verdade analítica. Existem dois argumentos principais que defendem que as memórias ostensivas são necessariamente confiáveis: de acordo com o primeiro argumento, se alguém consistentemente fizer afirmações extremamente imprecisas sobre o passado e alegar lembrar-se de coisas que nunca aconteceram, nós diríamos não que ele não lembrava corretamente, ou “lembrava

---

<sup>26</sup> LEWIS, C.I., 1949, Cap. 11.

<sup>27</sup> MALCOLM, N., 1963, p. 193-6.

<sup>28</sup> SHOEMAKER, S., 1963, p. 229-34

mal”, mas que ele tenha perdido o seu entendimento do que seja propriamente esse "lembrar." O problema com este argumento é que os erros habituais sobre as alegações de memória não precisam ser erros de significado, ao invés de um erro “de fato”: mesmo se o que alguém afirmar de memória for consistentemente errado, ele ainda poderia ter uma compreensão correta do verbo "lembrar" e do que significa lembrar. Que ele corretamente compreenda o verbo "lembrar" poderia ser estabelecido pelo fato de que ele o utiliza para falar somente sobre coisas que ele crê que aconteceram e não sobre coisas que ele crê que havia imaginado. O segundo argumento que pretende defender que a memória ostensiva é necessariamente confiável repousa sobre a observação de que não se pode deixar de pensar que alguém que possua crenças memoriais confiáveis tenha conhecimento memorial. Entretanto, apenas porque não se podem questionar as próprias crenças de memória passíveis de confiabilidade pelo agente cognitivo não significa que não se pode questionar que outro agente possa reivindicar a confiabilidade das suas crenças memoriais. Além disso, mesmo que sejam incoerentes as suas confiáveis crenças memoriais em questão, isso não significa que elas não possam ser consistentemente falsas. O problema cético de fato fica ainda pior porque não só é possível que as crenças de memória sejam consistentemente falsas, mas também porque elas podem ser incapazes de coerentemente entreter esta possibilidade: no fim das contas, nenhuma das estratégias para justificar as memórias ostensivas parece funcionar. Nós não parecemos ser capazes de colocar a nossa confiança em nossas memórias em questão e depois demonstrar a confiabilidade de uma determinada memória ostensiva. Como Russell observa, "nenhuma proposição de memória é, estritamente falando, verificável, já que nada no presente ou no futuro faz qualquer proposição sobre o passado necessária."<sup>29</sup> Ao mesmo tempo, nós não podemos garantir uma conexão com a racionalidade epistêmica a não ser que nós confiemos pelo menos em algumas de nossas memórias ostensivas, o que recairia em uma inevitável circularidade: isto levou alguns filósofos, como, por exemplo, Tyler Burge, a elaborarem um argumento transcendental no sentido de que temos uma espécie de “intitulação”, como já referido anteriormente, um direito a priori de confiar em nossas memórias ostensivas, a menos que haja razões

---

<sup>29</sup> RUSSELL, B., 1995b, p. 154

mais fortes para não fazê-lo, em uma espécie de “conservadorismo memorial”<sup>30</sup>. Sob estas perspectivas, ou adotamos essa posição epistemologicamente conservadora, com todos os aspectos problemáticos tangencial e periféricamente aqui expostos, ou então será inevitável recairmos em alguma espécie de ceticismo memorial, seja ele moderado ou radical, o que parece não ser uma posição filosófica e epistemologicamente aceitável e minimamente tolerável.

## Referências

- AUDI, R. (2011) *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. Third Edition, Routledge.
- AUDI, R. (1995). Memorial Justification, *Philosophical Topics* 23:, p. 31-45.
- BERNECKER, S. (2007). Remembering without knowing. *In the Australasian Journal of Philosophy*, vol. 85, p. 137-165.
- BERNECKER, S. (2010). *Memory: A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press.
- BERNECKER, S. and PRITCHARD, D. (2011) *The Routledge Companion to Epistemology*. Edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York.
- BURGE, T. (1993). Content Preservation. *The Philosophical Review* 102:, p. 457–88.
- CONNOR, E. and FELDMAN, R. (2004). *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon.
- DUMMETT, M. *Testimony and Memory*. In. Matilal and Chakrabarti, 1994, p. 262.

---

<sup>30</sup> BURGE, T., 1993.

- LACKEY, J. (2005). Memory as a Generative Epistemic Source. *Philosophy and Phenomenological Research* 70:, p. 636–58.
- LACKEY, J. (2007). Why Memory Really is a Generative Source: a Reply to Senor. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIV, Num. 1, p. 209-219.
- LEWIS, C.I. (1949). *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle: Open Court.
- LOCKE, D. (1971) *Memory*. London: Macmillan.
- MALCOLM, N. (1963). *Knowledge and Certainty*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- MCGRATH, M. (2007). Memory and Epistemic Conservatism, *Synthese* 157:, p. 1–24.
- OWENS, D. (2000). *Reason Without Freedom*. London: Routledge.
- PAPPAS, G. (1980). Lost Justification. *Midwest Studies in Philosophy* 5:, p. 127–34.
- POLLOCK, J.L. (1974). *Knowledge and Justification*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- RUSSELL, B. (1995a). *The Analysis of Mind*, intro. T. Baldwin. London: Routledge.
- RUSSELL, B. (1995b). *An Inquiry into Meaning and Truth*, intro. T. Baldwin. London: Routledge.
- SENIOR, T. (2007). Preserving Preservationism: a Reply to Lackey. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIV, Num. 1, p. 199-208.
- SHOEMAKER, S. (1963). *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

SHOEMAKER, S. (1967). Memory. in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, vol. 5, p. 265–74.

WILLIAMSON, T. (2007). On Being Justified in One's Head. in M. Timmons, J. Greco, and A.R. Mele (eds.), *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*. Oxford: Oxford University Press, p. 106–22.

# O DESACORDO SOBRE AS INTUIÇÕES COMO UMA AMEAÇA PARA A FILOSOFIA

---

José Eduardo P. Campos Jr.<sup>1</sup>

## O peso do desacordo

A epistemologia recusa a arbitrariedade. Segundo Ernest Sosa: “Não é possível discordar racionalmente em circunstâncias de divulgação total das evidências.”<sup>2</sup> (SOSA, 2010. p. 280) Mas deve haver uma maneira de discordar tendo crenças racionais.

Temos a posição de alguns filósofos de que em situações de desacordo devemos dar peso igual à posição do discordante, pois de outra forma estaríamos simplesmente negando racionalidade ao outro porque este discorda de nossas crenças, sem nenhuma base independente que permita tal escolha. “Segundo a visão do peso igual, quando você aprende sobre o desacordo de seu amigo, você é chamado a considerá-lo igualmente suscetível de estar correto.”<sup>3</sup> (SOSA, 2010. p. 283)

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/2807840660308851>

<sup>2</sup> It is not possible to disagree reasonably under full disclosure.

<sup>3</sup> According to the equal weight view, when you learn of your friend's disagreement, you are called upon to consider him equally likely to be right.

Tal atitude levaria a suspender o juízo em qualquer controvérsia e isto não seria bom; pense nas situações que importam à política, religião, filosofia, etc. A atitude consequente talvez se dirigisse para a diminuição do status do discordante como par epistêmico. Aquela que se opõe a determinada crença seria tomado como menos competente em comparação a você em determinado assunto. Mas esta atitude não resolve as implicações desanimadoras da visão de peso igual. “Evitar estas implicações requer rebaixar um oponente a alguém inferior na questão em disputa.”<sup>4</sup> (SOSA, 2010. p. 285) Este rebaixamento só poderia acontecer com uma razão independente, pois de outra forma, só nos resta a suspensão do juízo sobre a crença em questão.

O que entendemos por razões é que dará o caminho para o rebaixamento, por exemplo: a dor de cabeça que você sente é suficiente para rebaixar o status de seu oponente acerca de afirmações sobre esta mesma dor de cabeça. Mas este não é um caso aplicável às situações onde o desacordo é persistente e problemático; “Assuntos controversos não têm soluções óbvias.”<sup>5</sup> (SOSA, 2010. p. 287) Aqui, então, Sosa apela a G. E. Moore, quando este advoga contrariamente ao cético, que não é possível expor todas as suas razões plenamente, pois estas são extensas e complexas. As razões podem ser conclusivas, mesmo que não possamos tê-las todas expostas, até para nós mesmos.

Eu tenho, sem dúvida, razões conclusivas para afirmar que eu não estou sonhando; eu tenho evidência conclusiva que estou acordado; mas isto é uma coisa muito diferente de ser capaz de prová-lo. Eu não poderia te dizer tudo o que minha evidência é e eu deveria ser exigido a fazer isto, pelo menos para dar-lhe uma prova.<sup>6</sup> (Moore apud SOSA, 2010. p. 288)

---

<sup>4</sup> Avoiding those implications requires rather downgrading one’s opponents as somehow inferiors (on the questions in dispute)

<sup>5</sup> Controversial issues have no obvious resolutions.

<sup>6</sup> I have, no doubt, conclusive reasons for asserting that I am not now dreaming; I have conclusive evidence that I am awake; but that is a very different thing from being able to prove it. I could not tell you what all my evidence is; and I should require to do this at least, in order to give you a proof

Sosa estende a argumentação para a análise das razões, isto é, das evidências que sustentam uma crença. Para isto, Sosa acrescenta um aspecto à apresentação de razões que a diferencia de uma lembrança ostensiva e retentiva de evidências, que seria apenas um mito: este aspecto é a pertença a uma comunidade. Isto permitiria explicar como o desacordo pode ser racional.

Uma crença se forma em nós no tempo por meio da influência sutil de diversas fontes. Algumas são testemunhais, outras perceptuais, outras inferenciais, e assim em diante. A crença pode dever muito à criação daquele que a possui ou à influência posterior de sua comunidade. Nós somos seres sociais e fazemos bem, social e intelectualmente, em confiar em influências de nossas comunidades sociais e intelectuais. Ao longo do tempo, tal adequada confiança em comunidades divergentes poderia ajudar a explicar como o desacordo pode ser racional.<sup>7</sup> (SOSA, 2010. p. 290)

Assim, não há divulgação total das evidências que sustentam racionalmente uma crença complexa que seja objeto de desacordo. O problema aqui é o risco de se entrar em uma espécie de obscurantismo (SOSA, 2010. p. 291), mas isto estaria vedado porque por mais que não possamos nos apropriar de toda a sequência de nossas razões, não estamos desobrigados de fornecer todo o espectro de razões possíveis para sustentar nossas crenças.

Tal posição permite que se rebaixe a posição do oponente porque de alguma maneira ele não acessou o que deveria no tema em questão e este rebaixamento deixa de ser interpretado como uma forma de desrespeito porque estaria baseado na própria substância da questão e na confiança que temos em nossa competência em lidar com o tema.

---

<sup>7</sup> A belief forms in us over time through the subtle influence of diverse sources. Some are testimonial, others perceptual, others inferential, and so on. The belief might owe importantly to the believer's upbringing, or to later influence by his community. We are social beings and do well, socially and intellectually, to rely on such influence by our social and intellectual communities. Such proper reliance over time on divergent communities might thus help explain how disagreement can be reasonable.

Sosa admite aqui a importância de dois fatores: o peso da discordância entre pares e o aspecto comunitário da produção de evidências. Em especial, tais fatores são também essenciais para as críticas apresentadas à intuição como método privilegiado da epistemologia analítica, recorrentemente chamada de filosofia de poltrona (*armchair philosophy*). Em geral, partindo de abordagens naturalistas da epistemologia, autores como Stephen Stich e Jonathan Weinberg (WNS, 2001) (WEINBERG, 2007), apresentam pesquisas que mostrariam pessoas de diferentes grupos culturais e sociais respondendo de maneira diferente a experimentos mentais, isto é, suas intuições se apresentam “como lhes parece” em função de sua formação cultural diferente. Intuições, então, deveriam ser descartadas ou controladas em seu uso como ferramenta para a filosofia, mais especialmente, para a epistemologia, uma vez que não corresponderiam a nada objetivo e seriam socialmente direcionadas.

### Colocar condições às intuições

Jonathan Weinberg chama as intuições filosóficas de “criaturas estranhas” (*odd critters*) e afirma que a filosofia analítica não seria analítica sem elas (WEINBERG, 2007. p. 318). Cita um grupo de filósofos que conjuntamente com ele têm se mostrado críticos à intuição: Stephen Stich, Jakko Hintikka e Robert Cummins afirmam que não há nenhuma teoria de seu uso correto, daí elas não serem confiáveis. Mas as críticas variam da abolição das intuições à sua restrição de uso na filosofia, pois embora falíveis, não parecem ser piores que a percepção sensorial, e como elas, mereceriam nosso crédito sob pena de ficarmos submetidos ao ceticismo. Esta é a preocupação de Weinberg: fazer a crítica das intuições, procurar restringir seu uso a áreas específicas da filosofia e evitar o ceticismo que poderia derivar de uma crítica por demais abrangente.

Os críticos das intuições correm o risco de mirar em uma classe de fenômenos muito ampla e acabarem por acertar aquilo que não desejam, como a aplicação ordinária de conceitos a particulares, ou a afirmação de que nenhum objeto pode ser todo vermelho e todo verde, ou a matemática básica. A sugestão de Weinberg para evitar este risco é a de focar na prática da filosofia analítica de apelar às intuições como evidências para afirmações filosóficas, como vemos na aplicação competente de um conceito a casos hipotéticos

na defesa ou ataque de um ponto de vista. A epistemologia analítica entenderia que tal utilização não requer argumentação em si mesma, nem estaria na situação de necessitar ou prover evidência empírica. O uso de intuições seria o fim de uma linha de raciocínio. Intuições seriam assim como uma aparência intelectual, ou símile (*seeming*), distintas fenomenologicamente da percepção.

O uso que os filósofos fazem das intuições seria por demais liberal. Weinberg chama esta prática de “apelo dos filósofos às intuições” (*philosophers appeals to intuitions* - PAI). (WEINBERG, 2007. p. 321). A argumentação dos oponentes das intuições visa indicar algum tipo de demonstração de que as intuições tendem ao erro ou que são variáveis entre grupos. Uma premissa por demais forte por parte do oponente das intuições pode levar a uma situação epistemicamente desastrosa já que pode deixar de fora muito do conhecimento, abrindo uma porta muito larga para o ceticismo. Em especial, se a crítica for de tal modo abrangente que atinja também a percepção, a ciência sairia atingida também e isto não é algo desejado pelos críticos da intuição, dados seus usuais comprometimentos naturalistas.

Assim, Weinberg propõe uma condição de adequação aos argumentos contrários à intuição (WEINBERG, 2007. p. 323):

(i) Qualquer suposta fonte de evidência com a propriedade X não deve ser confiável.<sup>8</sup>

Esta condição, Weinberg chama de “característica epistemicamente deletéria” (*epistemically deleterious characteristic*). A esta condição, Weinberg acrescenta:

(ii) X deve aplicar-se ao apelo dos filósofos às intuições.<sup>9</sup>

E para evitar o ceticismo e a autorrefutação acrescenta mais duas outras:

(iii) X não deve se aplicar a um conjunto muito grande e importante de nossas fontes evidenciais.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Any putative source of evidence with property X ought not be trusted.

<sup>9</sup> X must apply to philosophers' appeal to intuitions.

(iv) X não deve se aplicar às fontes de evidência para a premissa mesma [(i)].<sup>11</sup>

Weinberg identifica a “falibilidade não mitigada” (*unmitigated fallibility*) como a propriedade X, presente nas intuições: “uma falibilidade não compensada por uma capacidade decente para detectar e corrigir os erros que ela ocasiona.”<sup>12</sup> (WEINBERG, 2007. p. 323) A falibilidade da percepção sensorial não é deste tipo, pois sabemos muito sobre como ela falha e em quais circunstâncias, o que nos permite detectar e corrigir erros.

Segundo Weinberg, a razão de aceitarmos certo grau de falibilidade de nossas fontes de evidência não é uma questão de confiabilidade destas fontes – isto nos levaria a uma discussão sobre padrões permissivos de confiança a serem aceitos – mas de o quanto elas permitem detectar e corrigir os erros que produzem. Esta capacidade é vista no caso da visão como fonte de evidência, pois sabemos como ela pode nos enganar e em que circunstâncias ela pode fazer isto, além de conhecermos o processo pelo qual a visão funciona, o que nos é fornecido por meio das ciências.

Assim nós podemos confiar na visão apesar de sua falibilidade não somente porque somos confiantes de que a visão em equilíbrio tende a funcionar corretamente, mas porque, além disso, nós somos aptos a dizer quando ela falha em fazer isto e somos aptos a encontrar a verdade por outros meios nas ocasiões (afortunadamente raras) em que a visão nos desaponta.<sup>13</sup> (WEINBERG, 2007. p. 326)

---

<sup>10</sup> X must not apply to too large and important a set of our evidential sources.

<sup>11</sup> X must not apply to the source(s) of evidence for the premise itself.

<sup>12</sup> ... a fallibility uncompensated by a decent capacity for detecting and correcting the errors that it entails.

<sup>13</sup> So we can trust vision despite its fallibility not just because we are confident that vision tends on balance to get things right, but moreover because we are able to tell when it fails to do so, and we are able to find out the truth by other means on the (thankfully rare) occasions when vision lets us down.

As fontes de evidência que possuem falibilidade mitigada, isto é, detectam e corrigem erros, são chamadas de fontes promissoras ou com esperança (*hopeful*) porque justamente nos permitem o ajuste necessário para sua utilização.

Assim, Weinberg propõe como a premissa que falta ao argumento daqueles contrários às intuições:

(H) Qualquer suposta fonte de evidência que não seja promissora não deve ser confiável.<sup>14</sup>

Sem uma fonte promissora (com esperança), o desacordo entre pesquisadores rivais será impossível de ser julgado, no máximo, saberemos que um está errado, mas sem saber quem. Weinberg indica que propostas ao estilo de Sosa – usar a fonte com cuidado – não seriam factíveis, já que não sabemos como fazê-lo, uma vez que ela se mostra incapaz de reconhecer seus erros e corrigi-los.

Segundo Weinberg, (H) pode ser vista em prática nas ciências e ele apresenta o seguinte exemplo retirado da história: o desenvolvimento da microscopia eletrônica. Quando do aparecimento dos primeiros microscópios eletrônicos, os pesquisadores na área da biologia celular se defrontaram com a necessidade de verificar se esta nova fonte de informação seria confiável. As imagens da célula produzidas pelos novos microscópios eletrônicos puderam ser avaliadas por fontes externas já desenvolvidas e estabelecidas pelos cientistas, que à época realizavam seus trabalhos com técnicas de fragmentação celular e descobriram que a respiração se dava na mitocôndria e que tal respiração requeria membranas, que foram justamente observadas nas imagens produzidas pelos microscópios eletrônicos.

O quanto uma fonte de evidência é promissora se nota pelas seguintes características, ou fontes de esperança, que para Weinberg parecem abranger todas as possibilidades:

- Corroboração externa – outra fonte deve corroborar a que está em questão.

---

<sup>14</sup> Any putative source of evidence that is hopeless ought not be trusted.

- Coerência interna – acordo dentro e entre os sujeitos que buscam a evidência, seja um cientista, sejam laboratórios ou grupos de pesquisa.
- Detecção das margens – compreensão das situações onde a fonte se mostra mais sensível a produzir bons resultados e nas quais a fonte não se mostra confiável, tendendo a produzir erros.
- Iluminação teórica – a fonte indica a forma como funciona corretamente e como funciona quando gera erros.

Como exemplo de falha na produção de uma fonte confiável de evidência, Weinberg relata o histórico de constituição de uma metodologia introspeccionista em psicologia, já que “... o introspeccionismo falhou porque seus praticantes não puderam encontrar uma maneira de administrar e resolver seu desacordo”<sup>15</sup> (WEINBERG, 2007. p. 332). Edward Titchener e Oswald Külpe abandonaram a norma de Wilhelm Wundt que indicava a necessidade de algum tipo de verificação externa, demonstrando assim, também, falta de coerência interna, indicada pelo desacordo.

Mesmo em áreas de atuação profissional que não se caracterizam como propriamente epistêmicas – os exemplos indicados são a jurisprudência e o jornalismo – há um comprometimento com (H). Segundo Weinberg, (H) deveria ser aplicada a outras fontes de evidência, tais como a percepção sensorial, o testemunho ou a memória.

Segundo Weinberg, as intuições não possuem algumas das características encontradas em fontes promissoras: (1) elas não têm margens delimitadas; (2) nossas melhores teorias sobre as intuições não indicam procedimentos de detecção e correção de erros; e (3) as intuições têm pouco acordo com outras fontes de evidência externas.

Sobre (1), intuições variam bastante quanto à percepção de certeza subjetiva, algumas convencendo prontamente e outras muito dificilmente. Não há método ou procedimento para avaliarmos esta variação de certeza, nem mesmo o conhecimento de se há algum tipo de acordo intersubjetivo quanto a isto. Segundo

---

<sup>15</sup> ... introspectionism failed because its practitioners could find no way to manage and resolve their disagreements.

Weinberg, há aqui muita contaminação teórica, onde aquelas intuições que mais se aproximam de nossas teorias de preferência mais nos moveriam e o contrário também ocorreria. Nosso conhecimento sobre como as intuições funcionam é pouco ou quase nenhum, daí ser difícil estabelecer suas margens.

Sobre (2), é apenas a constatação de que pouco se sabe sobre as intuições. A introspecção não consegue nos dizer como funcionam, assim como a ciência ainda é incipiente nesta direção da pesquisa.

Sobre (3), pesquisas mostram que diferentes sujeitos advindos de perspectivas culturais diferentes podem variar em sua percepção de intuições de tipo Gettier. Mesmo entre filósofos analíticos esta variação seria enorme. A prática da filosofia analítica, em seu uso de intuições, propiciaria a impossibilidade de que estas sejam promissoras, pois

A atual estrutura da disciplina praticamente garante que aqueles que compartilham a intuição chave podem participar da literatura, e aqueles que não, serão simplesmente deixados de fora dela – seus ‘resultados negativos’ simplesmente não serão publicados, por assim dizer.<sup>16</sup> (WEINBERG, 2007. p. 337)

Historicamente, quando alguma área onde os filósofos trabalhavam com intuições passou a ser desenvolvida de alguma outra forma, estes se retiraram. Mas há áreas onde o uso de intuições é promissor: (i) a lógica e a matemática, (ii) a psicologia popular e (iii) nas normas epistêmicas. São promissoras porque algum tipo de avaliação externa pode ser providenciada, mais especificamente: no caso de (i), a relação entre as duas áreas entre si e em relação com as ciências; em (ii), a psicologia científica em sua análise da psicologia popular (*folk psychology*); e em (iii) as ciências, parte do projeto naturalista que está por trás da crítica às intuições.

Assim, resta ainda algum espaço para a intuição em filosofia, mas mínimo e regulado por (H), e elas se posicionariam no fato de “... que desejamos que nossas normas epistêmicas façam um

---

<sup>16</sup> The current structure of the discipline practically ensures that those who share the key intuition may participate in the literature, and those who don't will simply be left out of it—their “negative results” just won't be published, as it were.

bom trabalho ao produzir crenças verdadeiras e que se a norma é bem estabelecida conjuntamente em nossas práticas populares e científicas, então o fardo dialético está naqueles que rejeitariam esta norma.”<sup>17</sup> (WEINBERG, 2007. p. 340). As imperfeições da intuição são derivadas das falhas em nosso uso delas, por não as conhecermos o suficiente, o que é por princípio corrigível. “Podemos aprender mais sobre a psicologia das intuições e podemos empreender uma revisão de nossas práticas para que estas estejam em linha com (H).”<sup>18</sup> (WEINBERG, 2007. p. 340-41)

## A crítica experimental às intuições

Sosa procura responder às críticas de Weinberg e dos demais críticos das intuições e faz uma análise da argumentação de que as intuições não são objetivas a partir da constatação de que são orientadas cultural e socioeconomicamente. Sosa admite que certas formas de raciocínio são inatas e outras são culturalmente derivadas (SOSA, 2009. p. 101).

A crítica de Stich, por exemplo, é a de que o sistema de raciocínio de um indivíduo não é correto em função de algum tipo de equilíbrio reflexivo, mas que conceitos epistêmicos tais como ‘justificação’ e ‘correção de raciocínio’ são culturalmente orientados. Diversos outros valores que não os epistêmicos podem ser usados para avaliar um sistema de raciocínio, tais como a felicidade, a predição e o controle.

Stich acusa a epistemologia analítica de ser ‘xenofóbica’, pois ao tentar indicar que sua forma de raciocínio é correta em função de ser sua, deixa de fora outras interpretações e valores.

Uma pessoa em nossa cultura pode valorizar estados e processos que caem dentro da extensão do ‘racional’ ou do ‘justificado’ porque ela pensa que eles são provavelmente verdadeiros, levam à felicidade, e assim

---

<sup>17</sup> ... that we want our epistemic norms to do a good job of producing true beliefs, and that if a norm is well established in both our folk and scientific practices, then the dialectical burden is on those who would reject that norm.

<sup>18</sup> We can learn more about the psychology of intuitions, and we can undertake to revise our practices to be more in line with (H).

por diante, ou ela pode valorizá-los por nenhuma razão especial. Uma pessoa em outra cultura pode ter outra sorte de atitude ao valorizar o que cai dentro da extensão dos termos de avaliação cognitiva de sua linguagem.<sup>19</sup> (STICH, 1998. p. 109)

O epistemólogo analítico propõe arbitrar entre critérios rivais de correção observando qual deles concorda melhor com suas noções avaliativas 'compreendidas pelo pensamento e a linguagem do dia a dia'. Entretanto, minha discordância é a de que este projeto é de nenhuma ajuda para confrontar o problema da diversidade cognitiva, a menos que se seja um xenófobo cognitivo.<sup>20</sup> (STICH, 1998. p. 110)

Segundo Sosa, Stich caracteriza a epistemologia analítica da seguinte maneira:

*Argumento da Epistemologia Analítica (AEA)*

1. *Meu sistema de raciocínio, S, está em linha com o sistema de minha comunidade.*
2. *S é correto de acordo com os critérios de correção de minha comunidade, C.*
3. *Esses critérios de correção, C, são corretos porque eles são endossados por minha comunidade.*
4. *Assim, S é correto.*<sup>21</sup> (SOSA, 2009. p. 102)

---

<sup>19</sup> A person in our culture may value the estates and the processes that fall within the extension of 'rational' or 'justified' because he thinks they are likely to be true, to lead to happiness, and so forth, or he may value them for no further reason at all. And a person in another culture may have either sort of attitude in valuing what falls within the extension of his language's terms of cognitive evaluation.

<sup>20</sup> The analytic epistemologist proposes to arbitrate between competing criteria of rightness by seeing which one accords best with the evaluative notions 'embraced by everyday thought and language'. However, it is my contention that this project is of no help whatever in confronting the problem of cognitive diversity unless one is an epistemic xenophobe.

<sup>21</sup> 1. My system of reasoning, S, is in line with my community's.

2. S is right according to my community's criteria of rightness, C.

3. These criteria of rightness, C, are correct because they are endorsed by my community.

4. Therefore, S is right.

Sosa chama atenção para o fato de que uma das características do projeto de epistemologia analítica – com sua história remontando a Platão no uso de experimentos mentais – é “a teorização a priori sobre a natureza, condições e extensão do conhecimento, racionalidade e justificação humanos” (SOSA, 2009. p. 103), o que coloca a intuição no centro das preocupações epistemológicas tradicionais. Através dela percebemos - em contraste com o que era pensado antes dos casos de tipo Gettier – que alguém pode estar perfeitamente justificado em crer em  $p$ , mas isto não constituir conhecimento, e segundo Sosa, a questão epistemológica é justamente essa: se o sujeito dos casos Gettier sabe ou não, mesmo quando satisfaz as condições especificadas. Este apelo às intuições, como nos casos Gettier, faria a epistemologia tradicional ser imune à caracterização que Stich faz do AEA. Da comparação feita por diferentes filósofos dos dados apresentados por diferentes intuições, o desacordo pode aparecer, o que por si só constituirá novo dado relevante; e do engajamento dialético poderá se produzir acordo.

Mas para Stich – conjuntamente com Weinberg – há uma crítica experimental às intuições, baseada em duas hipóteses:

*H1: Intuições epistêmicas variam de cultura para cultura.*

*H2: Intuições epistêmicas variam de grupo socioeconômico para outro.<sup>22</sup> (SOSA, 2009. p. 106)*

O principal problema surgiria se for demonstrado existirem intuições conflitantes acerca de um mesmo conteúdo, não apenas em função de diferenciações linguísticas.

Os estudos indicados por Weinberg, Nichols e Stich (WNS, 2001) apresentam as respostas a casos de tipo Gettier analisados por dois grupos socioeconômica e culturalmente diferentes. A eles é perguntado se a personagem dos casos apresentados realmente conhece ou somente acredita em determinado fato, como por exemplo:

---

<sup>22</sup> Hypothesis 1: Epistemic intuitions vary from culture to culture.

Hypothesis 2: Epistemic intuitions vary from one socioeconomic group to another.

Beto tem uma amiga, Jú, que tem dirigido um Buick por muitos anos. Beto, então, pensa que Jú dirige um carro norte-americano. Ele não está informado, entretanto, que o Buick foi recentemente roubado e também não está sabendo que Jú o substituiu por um Pontiac, que é um diferente tipo de carro norte-americano. Beto realmente sabe que Jú dirige um carro norte-americano, ou ele apenas acredita?<sup>23</sup> (WNS, 2001. p. 443)

As alternativas apresentadas aos respondentes são: REALMENTE SABE ou SOMENTE ACREDITA. Há grande variação entre as respostas de grupos culturais e socioeconômicos diferentes, mas Sosa apresenta algumas ponderações.

Sobre o que os indivíduos entram em desacordo? Não estariam, em função de suas diferenças culturais e socioeconômicas, fazendo diferentes suposições quando confrontados com os exemplos? Se os indivíduos não estão pensando sobre o mesmo, então podem não estar em desacordo.

As duas possibilidades de resposta podem não ser as únicas possíveis. Podemos pensar em outra resposta logicamente possível e reveladora, como: “não fomos suficientemente informados na descrição do exemplo para estarmos aptos a dizer se o sujeito sabe ou apenas acredita.”<sup>24</sup> (SOSA, 2009. p. 108)

A abordagem de Weinberg, Nichols e Stich (WNS, 2001) explica as diferenças em função de vetores epistêmicos (*epistemic vectors*), de forma que asiáticos seriam mais ligados a fatores comunitários e ocidentais a fatores individualistas. Se o desacordo entre vetores realmente ocorrer, Sosa afirma que a possibilidade de haver desacordo falha, pois os asiáticos estariam apenas indicando a falta de alguma característica comunitária relevante quando dizem que o sujeito não sabe, e os ocidentais não estão negando isto, mas apenas chamando atenção para o fato de que não se importam tanto

---

<sup>23</sup> Bob has a friend, Jill, who has driven a Buick for many years. Bob therefore thinks that Jill drives an American car. He is not aware, however, that her Buick has recently been stolen, and he is also not aware that Jill has replaced it with a Pontiac, which is a different kind of American car. Does Bob really know that Jill drives an American car, or does he only believe it?

<sup>24</sup> We are not told enough in the description of the example to be able to tell whether the subject knows or only believes.

com este fator sensível aos asiáticos. Novamente, não haveria desacordo.

Segundo Sosa, os partidários de tomar o desacordo entre intuições de diferentes culturas e grupos socioeconômicos como crítica às pretensões da epistemologia analítica clássica têm o seguinte argumento, apresentado de forma mais explícita:

Se o que é tomado pelos cognatos de ‘conhecimento’ em várias culturas e grupos socioeconômicos varia o suficiente, isto levanta dúvida quanto a se deveríamos continuar a valorizar o que é tomado por ‘conhecimento’, ‘justificação’, etc., em nosso vocabulário epistêmico.<sup>25</sup> (SOSA, 2009. p. 109)

Sosa acha isto desconcertante porque valorizar algo em determinada comunidade não é impeditivo para valorizar algo diferente e que é valorizado em outra comunidade.

Há realmente um desacordo quanto à importância que asiáticos e ocidentais dão a fatores comunitários na formação das crenças. Mas há aí algum tipo de normatividade epistêmica, do tipo, se a crença é justificada, então deveria ser assim produzida e sustentada? Sosa acredita que não. O fato de estarmos justificados em acreditar que há determinado número de grãos de café dentro de um saco porque contamos um a um, não indica que deveríamos formar tal crença. As preocupações asiáticas com aspectos comunitários na formação de crenças também não apresentam tal característica normativa. “Poderíamos formar qualquer opinião, positiva ou negativa, sobre a questão. Poderíamos ter algo melhor para fazer com nosso tempo, mesmo que nos restringamos a preocupações apropriadamente epistêmicas.”<sup>26</sup> (SOSA, 2009. p. 110) Para Sosa, falar sobre uma crença justificada seria como dizer “Na mosca!” (*Good shot!*) independente de você ser favorável ou não à

---

<sup>25</sup> If what is picked out by the cognates of ‘knowledge’ in various cultures and socioeconomic groups varies enough, this itself gives rise to doubt that we should continue to value what is picked out by our epistemic vocabulary of “knowledge,” “justification,” et cetera.

<sup>26</sup> One should not be forming any opinion, positive or negative, on that question. One has better things to do with one’s time, even if we restrict ourselves to properly epistemic concerns.

“posse e ao tiro com armas” e o conflito parece desaparecer, pois ater-se a fatores comunitários ou individualistas seria como avaliar carros pelo quanto são econômicos ou pelo quanto são rápidos.

Mas assim como um indivíduo informado se contrapõe ao supersticioso, não se está dizendo aqui que há apenas um reconhecimento da diferença entre as formas de se justificar uma crença e que todos os fatores são válidos epistemicamente. O informado se contrapõe ao que o supersticioso indica como meio para formar/justificar uma crença. Na mesma linha de raciocínio, uma correta avaliação epistêmica deve levar em consideração os fatores corretos de justificação epistêmica. Paz interior, felicidade, solidariedade e controle técnico são todos valores, mas não epistêmicos. Como o conselheiro militar, a epistemologia deve indicar os fatores objetivos que proporcionam atingir o que se deseja, no caso, o conhecimento: verdade, condução à verdade, segurança, confiabilidade, racionalidade, etc.

O desacordo não é apenas entre grupos com culturas e condições econômicas e sociais diferentes, mas também ocorre entre os especialistas da área. Este desacordo entre especialistas é pernicioso? Como Sosa coloca: “Quando e como uma crença pode ser sustentada racionalmente em face de um desacordo conhecido?”<sup>27</sup> (SOSA, 2010. p. 278)

## O que as críticas atingem?

Como Sosa indica, ao contrário, podemos interpretar as pesquisas como indicando que não há desacordo real quanto às intuições, apenas aparente. A crítica dos filósofos experimentais seria de que há extenso desacordo entre intuições sobre experimentos mentais e que se há tal desacordo:

- Então, as intuições não remetem a alguma ordem filosófica objetiva.
- Não é o caso que toda intuição pode ser a percepção de um fato.
- Intuição cai em descrédito (não é objetiva).

---

<sup>27</sup> When and how can a belief be sustained reasonably in the face of known disagreement?

Outra crítica é a de que as intuições não são passíveis de teste (*untestable*), ou insuficientemente testáveis; elas seriam um caso perdido, sem esperança, ou não promissoras (*hopeless*), na expressão de Weinberg.

Uma vez que a questão que se coloca é a de que tipo de intuição pode se manter melhor epistemicamente, Sosa indica que este é um tópico de epistemologia da filosofia, pois o desacordo entre os especialistas indica problemas para a filosofia como atividade intelectual (SOSA, 2013. p. 191).

A epistemologia tem como preocupação básica indicar como nossas crenças são justificadas, e as possíveis respostas costumam indicar o regresso, a circularidade ou a fundamentação. Crenças têm de ser competentes, formadas a partir de certas crenças competentes. Mas a competência de uma crença, em algum momento da cadeia, deve se basear em algo que não uma crença. As primeiras candidatas a esta fundamentação parecem ser a percepção e a introspecção, pois seriam racionalmente fundacionais e forneceriam justificção. A experiência sensorial seria de dois tipos:

- Crença perceptual sobre o ambiente.
- Crença introspectiva sobre a presença da experiência sensorial.

Qual o tipo de relação entre uma experiência e uma crença que dá a esta última suporte epistêmico? Segundo Sosa,

- B(p) [crença que vê algo] é baseada racionalmente em E(p) [experiência visual].
- E remonta à p (como a dor que S sente); pois esta seria uma introspecção justificada.

Tanto a fundamentação perceptiva quanto a introspectiva remetem à competência do sujeito. Ao entendermos a intuição como aparência, ou símile (*seeming*), ela se mostra como uma inclinação ou atração para assentir (afirmar uma proposição), como as crenças básicas da matemática e da lógica, baseadas em nada mais que um tênue entendimento da questão. Estas intuições (aparências - *seemings*) são conceituais porque o assentimento requer entendimento e este requer conceitos. As intuições se diferenciam das experiências sensoriais (*sensory experiences*)

porque estas últimas podem ocorrer sem conceitos para pensá-las. (SOSA, 2013. p. 193)

Sosa afirma que a experiência é sobrestimada em epistemologia, em comparação com a competência. Distinções como “*a priori/a posteriori*” não deveriam depender dela. Ao pensarmos sobre nossa competência em avaliar contingências particulares pela combinação de introspecção, percepção, testemunho e memória, teremos uma visão melhor da distinção do conhecimento *a priori/a posteriori*:

Conhecimento *a posteriori* é conhecimento de contingências particulares ou conhecimento por meio de inferência a partir de tal conhecimento [a posteriori]. Conhecimento *a priori* envolve alguma outra fonte que não a inferência a partir de contingências particulares. Isto inclui conhecimento abstrato geral (não de contingência particulares)<sup>28</sup> (SOSA, 2013. p. 194)

As distinções entre *a priori/ a posteriori*, racionalismo/empirismo, se baseariam não mais em referência à experiência, mas em relação à competência em avaliar contingências particulares pela combinação de introspecção, percepção, testemunho, memória.

Estariam todas as aparências intuitivas (símiles) automaticamente justificadas? Não, sob pena de validar superstições e vieses. O que justifica epistemicamente uma intuição? Intuições justificadas são distinguidas em função de uma competência que não envolva basear crenças em razões. Uma intuição justificada “manifesta uma competência epistêmica, uma habilidade racional para discernir o verdadeiro do falso, e o fazendo de forma confiável”<sup>29</sup> (SOSA, 2013. p. 194).

Aqui, e no que se segue, eu assumo que justificação

---

<sup>28</sup> A posteriori knowledge is knowledge of particular contingencies or knowledge through inference from such knowledge. A priori knowledge then involves some source other than inference from particular contingencies.

This includes abstract general knowledge (not of particular contingencies).

<sup>29</sup> ... they manifest an epistemic competence, a rational ability to discern the true from the false, and to do so reliably.

'racional' de uma crença ou uma semelhança/símile não precisa derivar de ser baseada em razões; antes, ela [a crença] pode estar presente simplesmente porque esta crença ou semelhança/aparência/símile é competentemente adquirida, envolve a aplicação/desenvolvimento de conceitos e pode ser propriamente influenciada por razões.<sup>30</sup> (SOSA, 2013. p. 194)

Somente fontes de crenças passíveis de teste seriam racionalmente corrigíveis, pois são sujeitas à “calibração racional” (*rational calibration*) e confiáveis em sua aplicação. Aqui Sosa assume a qualificação proposta por Weinberg de que o suficientemente testável se equipara ao que é promissor, ou tem esperança (*hopeful*), possibilitando a autocorreção. Intuição deve se submeter a tais critérios

Mas, e esse ela não for suficientemente testável? Pode ser confiável? Assim como Weinberg faz uma análise de casos históricos, Sosa apresenta a situação da astronomia. A astronomia antiga, vista dentro desta perspectiva de baixa testabilidade (*testability*), teria pouco valor epistêmico; e a filosofia em alguns casos se encontraria na mesma situação, mas ambas podem ter pequeno valor epistêmico, mas não zero. No que encontramos esperança em uma fonte de evidências? No suporte externo, na coerência, nas declarações de alta qualidade epistêmica e no entendimento teórico de nossas fontes, como, por exemplo, os instrumentos que utilizamos – como no caso dos microscópios eletrônicos, apresentado por Weinberg. As ciências naturais seriam fontes com tais características, pois são conhecimento reflexivo de alto nível. Mas elas não nascem prontas e tiveram um desenvolvimento gradual.

O quanto a intuição se submete a testes e avaliações epistêmicas apropriadas? Segundo os críticos das intuições, não há fontes externas de teste para as intuições que permitam diferenciar as confiáveis e não confiáveis na obtenção da verdade e não da

---

<sup>30</sup> Here and in what follows I assume that the “rational” justification of a belief or a seeming need not derive from its being based on reasons; rather, it can be present simply because that belief or seeming is competently acquired, involves the deployment of concepts, and can be properly influenced by reasons.

falsidade. Apesar disto, como a astronomia antiga, isto não quer dizer que a metodologia filosófica baseada em intuições não tenha esperança, não seja promissora.

Qual é, então, o problema real para as intuições? Suponha que as críticas que apontam o desacordo generalizado quanto às intuições e as que indicam a sua impossibilidade de teste sejam respondidas. O problema se resolve? O filósofo analítico pode sossegar em sua poltrona?

O desacordo entre especialistas e leigos não é tão sério, pois podemos reduzir sua importância ao diferenciarmos experts e leigos. Tal desacordo indicaria problemas para a intuição como metodologia filosófica, mas não de forma definitiva.

Mas o problema é maior. O desacordo entre especialistas com os mais altos níveis de expertise e o desacordo sobre o que de mais completo podemos entender como metodologia filosófica – intuições, inferência, discussão dialética – geram um problema sério para a filosofia, que é posta em risco, pois esta se apresentaria também em situação de ser destituída de esperança, de não ser promissora. Há algo reconhecido como conhecimento na filosofia? Há algo aceito como estabelecido na filosofia? Segundo os críticos da intuição, muito pouco, pois não há acordo e consenso suficientes para indicar algo como estabelecido.

O desacordo disseminado em uma área pode tomar duas formas:

- Desacordo quanto às respostas a questões acordadas.
- Desacordo quanto às questões. “Se as pessoas falham em coincidir claramente o suficiente quanto às questões, isto nos nega a habilidade de testar nossas intuições apropriadamente.”<sup>31</sup> (SOSA, 2013. p. 199)

Fica uma questão aberta acerca de se o desacordo filosófico é real ou ilusório, no sentido de não compartilharmos realmente as questões.

A pouca testabilidade é de pouca importância para avaliar as fontes filosóficas, inclusive a intuição. No caso de desacordo quanto às questões, este pode ser remediado pela discussão dialética

---

<sup>31</sup> If people fail to coincide clearly enough on the questions, this denies us the ability to properly test our intuitions.

diligente que pode produzir o acordo. No caso de desacordo quanto às respostas, o caso é que há teste para as fontes da filosofia, mas este se mostra sempre negativo, isto é, o desacordo quanto às declarações provenientes destas fontes mostraria que elas não são confiáveis. O perigo está no desacordo real ou potencial no campo da filosofia entre os especialistas.

A filosofia teria baixa estabilidade e acabaria por ser sem esperança, não promissora? A metodologia filosófica é caracteristicamente muito rica, inclui intuição, argumentação, dialética pública, diversos tipos de inferências explicativas. Quando a metodologia filosófica é promissora (*hopeful*), sensível aos erros e capaz de correção? O que rouba a esperança?

O que é que mais especificamente rouba esperança do método intuitivo e da metodologia filosófica de forma mais abrangente? Não é a incapacidade de superar o desacordo entre os pares aparentes? O desacordo merece, penso eu, muito da culpa, se ele é realmente substantivo.<sup>32</sup> (SOSA, 2013. p. 200)

Se o padrão para que a metodologia seja promissora, ou portadora de esperança, é o da objetividade científica, então os juízos baseados na filosofia não merecem confiança.

De fato, o ‘método filosófico’ não parece específico da filosofia. Ele não parece mais do que pensar cuidadosamente, in medias res, por meio do uso de inferência dedutiva e indutiva, com ajuda da imaginação, do pensamento contrafactual e de discussão pública.<sup>33</sup> (SOSA, 2013. p. 200)

---

<sup>32</sup> What is it, more specifically, that drains hope from the method of intuition, and from philosophical methodology more broadly? Is it not largely an inability to overcome disagreement among apparent peers? Disagreement does I think deserve much of the blame, if it is really substantive.

<sup>33</sup> Indeed, “philosophical method” seems not distinctive of philosophy. It amounts to little more than thinking carefully, in medias res, through the use of deductive and inductive inference, and with the help of imagination, counterfactual thinking, and public discussion.

O que fazer, então, com “questões não científicas vitais” enquanto não temos uma ciência para elas? Ficarmos indiferentes? “Isto seria desistir da vida.”<sup>34</sup> (SOSA, 2013. p. 200). Não ser afeita a testes independentes, não mostra a filosofia menos apta para seu domínio apropriado.

Consequentemente, o fato da metodologia filosófica ser menos conformável a teste independente do que a metodologia científica não a mostra sem esperança para seu próprio domínio. A intuição filosófica poderia, afinal de contas, desfrutar de um papel análogo à observação científica, mesmo que substancialmente menos promissor. Isto porque ela está a serviço de métodos usados onde as exigências para uma esperança apropriada são substancialmente mais baixas.<sup>35</sup> (SOSA, 2013. p. 200)

Ao falarmos de esperança de um método, ou de quanto um método é promissor, isto deve incluir algum grau de avaliação sobre a possibilidade de autorrefutação e teria uma regra do seguinte tipo:

Um método M mina a si mesmo na proporção em que as colocações de M repetidamente se mostram falsas por conta de posteriores colocações de M.<sup>36</sup> (SOSA, 2013. p. 201)

Sosa indica que tal regra ocasiona uma consequência desastrosa para o opositor das intuições, o que Weinberg não teria como refutar, pois advoga o mesmo tipo de condição para evitar que a crítica às intuições recaia no ceticismo amplo: o resultado é que esta regra aplicada ao modelo padrão das ciências revela que o

---

<sup>34</sup> That would be to check out of life.

<sup>35</sup> Accordingly, the fact that philosophical methodology is less amenable to independent test than is scientific methodology does not show it to be hopeless for its proper domain. Philosophical intuition might after all enjoy a role analogous to scientific observation even while substantially less hopeful. For it is in service of methods used where the requirements for proper hope are substantially lower.

<sup>36</sup> A method M undermines itself in proportion to how the deliverances of M are repeatedly shown to have been false by later deliverances of M itself.

método científico se mostra também menos promissor (portador de esperança) ao falhar em se adequar ao critério. Ao olharmos a história da ciência, os partidários da indução pessimista – em geral críticos do realismo científico – gostam de mostrar que inúmeras vezes ela mesma foi a principal responsável em destruir suas próprias afirmações.

Sosa realmente indica que há um problema posto pelo desacordo contínuo entre especialistas quanto a como devemos entender as intuições filosóficas e como elas devem ser utilizadas. O desacordo contínuo arranha a imagem da filosofia como um campo do conhecimento passível de teste e esperança, promissor. O ideal seria que concordássemos de forma unânime sobre o conjunto de questões que definem os subcampos da filosofia e sobre a atitude doxástica correta quanto às questões, mesmo que esta fosse a de suspensão do juízo.

Mas há progresso na filosofia, ao contrário da visão pessimista dos críticos da intuição e do desacordo entre filósofos. Podemos observar o acordo quanto aos desenvolvimentos da lógica formal, quanto às distinções entre uso e menção, entre semântica e pragmática, entre possibilidade metafísica e epistêmica. Além disso, as críticas à filosofia de poltrona dependem de pressuposições também de poltrona, pois supor intuições distorcidas por vieses culturais e econômicos é uma visão metafísica do assunto.

Se as pesquisas experimentais revelarem não haver divergências sérias nas respostas dos sujeitos aos casos apresentados, não há problema. Se mostrarem que há divergências, então resta ficar demonstrado que os sujeitos entendem da mesma forma os casos, do contrário, teremos apenas uma diferença de significado.

## Referências

SOSA, Ernest. *A virtue epistemology: Apt belief and reflective knowledge*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. A defense of the use of intuitions in philosophy. In: MURPHY, Dominica & BISHOP, Michael (Eds.). *Stich and his critics*. Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.

- \_\_\_\_\_. The epistemology of disagreement. In: HADDOCK, Adrian; MILLAR, Alan & PRITCHARD, Duncan (Eds.). **Social epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. Can there be a discipline of philosophy? And can it be founded on intuitions? In: CHRISTENSEN, David & LACKEY, Jennifer (Eds.). **The epistemology of disagreement: new essays**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- STICH, Stephen. Reflective equilibrium, analytic epistemology and the problem of cognitive diversity. In: DEPAUL, Michael R. & RAMSEY, William. **Rethinking intuition: the psychology of intuition and its role in philosophical inquiry**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- WEINBERG, Jonathan M. How to challenge intuitions empirically without risking skepticism, in **Midwest Studies in Philosophy**, XXXI, 2007. pp. 318-343.
- WEINBERG, Jonathan; NICHOLS, Shaun; STICH, Stephen (WNS). Normativity and epistemic intuitions, in **Philosophical topics**, vol. 29, nº 1 & 2, spring/fall, 2001. pp. 429-460

# Limites explicativos de teorias individualistas e supraindividuais para casos de ação conjunta

---

Luiz Paulo Da Cas Cichoski<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

### Existe lugar para uma Epistemologia Social?

A Epistemologia é um ramo de estudos marcado pela abordagem egocêntrica. Isso se deve ao fato de que os epistemólogos analisam vidas mentais de sujeitos individuais. A impossibilidade de nos referirmos a uma mente que não seja própria de um sujeito específico – de preferência um ser humano capaz de utilizar processos de cognição e que tenha um conjunto de estados mentais articulados através desses processos – parece razão suficiente para que sejam abandonadas quaisquer tentativas teóricas de empreender uma epistemologia social.

Um exagero da posição egocêntrica pode ser identificado em Descartes:

(...) julguei, então, que precisava tentar seriamente, uma

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/2841662231668423>

vez na vida, *desfazer-me de todas as opiniões a que antes dera crédito* e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de certo nas ciências. (...) Hoje, pois, que, muito a propósito para esse objetivo, livreí meu espírito de todo tipo de preocupação e felizmente não me sinto agitado por nenhuma paixão e obtive um repouso seguro numa *tranqüila solidão*, seriamente e com liberdade me aplicarei a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões (DESCARTES, 2008, p. 83, sem grifo no original).

O esforço cartesiano de se afastar de qualquer contato exterior a sua própria mente não está justificado por conta da natureza egocêntrica do projeto epistêmico (SCHMITT, 1994). Ainda que o trabalho do epistemólogo se concentre na avaliação da vida mental de um sujeito individual, esse sujeito pode estar inserido em um contexto social e ser influenciado por esse contexto. A objeção a influência do contexto social só poderia ser formulada através de um ceticismo com relação a outras mentes (ou acesso a essas outras mentes). A própria natureza da atividade epistemológica parece conflitar com esse ingrediente cético. Afinal de contas, do que adiantaria construir teorias epistemológicas sem qualquer elemento normativo? Nesse caso a epistemologia seria restrita a um esforço individual de reflexão tendo validade exclusiva para esse indivíduo.

Identificando a histórica negligência dos aspectos sociais que influenciam o conhecimento, a partir do fim da década de 1980, filósofos começaram a propor análises sociais para a epistemologia. Preservando a tradição egocêntrica, o primeiro tópico de interesse desenvolvido foi a questão do testemunho. O conjunto de crenças de um ser humano adulto parece muito dependente de testemunhos, ou seja, de crenças originadas de seu contexto social (de declarações de outros indivíduos ou de instituições). As posições mais conservadoras com relação ao testemunho exigem que a justificação das crenças testemunhais se dê através de outra fonte de conhecimento com relação mais estreita a proposição em questão. Essas abordagens exigem uma fonte de justificação de primeira mão. Em oposição a essas teorias de justificação de testemunhos, outros teóricos têm defendido um princípio epistêmico que garante aos casos de testemunho uma justificação *prima facie*.

A questão do testemunho abre espaço para a formação de um campo de estudos em epistemologia social. Independente do

resultado da disputa em torno da justificação de crenças testemunhais, a simples consideração de que (i) existem crenças testemunhais e que (ii) elas são importantes para a vida mental dos indivíduos evidencia que contextos e processos sociais são relevantes para a epistemologia. Ao adentrar na esfera social a epistemologia importa um problema teórico pertinente ao campo das Ciências Sociais: o embate entre individualismo e holismo.

## **Individualismo e holismo na Epistemologia Social**

Dada a característica egocêntrica dos projetos em epistemologia, a adoção de um viés individualista parece natural. Fiel a essa linha, a epistemologia social pode propor uma análise social da inter-relação de indivíduos por meio do testemunho. Nesses moldes a epistemologia social não se distancia da tradição egocêntrica em epistemologia e a frase “S sabe que p” continua sendo não problemática. Indivíduos são sujeitos primários de conhecimento. Atribuir conhecimento para uma comunidade é fazer uma asserção sobre os estados epistêmicos dos membros dessa comunidade (KITCHER, 1994).

Entretanto, não é de todo incomum que nossas práticas cotidianas de atribuição de conhecimento sejam realizadas tendo entidades coletivas como sujeito. O uso de entidades coletivas como sujeito de uma atribuição de conhecimento causa estranhamento por duas razões: (i) o que é uma entidade coletiva e (ii) como essa entidade coletiva pode saber. Ainda que (i) não apresentasse problemas, (ii) parece incompatível com as motivações egocêntricas das teorias epistêmicas: o entendimento de que mentes são propriedades de indivíduos.

Uma vez que atribuímos conhecimento a entidades coletivas, a epistemologia social deve esclarecer o que estamos de fato fazendo e não pode fugir dos problemas que surgem quando fazemos atribuições a essas entidades. Entretanto, isso não quer dizer que uma teoria de epistemologia social deva adotar uma abordagem holista, necessariamente. Caso abordagens individualistas sejam capazes de explicar nossas referências a relações sociais e coletividades, podemos manter o projeto egocêntrico intocado. Schmitt (2003, p.1) identifica o ponto em disputa da seguinte forma:

The key question is whether a social relation amounts to something significantly over and above the nonsocial relations and properties of the individuals related and whether a collectivity amounts to something over and above its members standing in nonsocial relations. Individualists deny that social relations and collectivities amount to more than the associated individuals and nonsocial relations, while their opponents -holists or collectivists - affirm the contrary. (SCHMITT, 2003, p.1).

Esse debate já foi estabelecido pelas teorias sociológicas desde seu surgimento com Emile Durkheim. O patrono da sociologia moderna estava imerso em um debate acadêmico mais amplo onde se buscava acomodar as fronteiras das nascentes disciplinas das Ciências Sociais. Particularmente a delimitação entre Psicologia e Sociologia estava em pauta no cenário acadêmico francês da época (PICKERING, 2000). Como forma de prover a demarcação entre essas disciplinas, Durkheim adotou uma postura holista com relação à Sociologia:

Eis portanto uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: constituem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem, portanto uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais. Essa qualificação lhes convém: pois é claro que, na tendo o indivíduo por substrato, eles não podem ter outro senão a sociedade (...) (DURKHEIM, 1999, p. 3-4).

O individualismo metodológico em Sociologia ganha relevância com outro grande nome do campo: Max Weber. Com formação em Ciências Econômicas e de origem germânica, pode-se dizer que o adversário teórico de Max Weber, nesse ponto, era o estruturalismo marxista e não exatamente o holismo propugnado por Emile Durkheim. Para Weber a Sociologia se concentra na análise de “ações sociais”. Para ele, a Sociologia é:

aquela ciência que tem como meta a compreensão interpretativa da ação social de maneira a obter uma explicação de suas causas, de seu curso e dos seus efeitos. Por 'ação' se designará toda a conduta humana, cujos sujeitos vinculem a esta ação um sentido subjetivo. Tal comportamento pode ser mental ou exterior; poderá consistir de ação ou de omissão no agir. O termo 'ação social' será reservado à ação cuja intenção fomentada pelos indivíduos envolvidos se refere à conduta de outros, orientando-se de acordo com ela (WEBER, 2002, p. 9).

Observa-se nessa proposta de Sociologia que existe uma redução da explicação da "ação social" às intenções individuais dos elementos envolvidos nessa ação. Uma visão reducionista sustenta que as relações sociais são idênticas aos indivíduos, suas propriedades não sociais ou uma composição desses dois elementos. Uma visão mais radical, chamada de eliminativismo, nega a existência de qualquer conteúdo social. Relações sociais e entidades coletivas são meras metáforas, não existem realmente (SCHMITT, 2003).

Em meio às recentes discussões em torno da epistemologia social, novas teorias sobre a ontologia social surgiram nos últimos trinta anos. Dado o problema relativo à atribuição de conhecimento a entidades coletivas, essas duas correntes têm se aproximado. O interesse epistêmico na discussão sobre a ontologia social se concentra na possibilidade de existirem crenças coletivas. Entretanto, o terreno da ontologia social tem conferido maior ênfase na discussão sobre a existência de um tipo específico de intencionalidade: a intenção. Essa ênfase se explica pela centralidade do conceito de ação para a ontologia social:

Collectivities are not mere populations of individuals with common properties like race, ethnicity, religion, or class. They are distinguished from mere populations of individuals by their capacity to act. This distinction matters because, at some level in the explanation of human behavior, agency has a central role to play: many generalizations of theoretical interest will generalize about agents. In treating collectivities, I will follow other writers in taking the social group as the paradigm of a

collectivity. By a “social group” here I mean, roughly, a collectivity capable of action in the manner of a corporation or association. (SCHMITT, 2003, p.3).

## MODOS DE EXPLICAR UMA AÇÃO CONJUNTA

O presente artigo pretende apresentar algumas objeções, levantas por Frederick Schmitt (2003), às abordagens individualistas que visam explicar ações conjuntas. O principal objetivo de Schmitt (2003) é demonstrar as fraquezas da explicação do fenômeno da ação conjunta oferecido por abordagens individualistas. Schmitt crê que ao explicitar as falhas dessas teorias, pode-se justificar o emprego de entidades coletivas na explicação de ações conjuntas (*supraindividualist account*). Apesar de seu ceticismo quanto às abordagens individualistas, Schmitt manifesta simpatia por essa modalidade de explicação, visto que também não está de acordo com o comprometimento ontológico de entidades coletivas agindo no mundo. Entretanto, deixando de lado sua intuição pessoal, observa que as abordagens individualistas possuem muitas falhas.

Schmitt (2003) apresenta quatro estratégias de explicação para ações conjuntas:

A) Individualismo estrito – uma ação conjunta é simplesmente a combinação de um número de ações singulares e atitudes de indivíduos, com uma relação entre essas atitudes e ações. Nessa modalidade de explicação, as atribuições de ação e atitude são sempre dirigidas aos indivíduos, conceitos como “conjunto” ou “grupo” não figuram nem nas ações, nem nas atitudes relevantes para a explicação.

B) Individualismo de tudo-menos-a-ação – uma ação conjunta não é restrita a um conjunto de ações singulares. Entretanto, as atitudes continuam sendo individuais e atribuídas a indivíduos.

C) Individualismo de tudo-menos-a-atitude – uma ação conjunta pode ser entendida através de ações singulares, entretanto as atitudes podem ser não singulares, ou seja, são um tipo de atitude que não é reconhecido pela teoria tradicional de motivação individual. A diferença está na presença de termos relativos a entidades coletivas nessas atitudes. Esses termos podem ser uma forma de pensar coletiva, como em “Nós faremos um bolo”, ou indicar participação em uma entidade coletiva como “Devo cumprir

minhas obrigações como membro do Sindicato de minha categoria”. Apesar da formação de atitudes não singulares, essas atitudes continuam sendo atribuídas a um sujeito, não são atitudes de uma entidade coletiva.

D) Supraindividualismo – uma ação conjunta depende de uma atitude não individual. Ao contrário de C, a atitude é atribuída a uma entidade não individual. Não há necessidade de especificar se a ação é conjunta ou singular, nem se o agente da ação é individual ou não individual. O conteúdo da atitude não é relevante, a característica não individual do sujeito da atribuição é a marca distintiva desse modo de explicação.

Podemos formar um quadro com as quatro abordagens:

	Individualismo estrito	Individualismo de tudo-menos-ação	Individualismo de tudo-menos-a-atitude	Supraindividualismo
AÇÃO	Singular	Não necessariamente singular	Singular	Definida pela Atitude não individual
ATTITUDE	Singular	Singular	Não singular	Não individual
AUTORES	Seumas Miller	Michael Bratman	John Searle / Raimo Tuomela	Margaret Gilbert

Ao observar o quadro a diferença entre “singular” e “individual” é esclarecida. “Singular” se refere ao conteúdo da variável (ação ou atitude), enquanto “individual” se refere ao sujeito da atribuição. Em todas as modalidades de individualismo (A, B e C) as atribuições de ação ou atitude têm como sujeito os indivíduos. Em A a explicação da ação conjunta pode ser reduzida a ações e atitudes singulares atribuídas a indivíduos. Em B a explicação da ação conjunta pode se referir a uma conjunção de atribuições de ações sem a restrição de que essas ações são singulares e individuais (como em “nós fazemos J”), mas as atitudes que orientam essa ação são singulares e atribuídas aos indivíduos. Em C, apesar de a atitude ser atribuída aos indivíduos, seu conteúdo se refere a uma entidade não individual (como em “Nós faremos um bolo”). Ainda assim, C mantém a restrição de que as ações são singulares e atribuídas aos indivíduos. D difere de C ao atribuir a atitude relevante a uma entidade não individual, independente do seu conteúdo. O exemplo “Devo cumprir minhas obrigações como membro do Sindicato de

minha categoria” deveria ser substituído para “O Sindicato intenciona que eu deva cumprir com minhas obrigações”.

## ANÁLISE DO INDIVIDUALISMO ESTRITO

### Proposta de individualismo estrito de Seumas Miller

Como visto, uma ação conjunta sob a ótica do individualismo estrito é um combinado de ações singulares desempenhadas por indivíduos motivadas por razões individuais, mas essas ações são interdependentes, ou seja, um indivíduo somente realizará sua ação singular caso o outro também realize sua ação singular. Uma ação interpessoal interdependente é assim definida: “individual participants A and B act jointly just in case A performs some singular action x and B performs some singular action y, and x and y are interdependent” (SCHMITT, 2003, p. 131).

Uma explicação de ação conjunta que se enquadra nesses termos pode ser identificada na proposta de Seumas Miller, que é assim apresentada:

A's individual action x and B's individual action y in situation s constitute a joint action if and only if:

(1) A intentionally performs x in s (and B intentionally performs y in s);

(2) A xs in s if and only if (he believes) B has yed, is y-ing or will y in s (and B ys in s if and only if (he believes) A has xed, is x-ing or will x in s);

(3) A has end, e, and A xs in s in order to realize e (and B has e, and B ys in s in order to realize e);

(4) A and B each mutually truly believes that A has performed, is performing or will perform x in s and that B has performed, is performing or will perform y in s;

(5) each agent mutually truly believes that (2) and (3) (MILLER, apud SCHMITT, 2003, p. 132).

Um termo que tem de ser definido é “fim coletivo”:

A and B have a collective end e (of bringing about a single state of affairs t) just in case each has an end e, and e is necessarily shared by A and B.

End e is necessarily shared by A and B just in case A and B each independently has as an end bringing about t; and

A and B must each act in order to realize t (MILLER, apud SCHMITT, 2003, p. 132).

Schmitt observa que existem duas maneiras de interpretar um fim coletivo: (i) versão fraca de fim coletivo – onde só é possível para os indivíduos A e B tornarem efetivo o estado de coisas t caso A e B ajam com o fim de realizar t (requisito de possibilidade); e (ii) versão forte de fim coletivo – onde satisfazer o fim e, ou realizar o estado t, implica que A e B ajam em vista do fim e, ou em vista ao fim de realizar t (requisito de implicação).

## **A interdependência de ações é necessária para ações conjuntas? (Ataque à condição (2))**

Schmitt (2003, p. 133) identifica três componentes da condição (2) da proposta de Miller:

- (2a) A wouldn't x if A didn't believe that B ys (as long as A maintains collective end e) (and similarly for B);
- (2b) A would x in the belief that B ys, if A believed B ys (and similarly for B);
- (2c) A xs in the belief that B ys (and similarly for B).

O principal alvo de críticas de Schmitt é (2a). Particularmente, (2a) parece ser uma condição muito forte para ser uma condição necessária de uma ação conjunta. Para Schmitt o que é necessário para que alguém execute uma ação singular (parte de uma ação conjunta) é levar em conta o que a outra parte concordou em fazer. Uma ação conjunta pode ser desempenhada ainda que os participantes não levem em conta a ação que o outro efetua ou aquilo que o outro pretende fazer. O ponto fica claro com um exemplo: Alan e Betty concordam em levantar conjuntamente um sofá, sendo que cada um levanta um lado do objeto. Schmitt identifica dois fins coletivos em jogo nesse caso: (i) levantar o sofá inteiro e (ii) fazer isso conjuntamente. Ao levantar um lado do sofá (ação x), Alan pode estar motivado por fazer sua parte em prol do fim coletivo (realizar a ação x) independente do que Betty faça. Alan pode não acreditar que Betty cumprirá com o acordo, mas, ainda assim, realizar a ação singular (x) que lhe cabe que, no caso de Alan, é levantar seu lado do sofá. Caso Betty cumpra com o acordo e

levante seu lado do sofá (ação y) teremos uma ação conjunta realizada sem a condição (2a). Esse caso também se apresenta como um contraexemplo para a necessidade da condição (2c) em ações conjuntas.

Essa mesma constatação mostra que um requerimento de capacidade de resposta mútua (*mutual responsiveness*) entre os agentes envolvidos em uma ação conjunta não é necessário para que ela se dê. Uma capacidade de resposta pode ser identificada nos casos onde um indivíduo se comporta de maneira diferente daquela esperada e, por conta dessa mudança em seu comportamento, o outro indivíduo também passa a se comportar diferente, para que o fim coletivo dos dois seja alcançado. A capacidade de resposta é uma medida de correção, de compensação. Isso é claramente observado na ação singular de se fazer um bolo, por exemplo. Caso alguém coloque muito leite na mistura, deverá acrescentar mais farinha para compensar. Caso não fizer assim, dificilmente concluirá sua ação de fazer um bolo.

Para casos de ação conjunta parece que capacidade de resposta mútua seria uma condição necessária. Se duas pessoas estão caminhando juntas, quando uma delas passa a agir de forma diferente, faz meia-volta, por exemplo, as duas pessoas só continuarão andando juntas caso a outra também dê meia-volta. Entretanto, Schmitt argumenta que essa condição não é necessária. Caso Flip e Elmo estejam realizando a ação conjunta de fazer um bolo, pode ser que Elmo seja um chef renomado e se negue a participar da ação conjunta caso Flip realizasse qualquer ação diferente da esperada. A ação conjunta pode ser concluída com sucesso mesmo sem capacidade de resposta mútua, pois caso Flip fizesse algo diferente do esperado, Elmo pararia de contribuir e a ação conjunta não seria realizada. Para Schmitt isso é óbvio, pois também ocorre em ações singulares. Caso Elmo fosse tão extravagante que parasse de fazer um bolo quando cometesse um erro, ele não teria a capacidade de resposta sequencial. Entretanto, quando Elmo não comete nenhum erro, ele é capaz de concluir a ação, mostrando que ela não depende da condição de capacidade de resposta.

## **Um Fim coletivo é necessário para ações conjuntas? (Ataque à condição (3))**

Schmitt acredita que a condição (3) é muito forte para que uma ação conjunta seja realizada. Especificamente, um fim coletivo não é necessário para que uma ação conjunta aconteça. Relembrando, um fim coletivo é aquele que pode ser satisfeito somente se A e B ajam, individualmente, de forma a realizar um estado t objetivado pelo fim (versão fraca de fim coletivo). Schmitt argumenta que satisfazer a ação conjunta não requer que os indivíduos ajam individualmente a fim de realizar o estado de coisas objetivado pelo fim em questão. A ação conjunta apenas requer que os indivíduos ajam de forma com que seja realizado esse estado de coisas. Cada indivíduo deve agir para que a ação conjunta seja realizada, entretanto, a realização da ação conjunta por si só não requer que cada indivíduo aja a fim de que a ação conjunta seja realizada. Até aqui, argumentou-se que a condição (3) é muito forte, mas recorreremos ao exemplo de Alan e Betty levantando o sofá para mostrar que o fim coletivo não é necessário para que uma ação conjunta seja realizada.

Suponha que Alan e Betty tenham concordado em levantar um sofá, entretanto, não concordaram explicitamente em fazer isso conjuntamente. Suponha ainda que o sofá pode ser levantado individualmente, por apenas um deles. Diante dessas circunstâncias, ambos se dirigem em direção ao sofá e ambos agem de forma a levantar o sofá. Nenhum deles está agindo de forma a levantar o sofá conjuntamente, nem estão considerando se estão realizando uma ação conjunta. Eles estão agindo de forma a cumprir com o fim não coletivo de levantar o sofá, não estão agindo pelo fim coletivo de levantar um sofá conjuntamente. Então, não existe um fim coletivo nesse caso e nenhum dos dois agentes está agindo para cumprir esse fim. Apesar disso, eles estão agindo conjuntamente. Dessa forma, ações conjuntas não implicam um fim coletivo.

Schmitt nota ainda que uma tentativa de enfraquecer o requisito de fim coletivo estabelecido como “A e B devem ambos agir a fim de realizar o estado de coisas t” para “A e B devem ambos agir se o estado de coisas deve ser realizado” não escapa do problema levantado pela reformulação do exemplo de Alan e Betty levantando o sofá. Na versão reformada do caso, Alan e Betty não têm o fim coletivo de levantar conjuntamente o sofá. O fim

operando nos dois indivíduos é o fim não coletivo de levantar o sofá. O exemplo buscou mostrar que uma ação conjunta pode se dar mesmo quando os agentes carecem de um fim coletivo.

Outra tentativa de reformular a noção de fins estabelecida pela proposta do individualismo estrito seria a inserção de um fim comum. Particularmente, um fim comum apropriado para o caso de uma ação conjunta seria o fim de que a ação conjunta seja realizada. Schmitt introduz a noção de acordo, para mostrar que nem mesmo um acordo comum é necessário para que uma ação conjunta seja realizada. Quando dois indivíduos fazem o acordo de agir conjuntamente, agir em favor do cumprimento do acordo geralmente envolve ter o fim de cumprir o acordo. O acordo figura de maneira relevante no caso, pois ter o fim de cumprir o acordo implica que os indivíduos tenham o fim de agir conjuntamente (necessário para o cumprimento do acordo). Entretanto, não é verdade que agir em favor do cumprimento do acordo sempre requer que se tenha o fim de cumprir o acordo.

Outra vez apelar para o caso de Alan e Betty pode esclarecer o que estamos falando. Assim como no primeiro exemplo de Alan e Betty (utilizado contra a condição (2)), Alan age mesmo quando não espera que Betty vai cumprir com o acordo. Caso Betty não cumpra com sua parte do acordo, o acordo não se cumprirá, logo, a ação de Alan não é motivada pelo fim de cumprir o acordo, mesmo agindo em favor do cumprimento do acordo. O que parece ser requerido é que Alan tenha o fim de cumprir sua parte no acordo ou o fim condicional de fazer sua parte em cumprir o acordo, caso o acordo seja cumprido.

Diante desse raciocínio, Schmitt sustenta que nem mesmo um fim comum é necessário para uma ação conjunta. O que uma ação conjunta requer necessariamente é que cada membro tenha um fim de fazer sua parte caso aconteça uma ação conjunta. Um fim comum não é necessário, mas um fim condicional singular de fazer sua parte quando existir uma ação conjunta parece ser um requisito.

## **Interdependência sob um fim coletivo é suficiente para uma ação conjunta?**

Até aqui vimos que a interdependência de ações e um fim coletivo não são elementos necessários para uma ação conjunta. Mas a conjunção desses dois elementos pode resultar em uma ação

conjunta? Para Schmitt não. O autor cria um caso onde existe interdependência de ações sob um fim coletivo e, mesmo assim, não existe qualquer ação conjunta sendo realizada. O caso se dá com dois eremitas, Sim e Tim, que vivem isoladamente. Esses dois eremitas acreditam que devem pagar tributos ao deus Chocolate. Eles pagam seus tributos com comida, depositando essa comida na floresta. Mesmo quando um deles acredita que não conseguiu reunir comida suficiente para que o montante ofertado seja considerado um tributo adequado, ele entrega o tributo insuficiente, pois essa quantidade insuficiente de comida pode ser o bastante no caso de haver mais comida por perto. Suponha que ambos sabem que o outro paga tributos em comida para o deus Chocolate. Schmitt sugere que as ações de Sim e Tim são interdependentes. Como ambos sabem que existe outra pessoa pagando tributos ao deus Chocolate, eles somente pagam o tributo, pois sabem que, dado o tributo do outro, o montante de comida oferecida como tributo será o suficiente para o deus Chocolate. A moral dessa história é que não vemos uma ação conjunta. O que está acontecendo nesse caso é apenas a interdependência de ações. Sim e Tim fazem o pagamento do tributo separadamente e é o caso que nenhum deles faria o pagamento do tributo caso o outro deixasse de fazê-lo.

Schmitt acredita que nem mesmo a condição de que exista um fim coletivo pode tornar esse caso uma ação conjunta. Ao discutir a noção de fim coletivo, Schmitt apontou duas interpretações para esse conceito, uma forte (requisito de implicação) e outra fraca (requisito de possibilidade). No caso de Tim e Sim apresentado anteriormente, observa-se que a versão fraca de fim coletivo já está sendo empregada. Tim e Sim tem o fim coletivo de pagar tributo ao deus Chocolate e esse fim somente pode ser atingido caso ambos ajam com o fim de realizar o fim coletivo, ou seja, o fim de pagar um tributo suficiente para o deus Chocolate só é atingido quando os dois agem. Dessa forma, ações interdependentes sob um fim coletivo interpretado na versão fraca não são suficientes para que ocorra uma ação conjunta.

Mas e a versão forte? Ela não está presente no exemplo, uma vez que para satisfazer o fim comum de pagar o tributo ao deus Chocolate não implica que cada um aja para esse fim. Para transformar o caso anterior em um caso envolvendo um fim coletivo na versão forte, podemos introduzir o conceito de “pagamento de tributo comunal” que é assim definido: qualquer indivíduo A paga

tributo comunal somente se todos pagam tributo no sentido ordinário (com o fim de pagar tributo comunal) e ao menos duas pessoas pagam tributo no sentido ordinário (para esse fim). Voltando ao caso, o ato de Sim de pagar o tributo comunal implica em ele depositar comida na floresta com o fim de pagar o tributo enquanto alguém mais coloca comida na floresta com o fim de pagar um tributo ao deus Chocolate. Assim, satisfazer o fim comum de pagar o tributo comunal implica que cada um dos agentes envolvidos aja para esse fim.

Ainda assim, essa versão do caso não parece ser uma ação conjunta para Schmitt. O problema que Schmitt identifica nesse caso é que a ação de Tim é apenas uma condição lógica para a ação de Sim. A ênfase na condição lógica derivada do requisito de implicação da versão forte de fim coletivo lembra um reflexo condicionado, um automatismo, um comando. Schmitt dá como exemplo a ação de pagar o “tributo do florescer da árvore” desempenhado por Mim. Mim realiza a ação de pagar um tributo, o “tributo do florescer da árvore”, no momento em que a árvore floresce. A ação de Mim é implicada pelo comportamento da árvore. No caso de Mim, dificilmente atribuímos uma ação conjunta entre a árvore e Mim. Schmitt argumenta que é exatamente esse tipo de relação conjunta que se estabelece no caso de Sim e Tim agindo de forma interdependente sob o fim coletivo de “pagar tributo comunal”. Dessa forma, nem mesmo a interdependência de ações sob um fim coletivo na versão forte é suficiente para que tenhamos uma ação conjunta.

Schmitt reconhece que esses casos podem revelar intuições diferentes para o tema. Dessa forma, busca trabalhar com outro caso para que tenhamos uma noção mais precisa dos elementos em jogo em uma ação conjunta.

Suponha que Gus e Heather sejam completos desconhecidos que sentam um ao lado do outro em um banco do Central Park. Ambos caem no sono. Enquanto eles estão dormindo, alguém coloca uma placa sobre o colo dos dois. Gus e Heather estão sustentando o peso da placa. A sustentação que um faz é interdependente da sustentação do outro, uma vez que a placa caíra caso algum deles deixe de sustentar sua parte do peso da placa. Enquanto eles estão dormindo, podemos dizer que eles estão conjuntamente sustentando o peso da placa. Entretanto, esse “conjuntamente” não é o tipo de “conjuntamente” que estamos

buscando em uma ação conjunta. Schmitt acredita que esse tipo de conjuntamente é não coletivo.

O próximo passo é introduzir uma ação ao exemplo. Suponha que Gus está parado, em pé, a uma distância não muito grande de Heather, que também está de pé. Ambos não estão cientes da presença do outro. Um terceiro sujeito, Ignatz, pede para Gus segurar um lado de uma placa. Em seguida, vai até Heather e pede que ela segure o outro lado da placa. Agora temos Gus segurando um lado da placa e Heather segurando o outro lado da placa. As ações dos dois parecem ser interdependentes e poderíamos dizer que Gus e Heather conjuntamente seguram a placa. Entretanto, esse caso parece muito semelhante ao anterior, parece que temos novamente uma noção não coletiva de conjuntamente.

Alguém pode pensar que o elemento que falta para esse caso ser uma ação conjunta é o conhecimento de que existe alguém desempenhando uma ação interdependente aquela que eu realizo. Para Schmitt esse elemento não parece dar conta do que estamos buscando. No segundo caso, suponha que Ignatz solicite aos dois que segurem seu lado da placa e diga que existe alguém segurando a outra extremidade da placa. Ainda assim não parece que chegamos a uma ação conjunta coletiva. Isso fica mais evidente no primeiro caso. Quando Gus e Heather acordam e percebem que estão segurando uma placa, também percebem que existe outro indivíduo também sustentando o peso da placa. Estar ciente de que alguém está fazendo uma ação interdependente da sua parece não garantir que a ação conjunta que se está desempenhado seja coletiva.

Novamente, podemos acrescentar um fim coletivo para tentar chegar a uma ação conjunta. O fim coletivo sustentado por Gus e Heather seria algo como: agir para sustentar a placa enquanto alguém age para sustentá-la. Parece que Gus e Heather sustentando esse fim coletivo no sentido forte não transforma o caso em uma ação conjunta. Da mesma forma, inserir a suposição de que Gus e Heather tenham o conhecimento de que o outro sustenta esse fim coletivo e age para atingir esse fim também não é capaz de constituir desse caso uma ação conjunta.

O que falta em um caso de interdependência para que seja identificada uma ação conjunta coletiva? Schmitt argumenta que essa visão de interdependência apenas é capaz de enfatizar a dependência que a ação de um indivíduo tem da ação de outro

indivíduo. O que estaria faltando é uma explicação de como as ações de ambos os indivíduos são combinadas em uma ação conjunta. Nesses modelos, a ação do indivíduo A depende de algo muito mais abrangente que a ação de um indivíduo B. A ação de A pode depender de uma não ação de B (como simplesmente segurar algo, que Schmitt não acredita como ação). Para que tenhamos uma ação conjunta, Schmitt acredita que a ação de A deve depender de uma ação de B e não de um mero movimento corpóreo. Parece ser significativo para um caso de ação conjunta que o movimento corpóreo desempenhado pelo indivíduo seja resultado de uma intenção. E essa intenção deve ter ligação com o movimento corpóreo do outro indivíduo e com a forma com que esse movimento é o resultado de outra intenção. A interdependência não consegue dar uma explicação da ação conjunta originada pela combinação das ações singulares desempenhadas pelos indivíduos. Somente intenções dirigidas às ações singulares desempenhadas pelos indivíduos de forma a fazerem parte de uma movimentação corpórea correspondente a uma ação podem prover a explicação de uma ação conjunta.

Ter um fim coletivo não é suficiente para que uma ação conjunta seja realizada. Nem mesmo estabelecer que o fim coletivo seja realizar uma ação conjunta é suficiente para que se dê, de fato, uma ação conjunta. Como visto nos exemplos desta sessão, nem mesmo a especificação do fim coletivo em termos de uma ação conjunta implica que as ações sejam realizadas de forma adequada com uma ação conjunta, uma vez que a ação de um indivíduo pode ser apenas uma condição de fundo para que o outro aja. Uma intenção é preferível a um fim na explicação de uma ação conjunta, pois quando um agente tem o fim de fazer x, e realiza uma ação para esse fim, isso não implica que o agente faz x. Mas se um agente pretende fazer uma ação básica x, e realiza uma ação a partir dessa intenção, isso implica que o agente fez x. Desta forma, o requisito de que A e B pretendem fazer uma ação conjunta e que eles agem a partir dessa intenção parece uma explicação mais promissora para descartar o efeito de meras condições de fundo que podem operar quando os indivíduos A e B agem por um fim de agir conjuntamente.

A partir dessas observações, Schmitt (2003, p. 141-142) consegue encontrar uma explicação de ação conjunta:

A's action x and B's action y constitute a joint action just

in case A and B have the joint intention of performing j, A and B perform j from the intention to perform j, and j corresponds to a bodily motion of A and B of which bodily motions corresponding to x and y are parts. But this is a supraindividualist account of joint action.

## **Ações conjuntas são constituídas por ações individuais?**

Até aqui o trabalho de Schmitt se concentrou na exposição de problemas da proposta de individualismo estrito de Seumas Miller. Na presente seção, busca-se mostrar um ataque mais geral que Schmitt faz a qualquer abordagem individualista de ação conjunta: a noção de que uma ação conjunta é totalmente constituída de ações singulares.

Apesar de não ser uma característica única da abordagem de Seumas Miller, novamente, ele é o autor que guia a discussão. Nas palavras de Miller: “A’s individual action x and B’s individual action y in situation s constitute a joint action” (SCHMITT, 2003, p. 142). Obviamente que essa explicação não diz que cada uma das ações singulares (x ou y) é idêntica à ação conjunta. O apelo ao termo “constitui” indica que as ações singulares (x e y) se fundem, de certa forma, para formar outra ação singular, a ação conjunta em questão. Schmitt buscará mostrar que nenhuma ação conjunta é constituída completamente por ações singulares.

Primeiramente, Schmitt nos convida a observar que na maioria das ações conjuntas as movimentações corpóreas de A e B que correspondem à ação conjunta não são exauridas pelas movimentações corpóreas que correspondem a ações singulares de A ou de B. Suponha que, como resultado de um acordo, Jane e Kate simultaneamente pegam a haste de uma marreta muito pesada, levantam a marreta e quebram uma pedra. Supondo que nenhuma delas conseguiria levantar a marreta sozinha, nem Jane nem Kate fizeram a ação de levantar a marreta nem de quebrar a pedra. As duas realizam uma série de ações singulares ao conjuntamente levantar a marreta e conjuntamente quebrar a pedra, entretanto, essas ações não são levantar a marreta nem mesmo quebrar a pedra. Para Schmitt nem mesmo a soma dessas ações singulares corresponde a ação de levantar a marreta e quebrar a pedra que as duas fizeram conjuntamente.

Uma explicação para que a soma de ações singulares não acarrete em uma ação conjunta é o fato de que ao realizar uma ação conjunta, os indivíduos apresentam movimentações corpóreas que não correspondem a nenhuma ação singular. Isso mostra que os indivíduos não têm controle completo sobre toda a sua contribuição para uma ação conjunta, sendo que esse conjunto de movimentações corpóreas não intencionais pode corresponder a ação conjunta em realização.

No caso de Jane e Kate, podemos observar que existem momentos em que Jane pode fazer força na marreta em certa direção e causar um movimento de mão de Kate. Esse movimento pode reforçar a direção que Jane apontou, entretanto, Kate não teve a intenção de realizar esse movimento. O movimento de mão que Kate realiza não corresponde a nenhuma ação singular de Kate. Outro exemplo que aponta para esses movimentos não intencionais que são parte de ações conjuntas pode ser observado no cambaleio de dois indivíduos bêbados tentando se ajudar. Eles se contorcem, se inclinam e se sustentam. Fazem todos esses movimentos de forma inadvertida. Esses movimentos compõem a ação conjunta, mas não se referem a nenhuma ação singular.

Essa insuficiência de explicação de uma ação em subações se apresenta em ações singulares tanto quanto em ações conjuntas. Schmitt argumenta que até mesmo ao desempenhar ações singulares um indivíduo não é capaz de ter controle sobre toda a ação. Mesmo quando só um indivíduo executa uma ação singular existem movimentações corpóreas que fazem parte dessa ação singular que não podem ser caracterizadas como subações do indivíduo. Suponha que Abe está bombeando água com uma bomba manual. Uma ferrugem pode fazer a mão de Abe escorregar de forma não intencional. Essa escorregada faz parte da ação total de acionar a alavanca do bombeador, mas não corresponde a nenhuma ação de Abe. Dessa forma, não podemos entender a ação de Abe constituída apenas pelas subações de Abe.

Adotando uma visão de soma mereológica para interpretar “constituir” (“x and y constitute a joint action j just in case j is the mereological sum of x and y”), Schmitt (2003, p. 143) faz quatro críticas a noção de ações conjuntas constituídas por ações individuais:

(1) Plausibilidade de “conjunto” – uma visão de soma mereológica não é capaz de preservar a necessidade de que uma ação conjunta se dê conjuntamente. Caso uma ação conjunta é composta de ações singulares, um indivíduo pode desempenhar diferentes ações singulares sem a ação de outro indivíduo. Por exemplo, Elmo e Flip fazem conjuntamente um bolo, entretanto, a participação de Flip é segurar a bacia de mistura e abrir a porta do forno. Essas atividades podem estar de fora das ações singulares elencadas na soma mereológica de fazer um bolo, sendo que Elmo realizou todas elas. Aí teríamos um caso de ação conjunta onde um dos membros não realizou qualquer ação singular.

(2) Condição de identidade – a afirmação de que uma ação conjunta é sempre totalmente constituída por ações singulares nega a ideia plausível de que uma ação conjunta pode ocorrer sem os indivíduos particulares envolvidos. Uma maratona de  $x$  corredores pode ocorrer com uma diferente combinação de corredores. Mas uma visão de soma mereológica de ações necessariamente envolve uma porção de participantes originais, pois envolve uma porção de ações singulares iguais. A visão de soma mereológica está conectada contrafactualmente com agentes individuais de uma forma que uma ação conjunta não está. Essa condição de identidade contrafactual diferente mostra que uma soma mereológica não pode ser idêntica a uma ação conjunta.

(3) Condições de ocorrência – uma ação conjunta pode ocorrer sem a soma mereológica das ações singulares envolvidas na sua ocorrência. Ela pode ocorrer sem muitas dessas ações singulares envolvidas. Uma corrida de revezamento com cem participantes pode ocorrer mesmo quando for interrompida pela chuva após quarenta corredores. Nesse caso, a soma mereológica não ocorre, mas a ação conjunta ocorre. Portanto, nem todas as ações conjuntas tem as mesmas condições de ocorrência contrafactual de suas somas mereológicas associadas. Logo, ações conjuntas não podem ser equivalentes a somas mereológicas.

(4) Tipo de ação – uma ação conjunta implica que alguma ação envolvida na ação conjunta, distinta das ações singulares  $x$  e  $y$ , pertence essencialmente a um tipo de ação. Elmo e Flip fazendo conjuntamente um bolo essencialmente pertence ao tipo de ação fazendo um bolo. Entretanto, grande parte das ações singulares desempenhadas por uma ação de fazer um bolo podem ser ações singulares de fazer *cupcakes*. Aí temos uma das mais fortes críticas a

visão de soma mereológica. Ações conjuntas pertencem essencialmente a tipos de ações, enquanto somas mereológicas de ações singulares não. Nenhuma explicação de ações conjuntas pode identificar uma ação conjunta com a soma mereológica de ações singulares. Nenhuma explicação de ações conjuntas pode pressupor que ações singulares constituem uma ação conjunta.

Ações singulares não determinam qualquer tipo específico de ação conjunta que possa ocorrer. Acrescentar relações ou propriedades modais a essas ações singulares também não conseguirá dar conta desse requisito. Precisamos de uma intenção. Somente uma atitude dirigida a uma ação conjunta poderá determinar qual é o tipo de ação conjunta. Essa não é uma particularidade de uma ação conjunta, isso também é visto em ações singulares. Assim como uma abordagem individualista para ações conjuntas não consegue especificar o agente da ação, os possíveis indivíduos envolvidos, as ações singulares que desempenham e o tipo essencial de ação, propriedades de subações, mesmo propriedades modais e relacionais, não determinam em quais circunstâncias contrafactuais uma ação total ocorre, quais subações podem ser partes da ação total e qual o tipo essencial da ação total. Nem mesmo os tipos das subações podem definir qual o tipo da ação total. Apenas uma atitude direcionada a ação total pode determinar seu tipo.

Schmitt reforça que apenas intenções podem definir o tipo de ação. Fins são insuficientes para essa determinação. Isso acontece pelo fato de que realizar a ação x a fim de realizar a ação z não implica que x seja parte de z, mesmo assumindo que o agente tenha obtido sucesso no seu fim (de realizar a ação z). Mas realizar uma ação x a partir da intenção de realizar z implica que x é parte de z. No caso de eu fazer a mistura, colocá-la na forma, colocar a forma para assar e depois retirá-la do forno, esse conjunto de ações é realizado a fim de fazer um bolo, mas isso não é suficiente para tornar meu conjunto de ações uma ação de fazer um bolo. Eu não tomo esse conjunto de passos como parte de uma ação singular composta, essas ações podem ser um mero aquecimento para eu começar a fazer o bolo. Entretanto, caso eu realize cada um desses passos a partir da intenção de fazer um bolo, então cada passo é uma subação que é parte de eu fazer um bolo.

Somente a intenção do agente que executa a ação pode determinar o tipo de ação e o agente combinado com o tipo de ação

determina quais ações singulares estarão envolvidas em uma ação conjunta. Referir ao fim da ação conjunta não especifica o tipo de ação, pois agir para esse fim pode ser meramente instrumental para a ação conjunta, não é algo que a compõe. Entretanto, uma ação executada a partir da intenção de realizar uma ação conjunta compõe a ação conjunta.

Tudo o que Schmitt aponta até agora está direcionado a fazer uma análise ações conjuntas análoga a ações singulares. Até mesmo ações singulares não podem ser compreendidas como um conjunto de subações. O agente e o tipo de ação só podem ser determinados pela intenção. A fim de resolver os problemas observados na proposta de Miller, devemos desconsiderar a tentativa de explicar uma ação conjunta por um conjunto de ações singulares, devemos adotar a ação coletiva como uma só ação. Devemos também introduzir intenções a essa explicação para que possamos identificar o tipo de ação que está sendo executada. Veremos como se saí uma abordagem de Individualismo de tudo-menos-a-ação na seção 4, onde Schmitt critica a proposta de Michael Bratman.

## **Indivíduos são os agentes de uma ação conjunta?**

Na abordagem do individualismo estrito os agentes de uma ação conjunta realizam uma ação conjunta enquanto indivíduos, cada indivíduo executa uma ação singular e seu conjunto resulta em uma ação conjunta. Schmitt acredita que em alguns casos não é possível identificar esse conjunto de ações individualizadas. Em alguns casos os indivíduos realizam a ação conjunta como membros de uma coletividade. Isso pode ser identificado em casos onde o agente da ação conjunta é um grupo constituído por indivíduos. Nestes casos os indivíduos não realizam suas ações enquanto indivíduos, eles realizam a ação conjunta como membros do grupo. Schmitt acredita ser capaz de defender a afirmação de que indivíduos não agem enquanto indivíduos em ações conjuntas, sendo membros de um grupo que age ou não.

Ações conjuntas de grupos podem ser definidas assim:

(G) Um grupo do qual A, B e C são os únicos membros, realiza a ação conjunta  $j$  somente no caso em que A, B e C realizam conjuntamente  $j$ .

Essa definição é ruim por conta dos casos em que os mesmos indivíduos constituem mais de um grupo. Como veremos, grupos constituídos pelos mesmos membros podem ter diferentes ações conjuntas. Desta forma, uma definição mais precisa seria:

(G´) Um grupo do qual A, B e C são os únicos membros, realiza uma ação conjunta  $j$  somente no caso em que A, B e C realizam  $j$  como membros do grupo.

Adaptando um exemplo de Margaret Gilbert, Schmitt exemplifica como os problemas de (G) acarretam em problemas para uma explicação individualista de (G´). Suponha que A, B e C sejam os únicos membros de dois grupos: o Comitê da Biblioteca e o Comitê da Comida. De acordo com (G), quando dizemos que A, B e C pagam conjuntamente por um livro, é natural pensar que o Comitê da Biblioteca pagou pelo livro, entretanto, dado que os membros são idênticos dos dois grupos, deriva-se de (G) que o Comitê da Comida pagou pelo livro também. Essa conclusão não parece adequada. Uma abordagem de individualismo estrito que considera as ações de uma ação conjunta como ações individuais dos agentes que a realizam vai ter problemas semelhantes ao aplicar (G´). Reduzir ações de grupo a execução conjunta de ações individuais parece implausível. A noção de ações individuais parece trazer de volta os problemas de (G). Não fica claro porque devemos dizer que A, B e C realizam a ação conjunta de pagar os livros enquanto indivíduos ao invés de dizer que A, B e C não realizam a ação conjunta de pagar os livros enquanto indivíduos. Claramente eles fazem os dois. No caso de realizarem a ação conjunta, o Comitê da Biblioteca realiza o pagamento. No caso de não realizarem a ação conjunta, é o Comitê da Comida que não realiza a ação conjunta.

A segunda crítica que Schmitt faz à noção de que membros de um grupo possam realizar uma ação conjunta enquanto indivíduos é a exclusão da possibilidade de conflito entre dois grupos compostos pelos mesmos indivíduos. Continuando com o exemplo anterior, imagine que o Comitê da Biblioteca decide comprar um livro e que o Comitê da Comida decide não comprar o livro. Apesar de estranho, o caso parece possível. Adotando a visão individualista, onde uma ação conjunta de grupo é explicada como uma ação conjunta realizada pelos membros do grupo enquanto indivíduos, temos que o Comitê da Biblioteca recomendar a compra do livro implica que A, B e C conjuntamente recomendam comprar o livro enquanto indivíduos, ao mesmo tempo em que o Comitê da

Comida não recomendar a compra do livro implica que A, B e C conjuntamente recomendam não comprar o livro enquanto indivíduos. Parece implausível que o mesmo agente recomende x enquanto indivíduo e não recomende x enquanto indivíduo. Uma razão para a implausibilidade é a intuição de que recomendar a alguém que não faça x enquanto indivíduo implica não recomendar a alguém que faça x enquanto indivíduo. De maneira similar, a recomendação conjunta de um agente (ou agentes) conjuntamente recomendar que se faça x enquanto indivíduo iria enfraquecer sua (deles) recomendação conjunta de não fazer x enquanto indivíduo. Dessa forma, temos um argumento para rejeitar que uma ação conjunta de recomendação seja explicada por uma teoria individualista, onde os membros conjuntamente recomendariam enquanto indivíduos.

Ainda que esse argumento seja construído utilizando um tipo específico de ação conjunta, o tipo de ação conjunta de recomendação, parece que essa estratégia pode ser estendida a qualquer tipo de ação conjunta. Schmitt argumenta que esse tipo de ação não parece fundamentalmente diferente de outros tipos de ação no que diz respeito aos seus aspectos de junção (*jointness*). O autor defende essa ideia ao observar que esses aspectos de junção (*jointness*) parecem os mesmos em casos onde as ações conjuntas não podem ser conflitantes. No caso onde A e B são os únicos membros de dois grupos e é impossível para eles conjuntamente levantar seus dedos como um grupo e conjuntamente não levantar seus dedos como outro grupo, as características fundamentais de junção (*jointness*) parecem as mesmas daquelas que figuram no caso anterior de recomendação conjunta. Schmitt conclui que ações conjuntas não podem ser explicadas por ações realizadas enquanto indivíduos em qualquer tipo de ação conjunta de grupo.

Restaria ao individualista restringir sua explicação aos casos onde não é um grupo que realiza a ação conjunta, casos onde indivíduos conjuntamente fazem algo de maneira arbitrária, aleatória ou espontânea. Schmitt se mostra cético quanto a existência de alguma ação conjunta que não seja desempenhada por um grupo ou coletividade de qualquer tipo. Como suporte dessa intuição, Schmitt afirma que não parece haver nada distinto na junção (*jointness*) de uma ação conjunta arbitrária em comparação com a junção (*jointness*) de uma ação conjunta de grupo. Tentando formar um caso de ação conjunta sem grupo, Schmitt pensa no

evento único do acordo entre Mary e Jill de saírem para caminhar juntas e subsequentemente caminharem juntas (exercer a ação conjunta acordada). Esse tipo de junção (*jointness*) não parece diferente do caso em que Mary e Jill estivessem caminhando conjuntamente como membros do Clube de Caminhada do qual somente as duas fazem parte. Desta forma, mesmo ações conjuntas arbitrárias teriam uma natureza de junção (*jointness*) que exclui a possibilidade de que uma ação conjunta seja composta de ações realizadas enquanto indivíduos.

## **ANÁLISE DO INDIVIDUALISMO DE TUDO-MENOS-A-AÇÃO: INTENÇÕES INDIVIDUAIS SÃO SUFICIENTES?**

Uma análise do individualismo de tudo-menos-a-ação é uma estratégia que a abordagem individualista pode adotar quando confrontada com a insuficiência da explicação de uma ação conjunta como o somatório de ações singulares de indivíduos. Além disso, vimos o papel importante que as intenções realizam para ações singulares e conjuntas. Dado que o somatório das ações singulares é insuficiente para compor uma ação conjunta, a intenção relevante deve ser uma atitude com relação à ação conjunta e não à qualquer conjunto de ações singulares. Uma proposta desse tipo é muito semelhante à explicação de Michael Bratman. Schmitt observa que a proposta de Bratman se destina a explicação de uma atividade cooperativa compartilhada, não exatamente uma ação conjunta. Na visão de Schmitt uma atividade cooperativa compartilhada é uma ação conjunta em que os agentes têm capacidade de resposta mútua. Subtraindo a condição de capacidade de resposta mútua temos que:

Ourj-ing is a joint action of A and B only if:

(A) we J;

(B) A intends that we J, and B intends that we J;

(C) we J because A intends that we J and B intends that we J  
(SCHMITT, 2003, p. 151).

Schmitt identifica dois problemas, justamente nas tentativas de corrigir a versão individualista. A primeira delas tenta substituir “A faz x e B faz y” por “nós fazemos j”. Esse movimento introduz uma circularidade. A ação J não é especificada de forma precisa,

entretanto, caso ela seja um tipo de ação que implique uma ação conjunta, teremos uma inconsistência com relação ao individualismo. A resposta de Bratman é que “nós fazemos J” não deve ser “cooperativamente sobrecarregado”, ou seja, não implica que há uma ação conjunta. Schmitt observa que essa estratégia é ruim, pois torna a explicação incompleta, visto que é incapaz de cobrir tipos de ação J que implicam em uma ação conjunta.

Um segundo problema diz respeito à outra correção: a troca de fins individuais por intenções individuais. Simplesmente não faz sentido dizer que um indivíduo tem a intenção de realizar uma ação conjunta. A não pode ter a intenção de que nós faremos J. O problema não é que um agente não pode ter a intenção de que outro agente faça uma ação. O problema é que A não pode ter a intenção de que p se ele não pensa que essa intenção estabelece p. Novamente encontramos a diferença entre fins e intenções. A pode ter um fim de que p mesmo que A não pense que ter esse fim estabeleça p. Uma intenção de A de que nós faremos J não determina que nós façamos J, pois a realização da ação J depende de B. A insuficiência de intenções individuais para estabelecer uma ação conjunta mostra que a condição (B) da proposta de Bratman não é necessária para uma ação conjunta.

Bratman respondeu a essa objeção dizendo que é possível para A pensar (corretamente) que sua intenção estabelece que nós faremos J, enquanto, ao mesmo tempo, pensar (corretamente) que a nossa ação J depende de B. O caso de Abe e Bill bombeando água para dentro de casa ilustra essa estratégia. Abe bombeia água para casa ao mover a alavanca do bombeador. Entretanto, a pressão do bombeador não é suficiente. Bill precisa girar uma válvula para aumentar a pressão da água para que o bombeamento seja bem sucedido. Bill observa o comportamento de Abe e apenas gira a válvula quando Abe começa a mover a alavanca do bombeador. Nesse caso, a dependência de Abe com relação a Bill é a mesma de Abe teria caso fosse instalado um detector de pressão automático que giraria a válvula automaticamente quando necessário. Assim, o sucesso de Abe em bombear água para casa ser dependente da intenção de Bill não impede Abe de ter a intenção de bombear água para casa.

O caso é bom, mas não consegue mostrar que em uma ação conjunta não há conflito entre A pensar que sua intenção estabelece que nós façamos J e A pensar que nossa ação J é dependente de B.

Em uma ação conjunta parece que a intenção de A de que nós faremos J não é suficiente para a intenção de B de fazer parte na nossa ação J e para B fazer sua parte em nossa ação J, portanto, a intenção de A de que nós faremos J não estabelece que nós faremos J. A intenção de A de que nós faremos J estabeleceria que nós faríamos J somente se ela fosse suficiente para a nossa ação J. Entretanto, a nossa ação J requer também a intenção de B de que nós faremos J, uma vez que nossa ação J depende de B somente se a intenção de A de que nós faremos J não é suficiente para a nossa ação J. Se a intenção de A não estabelece que nós faremos J, então A não pode ter a intenção de que nós faremos J.

O ponto é semelhante àquele encontrado na análise de fins individuais para uma ação conjunta: intenções individuais também não são necessárias para ações conjuntas. A e B podem concordar em realizar uma ação conjunta mesmo quando nenhum deles tem a intenção de fazer sua parte na ação. Para realizar o acordo é requerido de A e B que tenham a intenção condicional de fazer sua parte caso exista uma ação conjunta. Entretanto, eles não precisam ter a intenção não-condicional de fazer sua parte. No caso de Alan e Betty levantando o sofá, quando Alan não espera que Betty cumpra com o acordo ele não pode ter a intenção de cumprir um acordo de realizar uma ação conjunta. Ele só pode ter essa intenção se a condição de Betty fazer sua parte for cumprida.

## SUPRAINDIVIDUALISMO

Apesar de não ser necessária a intenção de um indivíduo em fazer sua parte na ação conjunta, parece necessária que a ação que ele desenvolve na ação conjunta decorra da sua intenção condicional. Essa intenção condicional origina a ação do indivíduo que contribui para a ação conjunta, quando a ação conjunta existir. Apesar de necessária, essa intenção condicional não é suficiente. Mesmo quando todos os indivíduos que fazem parte da ação conjunta intencionada agem guiados pela intenção condicional, eles podem não serem capazes de realizar a ação conjunta. Os indivíduos podem falhar em satisfazer suas intenções condicionais. No caso de A e B levantarem a marreta e quebrarem a pedra, A e B podem segurar diferentes marretas, não conseguindo realizar a ação conjunta de levantarem a marreta.

Entretanto, mesmo quando a intenção condicional é bem sucedida não há necessariamente uma ação conjunta. Isso se deve à crítica da visão mereológica de ações e, portanto, também vale para ações singulares. Um indivíduo pode realizar as atividades que compreendem a ação singular de fazer um bolo tendo por base as intenções condicionais de contribuir para fazer um bolo. Mas as subações de fazer um bolo derivadas de intenções condicionais não podem ser somadas para resultar na ação singular de fazer um bolo. O que está faltando é uma intenção não condicional de fazer um bolo. Como visto antes, essa intenção não condicional dos indivíduos não é necessária para que tenhamos uma ação conjunta. Nossa única alternativa é uma abordagem supraindividual:

An action j is a joint action only if  
(1) there is an agent C who performs j from Cs intention of performing j ; and  
( 2 ) C is not an individual (SCHMITT, 2003, p. 155).

A intenção a partir da qual uma ação conjunta se realiza é uma intenção conjunta, uma vez que é uma intenção do agente, que no caso de uma ação conjunta não pode ser outro além da entidade coletiva. Essa intenção envolve tomar conjuntamente a intenção de estabelecer que a ação seja realizada. Também envolve um comprometimento conjunto de racionalidade prática conjunta sobre a suposição de que a ação será realizada. Entretanto, as condições (1) e (2) ainda não são suficientes para que tenhamos uma ação conjunta. Um grupo de pessoa pode agir como mecanismos que realizam uma série de ações singulares. Precisamos de mais uma condição: “(3) The bodily motion corresponding to j is a mereological sum of bodily motions corresponding to singular actions of at least two individual agents, each performed from the conditional intention of contributing to j if j occurs” (SCHMITT, 2003, p. 156).

## ELIMINATIVISMO

Para Schmitt a adoção do supraindividualismo tem implicações ontológicas muito estranhas. Essa complicação decorre da dificuldade em atribuir a um agente não individual estados mentais, disposições e capacidades requeridas para que alguém

tenha a intenção de fazer J, de agir guiado por essa ação e de ser um agente. Parece estranho atribuir intenção, ação e agência a agentes conjuntos. Uma ação conjunta simples de levantar um sofá requer que o agente conjunto acredite em uma série de coisas como: que existe um sofá, que o agente ainda não levantou o sofá, que aquilo é um sofá e não outro móvel, que o que se pretende é levantar o sofá e não girá-lo ou abaixá-lo. O agente deve ter uma série de crenças e objetivos, precisa ainda de raciocínio prático acerca das restrições envolvidas na intenção de que o sofá deve ser levantado e precisa da disposição de ser capaz de levantar o sofá. Será que os agentes individuais que compõem esse agente conjunto estão pensando conjuntamente nesse universo de elementos necessários para ação? Parece plausível dizer que Alan e Betty levantam conjuntamente o sofá, quando observamos os dois levantando o sofá. Isso implica que Alan e Betty acreditam conjuntamente que aquilo que levantam é um sofá? Caso não acreditem, basta dizer que eles conjuntamente levantam alguma coisa? Essa estratégia não parece promissora, parece que em uma ação conjunta o agente conjunto carece de uma série de elementos tradicionalmente envolvidos em uma ação.

Schmitt argumenta ainda que as condições que estabelecem uma ação conjunta, geralmente um acordo, não implicam na criação de crenças conjuntas, objetivos conjuntos, disposição conjunta de raciocínio prático etc. Existe a tendência de que os agentes envolvidos nesse acordo tenham ações singulares que acompanham a ação conjunta que concordaram em desenvolver. Existe uma tendência a desenvolver uma série de ações singulares que são coordenadas com a ação conjunta. Schmitt observa que essa tendência não é uma implicação necessária decorrente do acordo de realizar a ação conjunta. Se nem a tendência é uma implicação necessária, crenças conjuntas ou razões conjuntas que estariam sendo exigidas do agente que realiza a ação são menos plausíveis ainda de decorrer do simples acordo de realizar uma ação conjunta.

A dificuldade de adotar uma ontologia que seja compatível com esse conjunto de atribuições indica que devemos adotar uma postura eliminativista com relação às ações conjuntas, ou seja, que ações conjuntas não existem. Uma explicação supraindividualista de ações conjuntas nos mostra que elas poderiam existir, entretanto, não existem, pois não somos capazes de encontrar casos onde as condições propostas pela explicação são satisfeitas.

Apesar desses graves problemas, Schmitt aponta duas razões para que a alternativa eliminativista não determine o insucesso de uma abordagem supraindividualista. A primeira é que acordos e hábitos de coordenação acarretam disposições muito próximas daquelas requeridas por uma ação conjunta. No caso dos acordos, quando um agente conjunto estabelece um acordo, esse acordo gera compromettimentos e obrigações. Mas esse acordo e os compromettimentos e obrigações dele derivados são meramente aparentes, já vimos que os acordos meramente geram tendências de que os indivíduos manifestem comportamentos compatíveis com a ação conjunta em execução. Entretanto, observamos que existe uma tendência dos indivíduos envolvidos em uma ação conjunta em desempenhar uma série de ações singulares que seriam suficientes para cumprir essa série de obrigações e compromettimentos aparentes. Já no caso dos nossos hábitos de coordenação, as relações são um pouco mais fracas. Não há um compromettimento em agir como no caso dos acordos, entretanto, há uma expectativa de comportamento entre os indivíduos coordenados. Assim, da mesma forma que no caso dos acordos, existe a tendência a manifestação de ações, atitudes e disposições muito próximas daquelas necessárias para a execução de uma ação conjunta. Essa proximidade é tão grande que essas ações podem ser tomadas como ações conjuntas genuínas.

Outra fonte de aproximação são casos paradigmáticos de identificação agentes conjuntos no nosso dia-a-dia. Nós usualmente tratamos corporações, governos e outras organizações com estruturas estáveis de acordos aparentes e hábitos de coordenação como entidades passíveis de se atribuir crenças, fins, capacidades, disposições. O fato de que esse tipo de atribuição não nos causa qualquer estranheza pode ser um sinalizador de que essas atribuições estão próximas de alguma verdade literal. Uma vez que não há qualquer desconforto com esse tipo de atribuição a casos paradigmáticos de agentes conjuntos, passamos a estender a atribuição de agencia conjunta a casos onde há certo desconforto. Apesar disso, identificamos que indivíduos envolvidos em aparentes acordos ou em hábitos de coordenação partilham muitas semelhanças com organizações. Assim, não nos surpreendemos com a identificação de ações conjuntas em nossa realidade.

## REFERÊNCIAS

- DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Marins Fontes, 1999.
- KITCHER, P. Contrasting Conceptions of Social Epistemology. In: SCHMITT, F. F. (editor). **Socializing Epistemology: The Social Dimension of Knowledge**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994. Cap. 6 p. 111-134.
- PICKERING, W.S.F. **Durkheim and Representations**. Nova York: Routledge, 2000.
- SCHMITT, F. F. (editor). **Socializing Epistemology: The Social Dimension of Knowledge**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994.
- SCHMITT, F. F. Joint Action: From Individualism to Supraindividualism. In: **Socializing Metaphysics: The nature of social reality**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003. P. 129-165.
- WEBER, M. **Conceitos básicos de sociologia**. 2. ed. São Paulo : Centauro, 2002.

# AGÊNCIA EPISTÊMICA E VOLUNTARISMO DOXÁSTICO

---

Thiago Rafael Santin<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

“Agência epistêmica” é um termo relacionado à possibilidade e à viabilidade de ações no domínio epistêmico. Utilizamos diversos verbos que se referem a atividades mentais, como “pensar”, “supor”, “imaginar”, “lembrar”, “refletir”, e usamos também a expressão “atitudes doxásticas”, para referir-nos às atitudes mentais que temos em relações a proposições. Todos esses usos implicam em algum tipo de ação no domínio mental, e também epistêmico, em oposição à mera passividade.

Porém, investigações acerca da nossa vida mental, através da filosofia da mente, das nossas ações e agência, através da filosofia da ação e da ética, e da nossa vida cognitiva e do conhecimento, através da epistemologia, levantam múltiplas questões sobre esses usos. Há dúvidas acerca da nossa capacidade de controle de estados mentais, em oposição ao controle que temos sobre nossas ações, assim como há dúvidas sobre a possibilidade de interferirmos ou manipularmos os processos de formação de estados doxásticos, que nos possibilitam conhecer e agir no mundo através de proposições.

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/8545162842092866>

## AGÊNCIA EPISTÊMICA DOXÁSTICA

O termo “agência epistêmica” tem sido utilizado em diversas teorias epistemológicas. Seu significado e uso variam conforme as concepções de cada teoria. Em geral, fala-se em agência epistêmica em referência aos agentes epistêmicos. Ser um agente epistêmico implica, *prima facie*, em fazer ações no domínio epistêmico – e.g. formar crença e adquirir conhecimento ou coletar evidências e conduzir uma investigação. Assim, inicialmente, agência epistêmica é a capacidade do agente de agir no domínio epistêmico.

Agência, contudo, não é um conceito epistêmico. É oriundo da filosofia da ação e da ética, onde agência é relacionada à moralidade e, conseqüentemente, à responsabilidade. O problema do uso do conceito de agência no domínio epistêmico surge na medida em que é feita a transposição do conceito de agência das áreas da filosofia da ação e da ética para a epistemologia. Na filosofia da ação, há pressuposição do livre-arbítrio (ou, ao menos, é a posição padrão). Podemos agir conforme nossa vontade ou intenções, numa concepção *simpliciter*: um agente A faz uma ação  $\phi$  que deseja ou intenciona, conforme sua vontade, sendo A causador dessa ação, e, portanto, responsável por ela (ENGEL, 2009).<sup>2</sup>

No domínio epistêmico, por outro lado, é amplamente aceito o involuntarismo doxástico – a tese de que nossos estados doxásticos (crenças inclusas) não estão sujeitos ao nosso controle ou vontade. Esse problema, oriundo da transposição de conceitos da ética para a epistemologia, surgiu na discussão do deontologismo epistêmico, que é uma teoria na epistemologia que faz uso de termos deonticos – permissão, proibição, direito, dever – próprios da ética, de maneira análoga, em relação ao conhecimento e a crenças.

---

<sup>2</sup> O problema da responsabilidade das ações não é simples, nem pode ser tomado como sendo apenas parte das teorias de agência. De fato, as teorias de agência buscam explicar ações de maneira que sejam atribuídas aos agentes, que passam a ser imputáveis ou passíveis de responsabilização. Essa temática será mencionada ao longo do trabalho, dada a forte relação entre problemas de agência e responsabilidade. Contudo, ela não é nosso tema e não nos aprofundaremos nela. Restringiremos este trabalho com as definições e concepções as mais simples possíveis a partir dos autores trabalhados, a fim de não nublar e nem perder o horizonte de colocação do problema da agência epistêmica.

Adentraremos, então, na temática da agência epistêmica com Pascal Engel (2010), que inicia o mapeamento, com uma concepção analógica, de agência epistêmica como controle doxástico voluntário. Em seguida, veremos a montagem do problema do involuntarismo doxástico, com a tese da incapacidade contingente, de William Alston (1988), e a tese da impossibilidade conceitual, de Bernard Williams (1973). Mostraremos como o deontologismo epistêmico responde a esse problema, com Richard Feldman (1988, 2000, 2001 e 2008) e Matthias Steup (2000 e 2012).

Após examinarmos esses problemas iniciais e as tentativas de solução para agência epistêmica, especialmente a partir do deontologismo epistêmico, faremos a crítica do modelo clássico de agência epistêmica. Para fazer a crítica dessa concepção e desse uso de agência epistêmica, seguiremos Pascal Engel (2010).

## Agência epistêmica doxástica

Começaremos o exame de agência epistêmica com Engel (2010), utilizando a nomenclatura do autor, para facilitar a compreensão. Ele define a agência doxástica como o modelo manipulativo de agência epistêmica. É a concepção de agência como decisão doxástica que é controlada pela vontade. Isso ocorre através da causalização de crenças pela volição; é um tipo de agência sobre atitudes doxásticas, doravante “agência doxástica”, consoante a tradição.<sup>3</sup> Ele coloca a definição em termos de um condicional (2010, p. 7)<sup>4</sup>, a partir do qual formamos o argumento:

### Argumento para agência doxástica:

i) se eu posso controlar minhas ações pela vontade ou intenção ao tornar o caso que  $\Phi$ , então posso controlar minhas crenças do mesmo modo;

---

<sup>3</sup> Tomaremos aqui a alcunha de “agência doxástica” para fazer referência à agência epistêmica sobre crença, por padrão. As demais atitudes doxásticas serão referidas especificamente, quando for o caso, e todas as referências a “doxástico” podem ser lidas como “crença”.

<sup>4</sup> No original: “If action is controlled by the will, and if I can control my actions through my will or through my intentions, by *making it the case* that  $\Phi$ , then it seems that I can in the same way control my beliefs”.

- ii) eu posso controlar minhas ações pela vontade ou intenção ao tornar o caso que  $\Phi$ ;
- iii) então posso controlar minhas crenças do mesmo modo.

O modelo manipulativo atende às condições do modelo minimalista de agência de Engel: tomando a ação como *crer*, o agente tem *razão* para crer (evidência para a crença); tem a *intenção* (volitiva) para *crer*; ambas *causam* a crença, e ele é *livre* para crer, sendo possível para ele *crer diferentemente*. Conclui-se, a partir da possibilidade de agência sobre ações, que temos agência sobre crenças da mesma maneira.

Podemos perceber que esse argumento para agência é baseado no voluntarismo doxástico, que é o correlato do livre-arbítrio sobre atitudes doxásticas. Uma vez que aceitamos as premissas (i) e (ii) do modelo manipulativo, aceitamos que as crenças também estão sob o controle da volição e que podemos ter a intenção e tornar o caso *crer que P*. Ou seja, crer é uma ação; a crença P é causada pelo agente, através da sua vontade, que é parte da concepção clássica do voluntarismo doxástico.

Contudo, pode não ser o caso que o voluntarismo doxástico é verdadeiro, uma vez que podemos não ter controle voluntário relevante sobre nossas crenças. Se for o caso que ele é falso, então o argumento para a agência epistêmica doxástica também é falso.

## Agência epistêmica e involuntarismo doxástico<sup>5</sup>

A agência epistêmica doxástica, ou modelo manipulativo, inclui como pressuposto o voluntarismo doxástico,<sup>6</sup> o controle voluntário sobre crenças. A aceitação do voluntarismo doxástico é, contudo, duvidosa dentro da literatura: existem duas teses que afirmam sua falsidade.<sup>7</sup> Ao tomá-lo como pressuposto,

---

<sup>5</sup> As menções a “involuntarismo” referem-se sempre a “involuntarismo doxástico”, sendo ocultada a qualificação por questão de economia.

<sup>6</sup> Para uma introdução ao problema, ver *Doxastic voluntarism*, de Rico Vitz, na *Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponível em: < <http://www.iep.utm.edu/doxa-vol/>>.

<sup>7</sup> Existem duas linhas argumentativas que tratam desse problema, a fenomenológica (ou psicológica) e a lógica (ou conceitual). Elas têm como

comprometemos o conceito de agência epistêmica com a verdade do voluntarismo doxástico. Vejamos o argumento que o considera como falso, acarretando a falsidade da agência doxástica:

Argumento do involuntarismo antiagência doxástica:

- i) se há agência doxástica, então as pessoas têm controle voluntário sobre suas crenças;
- ii) as pessoas não têm controle voluntário sobre suas crenças;
- iii) então não há agência doxástica.

Está formado o argumento do involuntarismo antiagência doxástica, que é válido, tem premissas plausíveis e pretende ser cogente. Resta-nos ou refutar uma ou ambas de suas premissas, ou aceitar sua conclusão (a inexistência de agência epistêmica).

Para manter a possibilidade de agência epistêmica, necessitamos, por conseguinte, refutar o argumento. Examinaremos a verdade de ambas as premissas, a fim de verificar sua força para sustentar o argumento.

Passemos ao exame da premissa (ii), sobre o voluntarismo doxástico. Veremos a discussão inicialmente através da tese da inabilidade contingente, em disputa na literatura epistemológica. Em seguida, veremos uma tese mais forte e abrangente, a tese da impossibilidade conceitual, que também estabelece o involuntarismo doxástico, por outra via.

### Tese da inabilidade contingente (ou psicológica)

A tese da inabilidade contingente afirma que a incapacidade de um indivíduo controlar as suas crenças é uma questão referente às capacidades psicológicas, que não possibilitam o controle voluntário. Se a constituição psicológica dos seres humanos fosse outra, o controle voluntário das crenças poderia ser possível, pois não há impedimento lógico necessário do conceito de crença em relação ao controle voluntário.

---

núcleo, respectivamente, a tese da inabilidade contingente, de William Alston (1988), e a tese da impossibilidade conceitual, de Bernard Williams (1973) – nomenclatura de Richard Feldman (2001, p. 79). Exploraremos detalhadamente a primeira, pois é sobre ela que se dão as disputas no deontologismo epistêmico. A segunda linha, conceitual, será exposta brevemente e considerada a partir das críticas de Engel (2010).

William Alston (1988) faz uma detalhada análise fenomenológica da crença e formula a tese da inabilidade contingente. Para examiná-la, seguiremos Müller (2010). Alston argumenta que há três tipos de controle e um tipo de influência voluntária sobre a ação. Ele busca explorar se as crenças se enquadram em algum tipo de controle voluntário e em que medida se dá esse controle sobre elas. Para tanto, começa identificando os tipos de controle possíveis:

- I) controles:
  - i) direto:
    - a) básico;
    - b) não básico.
  - ii) indireto: de longo alcance.
- II) influência indireta.

Vejamos os quatro tipos definidos por ele:

- I) controle: i) direto: a) básico

Definido como a capacidade de executar uma ação intencionada, imediatamente, por meio da vontade. Ex.: movimentos corporais, como levantar o braço – decido *levantar* o braço e executo a ação intencionada através do movimento do meu braço para cima.

Não se aplica a *crer*, pois não temos a capacidade de decidir crer ou deixar de crer em alguma proposição. Ex.: decidir *crer*, em troca de um alto valor monetário, que a Terra é quadrada.

- I) controle: i) direto: b) não básico

É a capacidade de executar uma ação que não está sob nosso alcance imediato, através de outras ações básicas; de produzir um estado de coisas no mundo através de um ato intencional ininterrupto – uma sequência causal de eventos que constitui uma ação. Ex.: iluminar uma sala através do movimento de acionar o interruptor de luz – ação básica que desencadeia outro evento, causador do estado de coisas intencionado.

Também não é o caso de *crer*, pois, ainda que executemos uma ação básica, nenhuma pode resultar numa crença diretamente.

Isso porque, como visto acima, nenhuma crença pode ser controlada por ação básica, e tampouco uma ação básica pode desencadear algum evento que controle crenças. Ex.: acionar o interruptor não gera a crença de que posso iluminar um ambiente por mim mesmo, nem que posso fazer algo que terá um efeito de gerar uma crença.

I) controle: ii) indireto: b) de longo alcance

Tipo de controle similar ao controle não básico imediato, porém refere-se a estados de coisas que produzimos através de repetidas ações ao longo do tempo, mediata e interruptamente. É como um conjunto de ações diretas que intencionam um fim único, que pode ser alterado pela adequada consecução dessas ações pelo agente. Ex.: controle do peso, que depende de alimentação e atividade diária; a cor da minha casa, que pode ser alterada por mim através da pintura de suas superfícies.

Não se aplica a *crer*, pois os atos básicos que executamos não produzem crenças, mas apenas estados que podem estar ligados a sua formação. Por mais que se deseje crer em algo, não é possível ter ações ao longo do tempo que assegurem a formação da crença; se ela ocorrer, será meramente acidental, e não produto das ações que empreendi. Assim, os casos de controle de longo alcance da crença são raros, constituindo exceções e não a regra. Ex.: posso frequentar diariamente uma confissão religiosa e desejar formar as crenças correspondentes a essa religião, contudo, não há garantia de que essas crenças sejam formadas, e, ainda que elas venham a ser, não há ligação entre as crenças formadas e as ações básicas tomadas, exceto indiretamente.

II) Influência indireta

A capacidade de tomar um curso de ação que influenciará uma condição com o passar do tempo. A influência, apesar de voluntária, não é um tipo de controle, portanto não é efetiva o bastante para ser tomada como plena, uma vez que não assegura o fim intencionado pelas ações. Ex.: melhorar minha saúde cardíaca através de uma dieta de baixa ingestão de gordura.

Essa influência é a única aplicável a *crer*, segundo Alston, porém não é forte o bastante para derrubar a premissa (ii) do argumento do involuntarismo (seja antiagência ou antideontologismo), uma vez que não é efetiva o suficiente para

formar crenças de acordo com nossas intenções. Ou seja, podemos criar condições para formar um tipo de crença a longo termo, ainda que isso não assegure sua formação como desejado. Ex.: frequentar aulas de filosofia não faz com que creiamos nas teorias estudadas nelas, apesar de possibilitar que isso ocorra, e estudar lógica não implica que não mais formaremos crenças que contenham falhas lógicas, apesar de diminuir essa ocorrência.

#### Tese da impossibilidade conceitual (ou lógica)

A tese da impossibilidade conceitual, por outro lado, afirma que a incapacidade de controlar voluntariamente as crenças é uma questão lógica, referente ao próprio conceito de crença. Assim, não tem relação com as capacidades atuais do indivíduo. Ainda que tivéssemos outra constituição psicológica, até mesmo mais sofisticada, é necessariamente logicamente impossível o controle voluntário sobre crenças.

Em *Deciding to believe* (1973), Williams investiga a relação da crença com a vontade. Ele examina a possibilidade de crer conforme a vontade (*believing at will*) e de decidir crer. Para tal, define cinco características das crenças (p. 136ss), sendo a primeira delas a relação com a verdade: crenças são estados mentais orientados para a verdade. Nossa investigação não é sobre crença, portanto vamos nos ater a este primeiro ponto relacionado à vontade, que é de nosso interesse.

Ao contrário de outros estados mentais, como sentimentos, crenças podem ser verdadeiras ou falsas – a verdade é o seu critério de correção. Igualmente, quem crê que *P*, crê que *P* é verdadeira, é um paradoxo dizer “eu creio que *P*, mas *P* é falsa”. Porém, é comum avaliarmos as crenças em terceira pessoa, sendo adequado afirmar “Fulano crê que *P*, mas *P* é falso”.

A definição de crença como um estado mental orientado para a verdade é amplamente aceita. Ela mostra-nos que é impossível, por essa definição, que se creia através da vontade – se um estado mental é orientado pela vontade, e o sujeito pode decidir quando formá-lo, então ele pode ser formado independentemente da verdade e, por conseguinte, não pode ser uma crença.

Assim, há uma impossibilidade conceitual, lógica, de que uma crença seja formada conforme a vontade do crente, pois crença é o estado orientado para a verdade. Qualquer estado mental que não for orientado para a verdade, não é uma crença. Então, um

estado mental controlado pela vontade, não é uma crença, podendo ser um desejo, intenção, etc.

Essa tese é bastante forte, pois implica na necessidade de que não haja nenhum caso de crença que não seja orientada para a verdade. Contudo, ela é bastante alijada na literatura epistemológica recente, devido à existência de contraexemplos, como veremos adiante.

## Deontologismo epistêmico e involuntarismo doxástico<sup>8</sup>

Estabelecido o involuntarismo doxástico, então resta-nos ou refutar ambas as teses, ou aceitar a conclusão de que não há agência epistêmica. Além disso, qualquer proposta de formulação de agência epistêmica também necessitará lidar, doravante, com o problema do involuntarismo doxástico.<sup>9</sup> Ou seja, para conceber agência epistêmica, será necessário abandonar exigências de controle voluntário sobre crenças.

Veremos as estratégias do deontologismo epistêmico para lidar com o involuntarismo doxástico. O uso de tal percurso com o deontologismo pretende ser análogo, uma vez que encontramos, em sua formulação padrão, semelhante pressuposto acerca da necessidade de controle de crenças para sustentar a responsabilidade sobre elas. Nosso foco aqui, portanto, é a relação entre o involuntarismo doxástico e o deontologismo epistêmico, e não a definição de deontologismo epistêmico, que só usaremos para pôr em movimento a estratégia argumentativa necessária.<sup>10</sup>

Matthias Steup faz a seguinte definição *standard* para o deontologismo epistêmico:

---

<sup>8</sup> As menções a “deontologismo” referem-se sempre a “deontologismo epistêmico”, sendo ocultada a qualificação por questões de estilo de escrita.

<sup>9</sup> Para uma defesa do voluntarismo doxástico, ver *Deciding to believe*, de Carl Ginet, em Steup (2001).

<sup>10</sup> Para uma abordagem do deontologismo epistêmico em relação a justificação epistêmica, ver *A noção deontológica de justificação*, de Felipe Müller (2007).

*Deontologismo*:  $S$  está justificado em crer que  $p$  em  $t$  se e somente se é epistemicamente responsável (ou permissível para)  $S$  acreditar em  $p$  em  $t$ . (STEUP, 2001, p. 135).<sup>11</sup>

Um dos primeiros deveres doxásticos é a formação adequada de crenças,<sup>12</sup> que tradicionalmente é baseada na capacidade de fazê-lo através da vontade, ou seja, no voluntarismo doxástico. Sendo assim, facilmente formula-se o seguinte argumento, similar ao antiagência, aqui baseado na versão de Feldman:

Argumento do [in]voluntarismo [doxástico antideontologismo epistêmico]:

- i) se os julgamentos deontológicos sobre crenças são verdadeiros ocasionalmente, então as pessoas têm controle voluntário sobre suas crenças;
- ii) as pessoas não têm controle voluntário sobre suas crenças;
- iii) julgamentos deontológicos sobre crenças não são verdadeiros ocasionalmente. (FELDMAN, 2001, p. 79).<sup>13</sup>

Está formado o argumento do involuntarismo doxástico antideontologismo epistêmico, que é válido, tem premissas plausíveis e pretende ser cogente. Se não desejamos aceitar sua conclusão, restam as seguintes possibilidades: refutar uma das premissas, (i) ou (ii), ou ambas.

Matthias Steup (2000, 2012), proeminente defensor do deontologismo epistêmico, busca refutar a premissa (ii), estabelecendo um compatibilismo doxástico. Richard Feldman (2000, 2001) também buscou refutar a premissa (ii), negando a tese

---

<sup>11</sup> No original: “Deontology:  $S$  is justified in believing that  $p$  at  $t$  if and only if it is epistemically responsible of (or permissible for)  $S$  to believe that  $p$  at  $t$ ”.

<sup>12</sup> As crenças têm dois processos fundamentais, formação e revisão. Embora distintos, assumiremos que o que vale para o primeiro valerá igualmente para o segundo, restringindo nosso exame e referências à formação de crenças.

<sup>13</sup> No original: “*The Voluntarism Argument*. 1. People do not have voluntary control over their beliefs. 2. If deontological judgments about beliefs are sometimes true, then people have voluntary *control over their beliefs*. 3. Deontological judgments about beliefs are not sometimes true”.

da impossibilidade conceitual, porém aceitou parcialmente a tese da inabilidade contingente, estabelecendo um voluntarismo doxástico restrito, do qual busca escapar por uma manobra em relação à premissa (i). Veremos brevemente ambas as estratégias, mas seguiremos a última para agência epistêmica.

### Compatibilismo de Matthias Steup

Steup (2012) faz uma distinção entre tipos de controle, buscando espaço para uma proposta compatibilista. Essa proposta visa a aceitar o determinismo sobre os estados doxásticos, mas também mostrar que há um tipo de controle disponível ao agente, portanto uma liberdade específica:

#### Controle voluntário

Eu tenho controle voluntário sobre praticar  $\phi$  sse (i) eu tenho *controle volicional*: posso decidir praticar  $\phi$  e posso decidir abster-me de praticar  $\phi$ ; (ii) eu tenho *controle execucional*: se eu decidir praticar  $\phi$  então eu posso praticar  $\phi$ , e se decidir não praticar  $\phi$  então posso abster-me de praticar  $\phi$  (STEUP, 2012, p. 146).<sup>14</sup>

Ele afirma que essa é uma concepção libertária de controle voluntário. Uma concepção compatibilista exige somente a condição (ii). Steup diz que essa distinção entre libertaristas e compatibilistas, dada pelas condições (i) e (ii), é ignorada na epistemologia por diversos autores, como Alston, ao fazer sua fenomenologia da crença.

Desse modo, ele pretende que se possa afirmar o controle doxástico voluntário compatibilista, que consiste não em escolher as atitudes doxásticas – algo determinado pela consideração das evidências – mas em executar a decisão doxástica assumindo a atitude proposicional correspondente à situação evidencial. Steup segue adiante, explicando a determinação causal das volições:

Determinação causal não é um obstáculo para estar no

---

<sup>14</sup> No original: “*Voluntary control* I have voluntary control over  $\phi$ -ing iff (i) I have *volitional control*: I can decide to  $\phi$  and I can decide to refrain from  $\phi$ -ing; (ii) I have *executional control*: If I decide to  $\phi$  then I can  $\phi$ , and if I decide not to  $\phi$  then I can refrain from  $\phi$ -ing”.

controle da sua vontade. O que importa não é *que* as volições são causadas, mas *como* elas são causadas. Volições com uma história causal boa são aquelas que estão sob o controle do sujeito; volições originadas em causas ruins são aquelas que falham em estar sob seu controle. (grifo original, STEUP, 2012, p. 153).<sup>15</sup>

São as volições que originam as atitudes doxásticas, mas é o agente que as executa. Esse processo entre a tomada de decisão e a execução inclui a deliberação das evidências, que constitui a cadeia causal adequada. Dessa forma, um agente que tem controle compatibilista exerce-o da seguinte forma: se a minha situação evidencial é  $x$ , e a crença adequada a ser formada é  $p$ , eu delibero e formo a crença de que  $p$ ; mas, se a minha situação evidencial fosse  $y$ , eu não formaria a crença de que  $p$ , mas deliberaria e chegaria à alternativa correspondente, digamos, *não*  $p$ .

O que a posição compatibilista abre mão é de que é possível escolher crer ou crer diferentemente *dada a mesma situação evidencial*. Assim, a posição libertarista é colocada bastante distante da compatibilista, e é ela que sofre a maior parte das críticas das teses acerca do involuntarismo doxástico.

Apesar de defender o compatibilismo, Steup aceita que há diferenças entre os domínios práticos e epistêmicos. Assim, explica as analogias e desanalogias com o domínio das ações:

A execução de decisões epistêmicas é ambas, análoga e desanáloga, com a execução de decisões práticas. É análoga, uma vez que, assim como executo uma decisão doxástica se tomo uma decisão doxástica porque decidi tomá-la, executo uma decisão prática se ajo de uma certa forma porque decidi agir daquela forma. Mas também há desanalogia, uma vez que, no domínio prático, a execução de uma decisão frequentemente envolve um esforço muscular mínimo e frequentemente mais que isso. Formar uma crença não envolve tal esforço. Além do mais, há desanalogia porque uma quantia significativa

---

<sup>15</sup> No original: "Causal determination is not an obstacle to being in control of one's will. What matters is not that one's volitions are caused but how they are caused. Volitions with a good causal history are those that are under one's control; volitions originating in bad causes are those that fail to be under one's control".

de tempo pode decorrer entre o tomar de uma decisão e sua execução. Ordinariamente, isso é diferente em contextos doxásticos. Uma vez que julgamos que nossa evidência suporta crer que  $p$ , nós acreditamos que  $p$  automática e instantaneamente. Nenhum esforço é exigido, e certamente não estamos cientes de qualquer ato tal como ‘executar’ nossa decisão. Entretanto, essas diferenças não enfraquecem meu ponto principal: que o sujeito executa uma decisão para  $\phi$ -er, se ele  $\phi$ -er *porque* ele conclui que suas razões ou evidências suportam  $\phi$ -er. (grifo original, STEUP, 2000, p. 34s).<sup>16</sup>

Steup busca sustentar uma forma de controle voluntário sobre crenças que não envolve escolha voluntária. Assim, a decisão doxástica é um processo que ocorre no sujeito, que não está sob seu controle. O que está sob seu controle é a execução dessa decisão, com a formação do estado correspondente.

A concepção de agência doxástica como escolha voluntária é abandonada nessa perspectiva compatibilista. O tipo de agência que poderia ser desenvolvida é uma agência baseada na execução – o espaço do agente que leva ao cumprimento do seu dever epistêmico – ou seja, executar a formação do estado doxástico adequado às evidências. Porém, Steup não desenvolve nenhuma proposta de agência, focando-se no deontologismo epistêmico, com as discussões acerca de deveres, controle, liberdade e justificação, que não são nosso enfoque.

---

<sup>16</sup> No original: “The execution of epistemic decisions is both analogous and disanalogous to the execution of practical decisions. It is analogous since, just as I execute a doxastic decision if I take a doxastic attitude because I have decided to take it, I execute a practical decision if I act in a certain way because I have decided to act in that way. But there is also disanalogy since, in the practical domain, the execution of a decision often involves at a minimum a muscular effort, and often more than that. Forming a belief involves no such effort. Furthermore, there is disanalogy because a significant amount of time might elapse between the making of a decision and its execution. Ordinarily, this is different in doxastic contexts. Once we have judged that our evidence supports believing that  $p$ , we believe that  $p$  automatically and instantaneously. No effort is required, and we certainly are not aware of any act such as ‘executing’ our decision. However, these differences do not undermine my main point: that one has executed a decision to  $\phi$  if on[e]  $\phi$ -s *because* one has concluded that one’s reasons or one’s evidence supports  $\phi$ -ing”.

Independentemente da disputa sobre o compatibilismo e o deontologismo, ela não alcança a discussão de agência doxástica. Preferimos buscar um caminho alternativo ao problema do involuntarismo doxástico. Assim, passemos à estratégia de Feldman.

### Voluntarismo doxástico restrito de Richard Feldman

Para examinarmos melhor a premissa (ii) (as pessoas não têm controle voluntário sobre suas crenças) do argumento do involuntarismo, utilizaremos o caminho percorrido por Feldman. Ele busca negar a tese da impossibilidade conceitual e também a da inabilidade contingente ao refutar a premissa (ii) do argumento do involuntarismo, através de um caso singular, do qual extraímos o seguinte argumento:

#### Argumento para o voluntarismo doxástico restrito:

- i) se eu tenho controle sobre um estado do mundo e minha crença rastreia aquele estado, então eu tenho controle sobre minha crença;
- ii) eu tenho controle sobre um estado do mundo;
- iii) minha crença rastreia aquele estado;
- iv) então eu tenho controle sobre minha crença.

O argumento para o voluntarismo doxástico restrito é uma reformulação do argumento para o voluntarismo doxástico. Ele confronta a premissa (ii) do argumento do involuntarismo antideontologismo, atacando a impossibilidade de formarmos crenças conforme nossa vontade, através da produção de estados no mundo que possibilitem a formação das crenças desejadas. Dessa forma, poderíamos ter um controle sobre nossas crenças e, então, uma forma de voluntarismo doxástico, ainda que mais restrita.

Porém, como assume Feldman, tudo que esse argumento mostra é que temos controle voluntário sobre um tipo específico de crenças, as crenças sensíveis a estados do mundo que controlamos. Todos os demais tipos de crença continuam fora do controle voluntário de qualquer tipo, portanto, o que o argumento para o voluntarismo restrito sobre crença realmente implica é a inclusão desse tipo específico de crenças (sensíveis aos estados do mundo que podem ser controlados) nos controles não básico imediato e de longo alcance (indireto).

Exemplos desse tipo de crença ocorrem quando desejo crer que a sala está iluminada e, ao ligar a luz, acionando o

interruptor, eu causo indiretamente a iluminação da sala e, consequentemente, formo a crença de que a sala está iluminada (sensível a esse estado do mundo que está sob meu controle não básico imediato) ou quando quero crer que minha casa é amarela e pinto a casa dessa cor durante minhas férias (controle de longo alcance), formando, então, a crença de que a minha casa é amarela.

Se esse argumento for cogente, sua conclusão implica na falsidade da tese da impossibilidade conceitual de Bernard Williams. Feldman afirma que a tese é falsa e que há crenças que podemos controlar (2001, p. 80). Não vamos disputar a verdade de (iii) (a conclusão do argumento), nem da tese da impossibilidade conceitual. Assumiremos, por hipótese, que (iii) é verdadeira e que a tese é falsa, a fim de avaliar suas implicações para agência epistêmica.

Vemos que esse tipo de crença é muito limitado para estabelecer o voluntarismo doxástico amplo. Além de não implicar em nenhum tipo de controle direto sobre crenças, apenas indireto, ele deixa de fora muitos tipos de crença. Feldman conclui, portanto, que ele não é suficiente para derrubar a força de (ii) do argumento do involuntarismo antideontologismo, apenas para sugerir uma revisão:

Argumento do [in]voluntarismo [antideontologismo epistêmico] revisado:

- i) as pessoas não têm controle voluntário sobre crenças a respeito de estados do mundo que elas não podem controlar;
- ii) se os julgamentos deontológicos sobre essas crenças são verdadeiros, então as pessoas têm *controle voluntário sobre essas crenças*;
- iii) julgamentos deontológicos sobre essas crenças não são verdadeiros. (grifo original, FELDMAN, 2001, p. 83).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> No original: “*The Voluntarism Argument (Revised)*. 1. People do not have voluntary control over beliefs concerning states of the world they can’t control. 2. If deontological epistemic judgments about those beliefs are true, then people have *voluntary control over those beliefs*. 3. Deontological epistemic judgments about those beliefs concerning [states of the world they can’t control] are not true”.

Uma vez aceita a verdade da premissa (i) do argumento do involuntarismo antideontologismo epistêmico revisado, resta a refutação da premissa (ii). Passemos ao exame.

Tanto a premissa (ii) do argumento do involuntarismo anti-deontologismo epistêmico revisado, quanto a premissa (i) do argumento do involuntarismo antiagência epistêmica estão assentados sobre o princípio “dever-poder” da tradição kantiana. Tal princípio é assim definido por Müller:

Princípio dever-poder ético:

“se um sujeito  $S$  deve [no tempo  $t$  e em condições  $w$ ] fazer  $\Phi$  [em  $t$ ], então  $S$  pode [em  $T$  e  $W$ ] fazer  $\Phi$  [em  $T$ ]” (MÜLLER, 2004, p. 60-61).

De maneira análoga, utiliza-se o princípio na epistemologia:

Princípio dever-poder epistêmico:

“se um sujeito  $S$  deve [no tempo  $t$  e em condições  $w$ ] crer que  $p$  [em  $t$ ], então  $S$  pode [em  $T$  e  $W$ ] crer que  $p$  [em  $T$ ]” (MÜLLER, 2004, p. 60-61).

As negações das premissas dos argumentos consistem nas possibilidades de refutação ou contorno desse princípio. Vejamos a estratégia adotada para o deontologismo epistêmico.

Feldman afirma que os julgamentos deontológicos sobre crenças (e os deveres epistêmicos por trás deles) não são dependentes do controle sobre as crenças, ou seja, podemos ter um dever epistêmico, ainda que não tenhamos condições de cumpri-lo adequadamente. Ele defende que há tipos de declaração de dever que não implicam em controle voluntário. Esses deveres epistêmicos derivam do nosso papel específico de crentes, que se baseia no seu bom desempenho, a saber, a formação correta de crenças.

Aqui, ele utiliza uma noção mais refinada de dever, como o resultado do desempenho de um papel, que não necessita advir de ações voluntárias:

Na minha visão, a maneira correta de um sujeito cumprir o seu papel como um crente é formar crenças que são suportadas pela sua evidência. Isto é, se alguém está considerando uma proposição, então ele deve acreditá-la se a sua evidência suporta-a, deve desacreditá-la se sua evidência vai contra ela, e deve suspender o juízo se sua

evidência é neutra. (FELDMAN, 2001, p. 88).<sup>18</sup>

O dever de termos um bom desempenho (*performance*) enquanto agentes doxásticos é independente do poder de controlar esses desempenhos. Ao contrário das obrigações epistêmicas, posição anterior de Feldman (1988), que implicavam em poder de escolha, os deveres epistêmicos possuem um caráter avaliativo, implicando em responsabilidade pelo desempenho, mas não em escolha, tampouco em culpa ou louvor (FELDMAN, 2008).

O desempenho do papel de crentes está para os agentes que formam crenças, assim como o desempenho do papel de agentes éticos está para os agentes que fazem coisas ordinárias – em ambos os casos pode-se falhar e não ser capaz de cumprir com os requisitos e deveres implicados pelo papel que se tem, mas permanece, contudo, a responsabilidade do agente em desempenhar bem esses papéis em uma ampla variedade de situações. Feldman exemplifica essa analogia citando pais, professores e ciclistas, que desempenham papéis os quais implicam uma série de deveres para serem bem cumpridos. Esses agentes nem sempre conseguem satisfazer esses deveres – pais ficam aborrecidos e deixam de educar os filhos, professores enganam-se e ensinam falsidades, ciclistas caem, etc. – falhando em situações específicas, mas ainda assim podem manter o desempenho desse papel de um modo geral.

Pode-se adentrar em diversas disputas aqui, como a de obrigações-deveres, o que define um bom desempenho e uma formação correta de crença, dentre outras. Nenhuma delas é nosso objetivo ou traz implicações para a proposta de Feldman. Basta-nos ter em vista a defesa do deontologismo que rejeita o voluntarismo doxástico – e que, embora disputável, indica um caminho possível de saída para agência epistêmica.

## Agência epistêmica e voluntarismo doxástico

---

<sup>18</sup> No original: “In my view, the right way to carry out one's role as a believer is to form beliefs that are supported by one's current evidence. That is, if one is considering a proposition, then one ought to believe it if one's evidence supports it, ought to disbelieve it if one's evidence goes against it, and ought to suspend judgment if one's evidence is neutral”.

Examinaremos se a resposta do deontologismo ao problema do involuntarismo doxástico serve aos propósitos de agência epistêmica. Isso será feito de dois modos: primeiro, através da aplicação do argumento do involuntarismo antideontologismo epistêmico revisado para agência epistêmica, seguido do exame do argumento para o voluntarismo sobre crença restrito; e, depois, pela ideia de desempenho do papel de crentes.

### Voluntarismo doxástico restrito

Vejamos primeiro a reformulação do argumento voluntarista antideontologismo. Se utilizarmos o argumento para o voluntarismo doxástico restrito aplicado à agência epistêmica, teremos semelhante reformulação ou será que podemos chegar a outra conclusão? Voltemos ao argumento:

#### Argumento para o voluntarismo doxástico restrito:

- i) se eu tenho controle sobre um estado do mundo e minha crença rastreia aquele estado, então eu tenho controle sobre minha crença;
- ii) eu tenho controle sobre um estado do mundo;
- iii) minha crença rastreia aquele estado;
- iv) então eu tenho controle sobre minha crença.

Caso aceitemos as premissas desse argumento, estamos forçados a aceitar um voluntarismo doxástico restrito. Ele garantiria a possibilidade conceitual de controle de crenças e poderia sustentar uma forma de agência epistêmica, ainda que limitada. Se retornarmos a Engel, ainda no exame do modelo de agência epistêmica manipulativa, ao assumir que ela é inviável devido ao involuntarismo doxástico, ele próprio afirma haver um sentido possível de agência epistêmica indireta. A descrição de Engel é muito parecida com a descrição dos controles que são passíveis de serem exercidos sobre o mundo, a fim de gerar uma crença específica que seja do tipo sensível à produção desses estados: “Pode ser o caso que nós causamos a nós mesmos acreditar nas coisas por alguma razão prática ou prudencial, mas para a qual temos boas razões epistêmicas como resultado de alguma ação” (ENGEL, 2010, p. 7).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> No original: “It may be the case that we cause ourselves to believe things for some practical or prudential reason but for which we have good

Vamos continuar assumindo a verdade da conclusão do argumento para o voluntarismo doxástico restrito. Levando em consideração a reformulação do argumento voluntarista antideontologismo, motivado pela restrição a ser incluída na premissa (ii) (as pessoas não têm controle voluntário sobre crenças [a respeito de estados do mundo que não podem controlar]), chegamos à reformulação do argumento sobre agência epistêmica:

Argumento do involuntarismo antiagência epistêmica revisado:

- i) as pessoas não têm controle voluntário sobre crenças a respeito de estados do mundo que não podem controlar;
- ii) se há agência epistêmica sobre essas crenças a respeito de estados do mundo que não podem controlar, então as pessoas têm controle voluntário sobre essas crenças;
- iii) então não há agência epistêmica sobre essas crenças a respeito de estados do mundo que não podem controlar.

Uma vez que aceitamos as premissas, essa reformulação dá margem para a sustentação de agência epistêmica sobre crenças a respeito de estados do mundo que podem ser controlados. Vejamos o argumento para isso:

Argumento para o voluntarismo doxástico restrito para agência epistêmica:

- i) as pessoas têm controle voluntário sobre crenças a respeito de estados do mundo que elas podem controlar;
- ii) se as pessoas têm controle voluntário sobre crenças a respeito de estados do mundo que elas podem controlar, então há agência epistêmica sobre crenças a respeito de estados do mundo que elas podem controlar;
- iii) então há agência epistêmica sobre crenças a respeito de estados do mundo que elas podem controlar.

O argumento é válido e tem premissas plausíveis, pretendendo ser cogente. Poderíamos parar aqui e aceitar a possibilidade de um tipo de agência epistêmica, ainda que restrita e específica. Contudo, seria imprudente não retornar ao exame de Engel sobre essa possibilidade de agência indireta – de modo

---

epistemic reasons as a result of some action”.

específico, para examinarmos a premissa (ii), que é baseada no argumento para o voluntarismo doxástico restrito de Feldman, e que foi assumida como verdadeira até aqui.

Se for possível sustentar esse último argumento para agência epistêmica, a partir da possibilidade do voluntarismo doxástico restrito, teremos a possibilidade de agência epistêmica. Ainda restará o exame da efetividade dessa concepção, tal qual feita com o deontologismo por Feldman. Avaliemos essa possibilidade a partir de Engel (2010).

Engel faz uma distinção entre razões para crer, que podem ser epistêmicas ou práticas, afirmando que só as primeiras são adequadas para constituir o caráter epistêmico de uma ação. Mas, na agência indireta, as razões práticas são as bases da ação. Isso compromete a agência epistêmica, por serem razões práticas que causam a crença. Engel afirma: “o problema com o [modelo de] controle manipulativo é que nós nos propomos a crer que P por razões pelas quais não são as que *deveríamos crer* que P” (grifo original, 2010, p. 7).<sup>20</sup> A crença poderia ter como causa o desejo de que o mundo seja de tal forma, anterior à mudança do mundo, e essa modificação, para que ele seja de tal forma, é o que torna a crença verdadeira posteriormente, não a consideração das razões epistêmicas. Se o sujeito falhasse em alterar o mundo (assim como nos casos em que não pode fazê-lo), sua crença seria falsa, pois não rastrearía o mundo, mas o apresentaria como o desejo do agente que falhou em mudá-lo. Temos, portanto, no máximo, uma crença que é verdadeira como resultado de agência prática e não pode contar como um caso de agência epistêmica.

Pode-se argumentar que, se podemos exercer agência e posteriormente formar crenças correspondentes ao seu resultado, estaremos produzindo efeitos no domínio epistêmico. Porém, esses efeitos são justamente a formação de crenças, não o estado de coisas no mundo. Ao produzirmos um estado de coisas no mundo com a intenção de formar uma crença, nossa agência não será epistêmica, pois é anterior ao processo de formação da crença. A formação da crença exige aquele estado previamente e continuará sendo uma consequência da agência prática do agente, não estando

---

<sup>20</sup> No original: “The problem with manipulative control is that we set ourselves to believe that P for reasons which are not the reasons for which we *ought to believe* that P”.

sujeita ao seu controle, mas aos seus próprios critérios de formação. Ainda que o resultado da agência seja epistêmico, ela em si mesma não será. Ou seja, o resultado será epistêmico, i.e., a crença sensível aquele estado de coisas do mundo produzido pelo agente, mas a agência em si não, uma vez que a agência é efetivamente a produção do estado de coisas do mundo, e a formação da crença é um processo que ocorre após essa alteração no mundo.

Sendo assim, pensamos que o argumento para o voluntarismo doxástico restrito parte de premissas falsas. Devemos abandonar tanto essa versão do argumento, quanto o argumento para o voluntarismo doxástico restrito para agência epistêmica, que é dependente dela. Agência epistêmica não pode ser estabelecida a partir de nenhum tipo de controle ou ação sobre crenças. Mesmo que haja uma relação entre crenças sobre estados do mundo que podemos alterar e nossa capacidade de ação para alterá-los, não alteraremos nossa formação das crenças correspondentes, que obedecem a critérios epistêmicos próprios, eliminando a possibilidade de controle.

Isso faz com que refutemos a possibilidade conceitual que Feldman aceitou para o deontologismo epistêmico. A tese da impossibilidade conceitual pode ser verdadeira, mas consideraremos sua falsidade, por hipótese. Passemos à alternativa de Feldman, com a avaliação pelo desempenho de papéis.

## Desempenho de papéis

Feldman (2000, 2001) afirma que os sujeitos epistêmicos são agentes que desempenham o papel de crentes. Esse desempenho pode ser mais ou menos bem-sucedido, conforme a capacidade, ou falta dela, por parte do agente. Mas as falhas não implicam em impossibilidade do desempenho, pelo contrário, elas também constituem o desempenho, pois o risco de falhar e não atingir seu objetivo é inerente.

Nem as condições, nem as consequências do desempenho são detalhadas por Feldman. Ele estabelece, como vimos, o bom uso das evidências disponíveis como o cumprimento adequado do papel. Seu foco é a decisão doxástica, seja ela controlada pelo agente ou não. Os resultados alcançados, seja sucesso (verdade) ou falha (falsidade), não são cruciais para seu ponto, estritamente sincrônico:

Considere a sugestão de que o sujeito deve buscar e considerar toda evidência relevante. Ela pode ser uma boa ideia, mas quando a minha questão é o que eu deveria crer agora, buscar mais evidência não é uma das minhas opções. Suponha que eu não tenha pensado muito cuidadosamente sobre alguma proposição, mas a pouca evidência que tenho sugere que a proposição é verdadeira. Pergunto, “Eu deveria acreditar naquela proposição agora?”. Se você me disser que eu deveria buscar mais evidência, então minha questão original permanece sem resposta. Talvez eu deveria buscar mais evidência ou pensar sobre a questão depois, mas até ter a chance para fazer isso, o que deveria crer? O que eu deveria acreditar agora? É essa última questão, penso, que é a questão epistêmica central, e essas questões sobre agência epistêmica são claramente irrelevantes para ela. (FELDMAN, 1988, p. 250).<sup>21</sup>

O espaço para agência doxástica está fechado em uma teoria deontológica – o cumprimento dos deveres epistêmicos através de desempenhos não exige senão a consideração adequada das evidências, para que o sujeito creia com base em evidência suficiente –, posição chamada de “evidencialismo”.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> No original: “Consider the suggestion that one ought to seek and consider all relevant evidence. That may be a good idea, but when my question is what I should believe now, seeking more evidence just isn’t one of my options. Suppose I haven’t thought very carefully about some proposition, but the little evidence I have seen suggests that the proposition is true. I ask, “Should I believe that proposition now?” If you tell me that I should seek more evidence, than [sic] my original question remains unanswered. Perhaps I should seek more evidence or think about the matter further, but until I have a chance to do that, what should I believe? What should I believe now? It is this latter question, I think, that is the central epistemic question, and these issues about epistemic agency are quite clearly irrelevant to it”.

<sup>22</sup> Esse é um rótulo muito amplo, que engloba posições diversas com diferenças entre elas. Para uma visão aprofundada do evidencialismo de Feldman, ver *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Earl Conee e Richard Feldman (2004); e, para um panorama, ver *Ethics of Belief*, seção, *Evidentialism: an overview*, de Andrew Chignell, na SEP, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/#EviOve>>.

A concepção de agência epistêmica fica relacionada à busca da verdade, através de coleta de evidências e métodos para tal – uma questão que é dita não ser central na epistemologia. Seria possível, contudo, pensar em outro tipo de agência epistêmica diretamente relacionada à decisão doxástica que não a agência doxástica? Haveria espaço para outra forma de agência epistêmica sem o voluntarismo doxástico?

Feldman afirma o que é o desempenho do papel de crentes:

Isto é, nós formamos crenças como respostas às nossas experiências no mundo. Qualquer engajado nessa atividade deve fazê-la certo. Na minha visão, o que eles devem fazer é seguir sua evidência (ao invés de seus desejos ou medos). Sugiro que deveres epistêmicos são desse tipo – eles descrevem a maneira certa de desempenhar um papel. [...] Eles são baseados no que é bom desempenho.

Além disso, é plausível dizer que o papel de um crente não é um sobre o qual tenhamos qualquer escolha real de assumir. [...] É nossa condição sermos crentes. Devemos fazê-lo certo. Não importa que em alguns casos sejamos incapazes para isso. Mesmo em casos nos quais um crente não tem controle em absoluto, faz sentido falar no que ele deve crer e no que deve não crer.

O que conta como um bom desempenho de um papel, e assim determina como um papel deve ser cumprido, pode depender de certa forma no que as pessoas são geralmente capazes de fazer. (FELDMAN, 2001, p. 88).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> No original: That is, we form beliefs in response to our experiences in the world. Anyone engaged in this activity ought to do it right. In my view, what they ought to do is to follow their evidence (rather than their wishes or fears). I suggest that epistemic oughts are of this sort—they describe the right way to play a certain role. [...] They are based on what's good performance. Furthermore, it is plausible to say that the role of a believer is not one that we have any real choice about taking on. [...] It is our plight to be believers. We ought to do it right. It doesn't matter that in some cases we are unable to do so. [...] Even in cases in which a believer has no control at all, it makes sense to speak of what he ought to believe and ought not to believe. What counts as good performance in a role, and thus determines how a role ought to be carried out, may be dependent in certain ways on what people are generally able to do.

A proposta de desempenho do papel de crente aponta para uma outra teoria epistemológica que não o deontologismo epistêmico, uma teoria sobre desempenho epistêmico. Essa teoria acerca do desempenho epistêmico pode ser encontrada na epistemologia da virtude de Ernest Sosa. Ele abandona o conceito de agência por ações e define-o através de desempenhos, que possuem uma normatividade própria.

Assim, encerramos assumindo uma resposta cética em relação à possibilidade de agência epistêmica doxástica. Pode-se continuar a investigação passando à epistemologia da virtude, que trata do desempenho dos crentes e desenvolve uma concepção própria de agência epistêmica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A agência doxástica surgiu da analogia com a ética e deuse em torno do problema do involuntarismo doxástico, da capacidade e da necessidade de controle das crenças, tal qual das ações, para agência. Esse problema não foi até o momento solucionado, e as tentativas não são satisfatórias para agência epistêmica.

A concepção de agência doxástica é bastante problemática e parece não trazer ganhos devido ao involuntarismo doxástico. Doravante, concepções de agência epistêmica sem a noção de controle voluntário necessitam ser investigadas em outras posições e teorias.

## REFERÊNCIAS

ALSTON, William P. The Deontological Conception of Epistemic Justification. *In: Philosophical Perspectives*, v. 2, Epistemology, p. 257-299, 1988.

CHIGNELL, Andrew. **The Ethics of Belief**. *In: Edward N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Edição da primavera de 2013). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/ethics-belief/>>.

CONEE, Earl; FELDMAN, Richard. **Evidentialism**: Essays in

Epistemology. New York: Oxford University Press, 2004.

ENGEL, Pascal. Epistemic responsibility without epistemic agency. *In: Philosophical explorations*, v. 12, n. 2, Junho, p. 205-219, 2009.

\_\_\_\_\_. On the very idea of epistemic agency. *In: EGIDI, Rosaria, DE CARO, Mario (eds.). The architecture of knowledge*. Corocci: Rome, 2010. A versão utilizada nesse artigo é o rascunho, constante da página pessoal do autor (disponível em Junho de 2014, em: <<https://sites.google.com/site/pascalengelehesfr/>>), portanto a paginação citada não corresponde à versão publicada. O autor autorizou o uso através de correspondência pessoal.

FELDMAN, Richard. Epistemic Obligations. *In: Philosophical Perspectives*. v. 2, Epistemology, p. 235-256, 1988.

\_\_\_\_\_. The Ethics of Belief. *In: Philosophy and Phenomenological Research*, n. 60, p. 667-95, 2000.

\_\_\_\_\_. Voluntary belief and epistemic evaluation. *In: STEUP, Matthias (ed.). Knowledge, truth, and duty: essays on epistemic justification, responsibility, and virtue*. New York: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Epistemological Duties. *In: MOSER, Paul. (ed.) The Oxford Handbook of Epistemology*. New York: Oxford University Press, p. 361–384, 2002.

\_\_\_\_\_. Modest Deontology. *In: Synthese*, n. 161, p. 339-355, 2008.

GINET, Carl. Deciding to believe. *In: STEUP, Matthias (ed.). Knowledge, truth, and duty: essays on epistemic justification, responsibility, and virtue*. New York: Oxford University Press, 2001.

MÜLLER, Felipe de M. **Deontologismo epistêmico**. 2004, 118 f. Tese (doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

- \_\_\_\_\_. A noção deontológica de justificação epistêmica. *In: Princípios*, v. 14, n. 22, julho, p. 21-41, 2007.
- \_\_\_\_\_. Deontologismo epistêmico: o argumento do involuntarismo doxástico. *In: SARTORI, Carlos Augusto; GALLINA, Albertinho Luiz (orgs.). Ensaios de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Unijuí, RS, 2010.
- STEUP, Matthias. Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology. *In: Acta Analytica*, v. 15, n. 24, p. 25-56, 2000.
- \_\_\_\_\_. Epistemic Duty, Evidence, and Internality. *In: STEUP, Matthias (ed.). Knowledge, truth, and duty: essays on epistemic justification, responsibility, and virtue*. New York: Oxford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. Belief Control and Intentionality. *In: Synthese*, v. 188, n. 2, pp. 145-163, 2012.
- VITZ, Rico. **Doxastic Voluntarism**. *In: Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/doxa-vol/>>. Acesso em: Dezembro de 2104.
- WILLIAMS, Bernard. **Problems of the Self**: Philosophical Papers (1956-1972). New York: Cambridge University Press, 1973 – reimpresso em 1999 e digitalizado em 2006.