

Série

Filosofia 214



Epistemologia social

Dimensão Social do Conhecimento



Felipe de Matos Müller
Tiegüe Vieira Rodrigues

Epistemologia Social

Dimensão Social do Conhecimento



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Conselho Editorial da Série Filosofia

(Editor) Agemir Bavaresco
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 Dadeus Grings

Reitor

Joaquim Clotet

Vice-Reitor

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial

Ana Maria Lisboa de Mello
Augusto Buchweitz
Beatriz Regina Dorfman
Bettina Steren dos Santos
Clarice Beatriz de C. Sohngen
Carlos Graeff Teixeira
Elaine Turk Faria
Érico João Hammes
Gilberto Keller de Andrade
Helenita Rosa Franco
Ir. Armando Luiz Bortolini
Jane Rita Caetano da Silveira
Jorge Luis Nicolas Audy – Presidente
Lauro Kopper Filho
Luciano Klöckner
Nédio Antonio Seminotti
Nuncia Maria S. de Constantino

EDIPUCRS

Jerônimo Carlos Santos Braga – Diretor
Jorge Campos da Costa – Editor-Chefe

Felipe de Matos Müller
Tiegue Vieira Rodrigues
Organizadores

Epistemologia Social

Dimensão Social do Conhecimento



Porto Alegre
2012

© EDIPUCRS, 2012
CAPA Alessandra de Matos Müller Pacheco
REVISÃO DE TEXTO Autores
EDITORAÇÃO ELETRÔNICA Andressa Rodrigues



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 - www.pucrs.br/edipucrs.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E64 Epistemologia social : dimensão social do conhecimento
[recurso eletrônico] / org. Felipe de Matos Müller, Tiegue
Vieira Rodrigues. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre :
EDIPUCRS, 2012.
ISBN 978-85-397-0176-6 (on-line)
179 p. – (Série Filosofia ; 214)

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader
Modo de Acesso: <<http://www.pucrs.br/edipucrs>>

1. Epistemologia. 2. Filosofia. I. Müller, Felipe de Matos.
II. Rodrigues, Tiegue Vieira. III. Série.

CDD 121

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

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos, videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial, bem como a inclusão de qualquer parte desta obra em qualquer sistema de processamento de dados. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração. A violação dos direitos autorais é punível como crime (art. 184 e parágrafos, do Código Penal), com pena de prisão e multa, conjuntamente com busca e apreensão e indenizações diversas (arts. 101 a 110 da Lei 9.610, de 19.02.1998, Lei dos Direitos Autorais).

COLABORADORES

ALEXANDRE LUIS JUNGES – Possui Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2008). Graduação em Física pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2003). Doutorado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2012) com estágio de Doutorado Sanduíche (bolsista Capes) na Universidade de Tübingen, na Alemanha (2010/2011). Foi Professor na Faculdade ESPM e no Instituto IDC. Também é membro do Grupo de Pesquisa em Epistemologia Social e Epistemologia Analítica. Áreas de Atuação: Epistemologia, Filosofia da ciência, Epistemologia Social,

DIEGO MENNA FERREIRA - Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2011). Atualmente é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Também é membro do Grupo de Pesquisa Epistemologia Social. Áreas de atuação: Epistemologia Social.

FELIPE DE MATOS MÜLLER – Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1997). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2000). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004). Pós-doutorado pelo Instituto Universitario Sophia – Itália (2011). Atualmente é professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e é um dos líderes do GP Epistemologia Social (CNPq). Áreas de Atuação: Epistemologia Analítica, Epistemologia social, Ética e Filosofia Política.

JOSÉ LEONARDO ANNUNZIATO RUIVO – Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2008. Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Foi Professor do colégio Aplicação (UFRGS) e atualmente é professor no Colégio Mãe de Deus. Também é membro do Grupo de Pesquisa Epistemologia Social. Áreas de Atuação: Epistemologia, Epistemologia Social.

JULIANO SANTOS DO CARMO – Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2009), cursando doutorado nesta mesma instituição. Atualmente é professor auxiliar da Universidade Federal de Pelotas. Áreas de Atuação: Filosofia da linguagem, Epistemologia, Filosofia Alemã.

KÁTIA M. ETCHEVERRY – Possui Graduação em Arquitetura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1982). Graduada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Mestrado em Filosofia pela mesma instituição (2009). Atualmente é doutoranda em Filosofia (PUCRS/CNPq). Áreas de atuação: Epistemologia Contemporânea.

LUIS FERNANDO MUNARETTI DA ROSA – Possui Graduação em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2007). Mestrado em filosofia pela PUCRS (2010) e está cursando Doutorado em Filosofia no PPG em Filosofia da PUCRS. Atualmente é professor no Instituto IDC. Áreas de atuação: Epistemologia, Lógica e Filosofia da linguagem.

NYTHAMAR DE OLIVEIRA – Possui graduação e mestrado em Teologia (Licence et Maîtrise en Théologie) na Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence (1985, 1987), mestrado em Filosofia (Villanova University, 1990) e doutorado em Filosofia (Ph.D., 1994) pela State University of New York em Stony Brook. Tem pós-doutorado na New School for Social Research (1997-98), na London School of Economics e na Universität Kassel (2004-05), onde foi pesquisador bolsista da Alexander von Humboldt Stiftung. Tem sido Pesquisador do CNPq desde 1995. Foi professor visitante na University of Toledo, Ohio (EUA). Atualmente é professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e Coordenador do Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia, criado em 2009. Áreas de Atuação: Ética, Metaética, Filosofia Política, Filosofia Social.

PATRÍCIA KETZER – Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (2008), Mestrado em Filosofia pela mesma instituição e cursa Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Atualmente é professora da Área de Ética e Conhecimento da Universidade de Passo Fundo. Área de atuação: Filosofia, Epistemologia e Ética.

TIEGÜE VIEIRA RODRIGUES – Atualmente é Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, onde realiza estágio Pós-Doutoral (bolsista PNPd). Faz parte do projeto de pesquisa Filosofia Teórica e Prática, vinculado ao Centro Brasileiro de Pesquisas sobre Democracia, e é um dos líderes do GP Epistemologia Social (CNPq), onde mantém a linha de pesquisa “Conhecimento: Fatores Epistêmicos e Práticos”. Possui Doutorado em Filosofia, modalidade sanduíche RUTGERS-USA, na área de Epistemologia Analítica pela PUCRS (2011). Possui Mestrado em filosofia (Bolsista CAPES) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007). Possui Graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2005). Áreas de Atuação: Epistemologia Analítica, Epistemologia Social, Metaética, Filosofia da Linguagem.

Sumário

APRESENTAÇÃO	8
INTRODUÇÃO	9
<i>Felipe de Matos Müller</i>	
<i>Tiegue Vieira Rodrigues</i>	
DESACORDO, INDEPENDÊNCIA E REVISÃO DE CRENÇAS.....	16
<i>Alexandre Luis Junges</i>	
UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A TESE DA UNICIDADE	34
<i>Luis Fernando Munaretti da Rosa</i>	
SOBRE A VIABILIDADE DO CONCEITO DE CONFIANÇA EM EPISTEMOLOGIA.....	46
<i>Patrícia Ketzer</i>	
O NOVATO E A DISPUTA ENTRE ESPECIALISTAS.....	69
<i>Kátia M. Etchevery</i>	
CONHECIMENTO, ASSERÇÃO, TESTEMUNHO E DIMENSÃO SOCIAL	85
<i>Tiegue Vieira Rodrigues</i>	
CRENÇAS COLETIVAS	102
<i>Diego Menna Ferreira</i>	
CONHECIMENTO DE GRUPO	118
<i>Felipe de Matos Müller</i>	
RELATIVISMO, JUSTIFICAÇÃO E VERDADE	137
<i>José Leonardo Annunziato Ruivo</i>	
BREVES OBSERVAÇÕES SOBRE NORMATIVIDADE E NATURALISMO	145
<i>Nythamar de Oliveira</i>	
A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO SIGNIFICADO	162
<i>Juliano Santos do Carmo</i>	



APRESENTAÇÃO

É com satisfação que apresentamos a primeira obra dedicada exclusivamente ao debate analítico contemporâneo sobre Epistemologia Social no cenário filosófico brasileiro, que surge como resultado do primeiro empreendimento conjunto do Grupo de Pesquisa em Epistemologia Social (CNPq) inaugurado no final de 2011. Esse volume reúne alguns dos trabalhos propostos para a I Conferência de Epistemologia Social e se conecta ao empreendimento da comunidade epistemológica internacional.

Pretende-se com esta publicação incentivar a produção filosófica dos pesquisadores proporcionando o debate sobre as principais questões que desafiam o empreendimento epistemológico contemporâneo, bem como abordar questões que estão além daquelas consideradas pela epistemologia tradicional, particularmente questões associadas à dimensão social do conhecimento, visando: (a) não somente às questões epistemológicas teóricas, mas também às questões aplicadas; (b) manter um contato interdisciplinar com o intuito de construir um quadro unificado e uma agenda mais detalhada para o debate; e (c) divulgar as pesquisas realizadas pelo GP (CNPq) Epistemologia Social. Pretende-se também oferecer ao público uma obra de referência, com acesso em língua portuguesa, à discussão contemporânea sobre Epistemologia Social, beneficiando professores e estudantes da graduação e da pós-graduação.

Mai de 2012

*Felipe de Matos Müller
Tiegue Vieira Rodrigues*



INTRODUÇÃO: EPISTEMOLOGIA SOCIAL

Felipe de Matos Müller
Tiegue Vieira Rodrigues

Em nossos dias, o interesse sobre a dimensão social do conhecimento, seja sobre o processo de aquisição, seja sobre a sua socialização, tem alcançado áreas como a sociologia, a antropologia, a psicologia, as ciências cognitivas, as ciências da informação, entre outras. Recentemente tem surgido uma abordagem da Epistemologia, que se ocupa do desenvolvimento de um “estudo conceitual e normativo da relevância que as relações sociais, papéis sociais e instituições têm para o conhecimento”¹. Ela tem sido denominada *Epistemologia Social*². A questão central que se coloca é se conhecimento é uma propriedade do agente epistêmico, isolado do seu ambiente social, ou o conhecimento envolve uma relação entre os agentes epistêmicos e suas circunstâncias sociais? A resposta a esta pergunta vai depender do tipo de agente epistêmico, do tipo de conhecimento e do tipo de relações sociais que se está tratando³.

Pode-se dizer que uma abordagem simultaneamente social e filosófica da Epistemologia surge apenas em 1987, com o volume especial da revista *Synthese*⁴ sobre Epistemologia Social, organizado por Frederick F. Schmitt. A partir daí, surgem outros trabalhos nesta mesma perspectiva, entre os quais destacamos o livro de C. A. J. Coady⁵, publicado em 1992, dedicado ao papel epistemológico do testemunho e o livro organizado, em 1994, por Frederick Schmitt⁶, cujo propósito é estabelecer uma reflexão sobre a natureza, as possibilidades e os limites da Epistemologia Social, enquanto abordagem filosófica.

¹ SCHMITT, F. ‘Socializing Epistemology; An Introduction Though Two Sample Issues’. In SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing Epistemology: The Social Dimension of Knowledge*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994, p. 01.

² GOLDMAN, A. ‘Social Epistemology’. In *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edited by Edward N. Zalta, 2006. [cited December 2010] Available from: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/epistemology-social>

³ SCHMITT, F. ‘Socializing Epistemology; An Introduction Though Two Sample Issues’. In SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing Epistemology: The Social Dimension of Knowledge*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994, p. 01-27.

⁴ SCHMITT, F. (Ed.). *Synthese*. Special Issue: Social Epistemology, 73, 1, 1987, p. 1-204.

⁵ COADY, C. A. J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford Clarendon Press, 1992.

⁶ SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimension of knowledge*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994.

Entretanto, será o livro de Alvin I. Goldman⁷, publicado em 1999, intitulado *Knowledge in a social world*, que estabelecerá os principais tópicos da agenda da Epistemologia Social. A fim de levar o seu projeto adiante, Goldman lança e edita, em 2004, a revista *Episteme: a journal of social epistemology*⁸, que publica artigos sobre a dimensão social do conhecimento a partir da perspectiva da epistemologia analítica, cujo programa e tópicos têm como referência o artigo “Social Epistemology” de Alvin I. Goldman na *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*⁹. Hoje em dia, o verbete “Social Epistemology” (Epistemologia social) já pode ser encontrado nos *Companion to Epistemology* da Blackwell¹⁰ e da Routledge¹¹.

Frederick Schmitt, em 1994, aponta três grandes linhas de investigação. A primeira linha investiga o conhecimento possuído pelos indivíduos e indaga se as condições sociais penetram nas condições do conhecimento individual. A segunda linha investiga a organização social do labor cognitivo entre indivíduos e grupos de indivíduos, isto é, como as tarefas, responsabilidades e privilégios cognitivos devem ser distribuídos entre os agentes epistêmicos. A terceira linha investiga a natureza do conhecimento coletivo. O conhecimento é algo possuído por grupos de indivíduos, comunidades ou instituições? O conhecimento coletivo é apenas a mera soma do conhecimento dos membros de um grupo ou envolve mais que isso?

Alvin I. Goldman¹², em 2010, indica três concepções de Epistemologia Social: (a) Revisionista; (b) Preservacionista; e (c) Expansionista. Cada uma delas pode ser mais bem compreendida dada a sua relação com a Epistemologia Tradicional. Ele resume a Epistemologia Tradicional em seis teses:

1. Agentes epistêmicos são exclusivamente indivíduos;

⁷ GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

⁸ ISSN 1742-3600 - Accessed April 2012, available from: <http://www.eupublishing.com/loi/epi>

⁹ GOLDMAN, A. ‘Social Epistemology’. In *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edited by Edward N. Zalta, 2006. [cited December 2010] Available from: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/epistemology-social>

¹⁰ GOLDMAN, A. I. ‘Social Epistemology’ In DANCY, J; SOSA, E; STEUP, M. (Eds.). *A companion to epistemology* [e-book]. 2. ed. Wiley-Blackwell, 2009. Accessed April 2012, available from <http://onlinelibrary.wiley.com/book/10.1002/9781444315080>

¹¹ KUSCH, M. ‘Social Epistemology’. In Bernecker S, Pritchard D. (Eds.). *Routledge Companion to Epistemology* [e-book]. Routledge, 2011. Accessed April 2012, available from <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=345347&lang=pt-br&site=ehost-live>

¹² GOLDMAN, A. ‘Why Social Epistemology is real epistemology’. In HADDOCK, A; MILLAR, A; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford. Oxford UP, 2010, p. 1-28.

2. O foco epistemológico é sobre avaliação ou normatividade epistêmica (justificação, racionalidade, conhecimento);
3. Os padrões normativos de racionalidade e justificação não são meramente convencionais ou relativos, mas tem algum tipo de validade objetiva;
4. As noções centrais (conhecimento e justificação) acarretam a verdade ou têm uma relação estreita com ela;
5. A verdade é assumida como um objetivo e é independente da mente;
6. O empreendimento central da Epistemologia Tradicional é o exame crítico da tomada de decisão doxástica (adotar, reter ou revisar crenças de um sistema doxástico).

Para a concepção Revisionista a Epistemologia Social é a sucessora da Epistemologia Tradicional, visto que esta possui muitos erros fundamentais e precisa ser revista; para a concepção preservacionista a Epistemologia Tradicional é incompleta e precisa ser complementada ou aperfeiçoada; e para a concepção Expansionista a Epistemologia Tradicional é limitada e suas fronteiras precisam ser expandidas muito além da concepção Preservacionista. Em ambas as concepções, Preservacionista e Expansionista, podem-se encontrar pelo menos duas linhas de abordagem. Uma que enfatiza o conhecimento e outra que enfatiza a racionalidade. Uma investigaria as práticas sociais em termos de seu impacto sobre a aquisição de crenças verdadeiras e a outra, seu impacto sobre a aquisição de crenças racionais.

Os textos que se seguem discutem e problematizam as principais questões e concepções que compreendem o panorama contemporâneo da epistemologia social, conforme brevemente sugerido. Em seu texto intitulado “Desacordo, independência e revisão de crenças”, Alexandre Junges trata da questão da revisão de crenças em face do desacordo com um par epistêmico. Mais especificamente, discute-se uma tese, pressuposta na argumentação conformista, conhecida como a ‘tese da independência’. De acordo com a tese da independência, decidir se devemos revisar ou não nossa posição, num caso de desacordo, deve envolver uma avaliação da questão de modo independente das razões envolvidas na disputa. Esta tese está diretamente relacionada à ideia de que, quando defendemos nossa posição contra as objeções de um par epistêmico,

devemos fazê-lo de modo a não cometer uma *petição de princípio* contra nosso par. Boa parte do desacordo entre conformistas e não-conformistas, as duas posições principais, reside na aceitação ou rejeição dessa tese. Enquanto não-conformistas tendem a considerar que esta é uma tese dispensável, conformistas tendem a enfatizar a necessidade da tese da independência. Neste sentido, o autor investiga a plausibilidade e a adequação da tese da independência quando consideramos a questão da revisão de crenças num caso de desacordo.

Dando continuidade à discussão sobre o desacordo epidêmico, Luis Fernando M. da Rosa discute a Tese da Unicidade (U), sua relação com o problema do desacordo e sua incompatibilidade com certas teses sobre a permissividade epistêmica. Segundo sua argumentação, a Tese da Unicidade é falsa. Ele se baseia em dois tipos de contraexemplos. O primeiro deles envolve casos de crenças justificadas com base em um corpo evidencial com conteúdos proposicionais inconsistentes entre si. O segundo envolve casos de crenças justificadas com base em um esquema, ou padrão, de raciocínio que poderia estar ausente, levando a outro resultado epistêmico. As reflexões do autor são introduzidas juntamente com os principais argumentos sobre o assunto, conforme oferecidos por White (2005), Brueckner & Bundy (2011) e Ballantyne & Coffman (2011).

No texto seguinte, intitulado “Sobre a viabilidade do conceito de confiança na epistemologia”, Patrícia Ketzer apresenta uma visão geral do conceito de confiança na Epistemologia do Testemunho. Na Filosofia, confiança no testemunho tem sido abordada a partir de uma série de perspectivas. Confiança é 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 unanime. Assim, podemos destacar um ponto ainda mais controverso: 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? A argumentação por ela realizada visa a definir confiança a partir da perspectiva Ética e avaliar se o conceito é utilizado de forma análoga na Epistemologia. Ela conclui apresentando alguns critérios para atribuição de confiança.

Ainda discutindo o papel epistêmico do testemunho, Kátia Etcheverry, em seu “O novato e a disputa entre especialistas: um problema para a epistemologia social” trata da recente discussão, no âmbito da epistemologia

social, acerca das condições em que um novato pode formular juízos justificados sobre uma hipótese, que é objeto de controvérsia entre especialistas. Ela confronta e avalia as posições discordantes como a de Goldman e Coady na tentativa de tornar claros os pontos relevantes da questão.

Ainda dentro de uma perspectiva preservacionista, em “**Conhecimento, asserção, testemunho e dimensão social**”, Tiegüe V. Rodrigues trata de uma visão que vem crescendo em popularidade na literatura filosófica recente, a saber, a visão de que somente o conhecimento autoriza asserção. Em consonância com outra discussão importante, a saber, o debate sobre o testemunho. Segundo o autor o problema central que envolve o testemunho diz respeito à sua presumida capacidade de transmissão ou geração de justificação e/ou conhecimento, pois, segundo ele, a nossa prática epistêmica sugere que grande parte do nosso conhecimento e justificação advém do testemunho. A partir daí ele pretende argumentar que asserção e testemunho são dois fenômenos que estão intimamente ligados. Mais precisamente, seu argumento é que somente a asserção autoriza o testemunho, seja na sua produção ou aceitação. Primeiramente, ele apresenta as condições e argumentos que sugerem que a norma constitutiva para asserção é o conhecimento. E, em seguida, defende que o testemunho e asserção estão diretamente ligados, de tal forma que a asserção se constitui na norma que rege o testemunho.

Movendo-se de uma perspectiva preservacionista para uma concepção expansionista, Diego Ferreira, em seu texto “Crenças coletivas: uma perspectiva não-somativa” explora a possibilidade de haver ou não justificação de crenças de grupo. Ele investiga uma perspectiva que defende a possibilidade de um padrão *não-somativo* de justificação de grupos, onde um grupo G estaria justificado em crer que p , se e somente se este grupo formasse um *acordo de aceitação conjunta* onde todos os membros de G estivessem submetidos a agir de acordo com p como um corpo. O Autor também especifica quais tipos de grupos que podem utilizar os padrões de justificação oferecidos, assumindo que padrões não-somativos de justificação de grupos devem ser atribuídos apenas a grupos formados para uma função específica, ou seja, os *grupos formalizados*.

Continuando numa perspectiva expansionista o texto “Conhecimento de grupo”, de Felipe Müller explora a possibilidade de um pacto epistêmico como condição originária para a agência epistêmica coletiva. O autor propõe uma definição de crença de grupo que satisfaz tanto a condição da crença individual quanto a condição da agência coletiva, concluindo que a definição de conhecimento de grupo é compatível com a definição de

conhecimento individual. Sua definição de conhecimento de grupo requer que todos os membros do grupo creiam com o grupo, que a crença do grupo deve ser conhecida pelos seus membros, que o empreendimento epistêmico coletivo vigente deve ser a causa e a base da crença do grupo e também maximizador do fim epistêmico coletivo, que somente aqueles membros do grupo que têm um desempenho epistêmico suficientemente conducente à verdade podem cumprir uma função epistêmica adequada no grupo, e, por fim, que a posição do grupo não pode ser estabelecida se algum membro do grupo oferecer aos demais um derrotador não derrotado para a proposição em questão.

Discutindo a perspectiva revisionista, José Leonardo Ruivo, em seu texto “Relativismo, justificação e verdade: pressupostos e consequências epistemológicas” reconstrói, a partir de um enfoque epistemológico, o argumento relativista sobre a verdade e sobre a justificação a fim de avaliar tal doutrina.

O texto “Breves observações sobre normatividade e naturalismo”, de Nythamar de Oliveira, insere-se dentro de uma concepção revisionista. O autor pretende discutir os objetivos de sua pesquisa, dentre os quais se destaca uma tentativa de mostrar em que sentido o construtivismo ético-político (Rawls) e a reconstrução racional (Habermas) podem ser tomados como instâncias metodológicas de um construcionismo social mitigado, na medida em que ambos preservam a ideia de objetividade e de que podemos articular em termos cognitivos a normatividade moral. O autor defende que é possível responder aos desafios do relativismo cultural e do pluralismo perspectivista de contextos semânticos diferenciados sem abrir mão de uma concepção de normatividade, sustentando a aproximação de novas interfaces capazes de abarcar as diferenças entre concepções sobre o naturalismo e concepções sobre a cultura. Assim como novas reflexões sobre o contextualismo permitem um reexame da relação entre cognição e justificativa à luz de dimensões e conceitos práticos ou pragmáticos que dizem respeito a um agente epistêmico concebido de forma não solipsista, não transcendental e não abstrata, o autor crê que podemos seguir Goldman em seu programa de pesquisa epistemológico-social na busca de justificativas e evidências, junto a processos de formação de crenças e suas razões normativas para serem seguidas e mantidas.

Continuando na mesma perspectiva, apresentamos o último texto, intitulado “A construção social do significado”, de Juliano do Carmo, que oferece um breve panorama a respeito da noção de “aceitação” como

determinante do significado linguístico. Conforme apresentado por ele, o discurso contemporâneo sobre a “aceitação” tem como peculiaridade a defesa da suposição de que o significado é uma estrutura completamente independente de qualquer característica a priori da linguagem, assumindo muitas vezes, portanto, que a atribuição de significado é um processo puramente mecânico. Ele sugere que uma das principais consequências da adoção de uma teoria radical da “aceitação” é a ideia de que a atribuição legítima de significado não parece exigir necessariamente a existência de “fatos semânticos”. Parte da sua estratégia é mostrar que esta posição é inaceitável, na medida em que tal suposição acabaria por comprometer a própria noção de “aceitação”. De modo mais específico, o autor defende que existe a possibilidade de se considerar adequadamente a noção de “aceitação” sem que com isso seja preciso negar a existência de fatos semânticos.



DESACORDO, INDEPENDÊNCIA E REVISÃO DE CRENÇAS

Alexandre Luis Junges

1. A problemática do desacordo

Recentemente uma forma localizada de ceticismo tem recebido considerável atenção por parte de epistemólogos contemporâneos que se ocuparam com o que vem sendo chamado de ‘o problema do desacordo racional’. Tais autores têm chamado a atenção para o fato de que a existência de desacordos, em determinados campos, seja na filosofia, política, moral, direito, religião, ciência, etc., pode requerer a adoção de um agnosticismo local sobre a questão em disputa. A ideia é de que a existência do desacordo, na medida em que revela a fragilidade de nossa posição atual, nos força a revisar consideravelmente a nossa posição e, em alguns casos, suspender o juízo se quisermos evitar a acusação de dogmatismo ou irracionalidade.

De fato, esta problemática é antiga e nos remete ao *modo do desacordo* recorrente no ceticismo pirrônico.¹ Contudo, o debate atual possui algumas peculiaridades, especialmente nas teses e pressupostos envolvidos. Podemos formular o problema do desacordo nos moldes contemporâneos imaginando a situação em que dois indivíduos igualmente capazes, denominados ‘pares epistêmicos’, após terem avaliado a mesma evidência, passam a formar crenças contrárias sobre o assunto em questão. Nenhum dos dois está em posição privilegiada ou tem qualquer razão particular para pensar que tem alguma vantagem sobre o outro, ambos igualmente confiáveis sobre o assunto ou domínio em questão. Assim, na medida em que os pares envolvidos passam, a saber, da existência do desacordo, a questão que se coloca diz respeito à racionalidade das partes em disputa, ou seja, a questão passa a se apresentar como uma pergunta relativa à possibilidade dos agentes terem um desacordo racional sobre a questão em consideração. Mais especificamente podemos formulá-la do seguinte modo: é possível haver pares epistêmicos que compartilhem a mesma evidência terem um desacordo racional?

¹ Uma discussão interessante a este respeito é LAMMENRANTA, M. “The pyrrhonian problematic”. In: GRECO, J. (Ed.). *The oxford handbook of skepticism*. Oxford: Oxford University Press, p.9-33, 2011.

Em resposta a esta questão, existem dois partidos majoritários que dividem o debate contemporâneo. Podemos chamar de ‘conformistas’ aqueles autores que defendem que o desacordo racional não é possível. Ou seja, em face do desacordo com um par epistêmico, que analisou as mesmas evidências, a atitude racional envolve uma considerável revisão de crenças podendo chegar à suspensão do juízo sobre o assunto em disputa.² Por sua vez, denominamos de ‘não-conformistas’³ aqueles que consideram que, em muitos casos, o desacordo racional é perfeitamente possível. Assim, não-conformistas apresentam resistência à argumentação conformista, seja apontando deficiências na argumentação conformista, seja valendo-se de contraexemplos ao conformismo.

Além disso, não-conformistas argumentam que a atitude conformista frente ao desacordo tem consequências indesejadas para a racionalidade dos agentes envolvidos como, por exemplo, a “fraqueza” (*spinelessness*) e a “falta de autoconfiança” (*lack of self-trust*⁴) que conduziriam muito facilmente ao ceticismo generalizado em campos controversos. Não-conformistas objetam que o conformismo tem como consequência o fato de que a racionalidade dos agentes ser excessivamente dependente da evidência psicológica e muito pouco da evidência original envolvida na disputa. A evidência psicológica, também denominada de ‘evidência de ordem superior’ (*higher order evidence*),⁵ é a evidência fornecida por um par epistêmico em desacordo que aponta para possíveis erros que possamos ter cometido na avaliação da evidência de primeira ordem.⁶ De fato, não-conformistas reconhecem que a evidência

² Neste sentido, conformistas ecoam a voz dos cétricos pirrônicos da antiguidade. Consideremos o seguinte caso, frequentemente usado para motivar a posição conformista. “**Caso do Restaurante:** Você e eu temos ido ao restaurante por diversas vezes. Ao final da janta sempre dividimos a conta igualmente e sempre fazemos o cálculo de cabeça. Ambos somos igualmente competentes em realizar cálculos de cabeça, assim, nas situações em que havíamos discordado sobre o valor da conta, ambos estivemos certos com a mesma frequência. Este é um dia típico, e após realizar a conta de cabeça você chega confiantemente ao resultado de 22 reais. Logo em seguida, eu revelo que confiantemente calculei 24 reais. Qual deverá ser a reação de cada um dada à opinião conflitante do colega?” Claramente, em casos como este, a opção razoável parece ser a de revisar a nossa crença em direção ao respectivo par epistêmico, podendo chegar à suspensão de juízo.

³ Os rótulos ‘conformismo’ e ‘não-conformismo’ (conformism /nonconformism) podem ser encontrados em LACKEY, Jennifer. “A justificationist view about disagreement’s epistemic significance”. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University, p.298-325, 2010.

⁴ Sobre o papel da auto-confiança na racionalidade individual, veja-se LEHRER, Keith. *Self-trust: a study of reason, knowledge, and autonomy*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

⁵ O rótulo é originalmente adotado por CHRISTENSEN, D. “Higher order evidence”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v.81, n.1, p.185-215, 2010.

⁶ A interpretação mais corrente na epistemologia do desacordo é de que a presença de um par em desacordo não é evidência de primeira ordem adicional, mas evidência de ordem superior que diz respeito à razoabilidade da seguinte proposição epistêmica: “E é boa evidência para P”. Dessa forma, quando fico sabendo que meu par crê que ~P com base em E, a sua opinião contrária me fornece um solapador da forma “E não é boa evidência para P”. Este solapador pode, então, me levar a suspender o juízo sobre P, ou como coloca Christensen (CHRISTENSEN, D. “Higher order evidence”. In: *Philosophy and Phenomenological*

de ordem superior fornecida por um par em desacordo tenha um papel a desempenhar, contudo consideram excessivo o peso que conformistas atribuem à evidência de ordem superior. Assim, de acordo com não-conformistas, a evidência de primeira ordem disponível deve, necessariamente, ser tomada em consideração na determinação do veredito num caso de desacordo.

O debate é acirrado, pois envolve diversas nuances, especialmente, no que concerne a algumas das teses e pressupostos envolvidos na argumentação conformista. Entre elas destaco as noções de *par epistêmico*, *compartilhamento total da evidência* (*full disclosure*), *evidência de ordem superior*, *a tese da unicidade* e *a tese da independência*.

Neste ensaio me ocuparei exclusivamente com a *tese da independência*. Esta é uma tese cara ao partido conformista e pode-se dizer que, em grande parte, o desacordo entre conformistas e não-conformistas reside na aceitação ou rejeição desta tese. De acordo com a tese da independência, em face do desacordo com um par epistêmico, devemos colocar de lado as razões de primeira ordem que nos levaram a formar a nossa crença para, então, avaliar a situação do desacordo apenas com base em razões independentes da disputa. Assim, a tese da independência está diretamente relacionada à ideia de que, quando defendemos nossa posição contra as objeções de um oponente, devemos fazê-lo de modo a não cometer uma *petição de princípio* contra nosso par. Neste sentido, esta é uma tese com considerável plausibilidade, na medida em que visa evitar formas de dogmatismo, como o dogmatismo kripkeano. Contudo, não-conformistas tendem a rejeitá-la, considerando que esta é uma tese muito forte, pois se adotada como regra geral levaria ao outro extremo que é o ceticismo generalizado, o que nos conecta com as consequências indesejadas do conformismo acentuadas acima. Além disso, ao nos privar de usar as razões de primeira ordem envolvidas na disputa, esta tese teria por consequência um veredito incorreto em muitos casos de desacordo. Neste sentido, o que nos interessa investigar é a plausibilidade da tese da independência quando consideramos a questão da revisão de crenças em face do desacordo. Em que medida ela é indispensável para evitar formas condenáveis de dogmatismo, bem como a sua adequação para lidar com casos complexos de desacordo em campos controversos.

Research, v.81, n.1, p.185-215, 2010), colocar a evidência de primeira ordem em suspensão. De fato, Christensen (Ibid, p.193) sugeriu que ao atuar dessa maneira a evidência de ordem superior exhibe um parentesco com os casos de solapadores (*undercutting defeaters*) de POLLOCK, John. *Contemporary theories of knowledge*. NJ: Rowman & Littlefield, 1986.

2. Veredito conformista e independência

Conformistas como Christensen⁷ e Elga⁸ consideram que para fornecer o veredito num caso de desacordo, devemos avaliar a situação do desacordo de modo que é independente dos nossos raciocínios sobre a questão em disputa. Esta ideia está expressa na tese da independência que, em Christensen,⁹ é apresentada do seguinte modo:

Independência: Ao avaliar as credenciais epistêmicas da crença de outra pessoa sobre P, para determinar como (se de fato) modificar a nossa própria crença sobre P, deve-se fazê-lo de uma forma que é independente do raciocínio envolvido inicialmente na nossa própria crença sobre P.¹⁰

Ou Seja, a avaliação independente da disputa mencionada acima, requer que coloquemos de lado nosso raciocínio original para, então, apenas com base em razões independentes julgar o status do suposto par epistêmico. Christensen considera que a motivação essencial para adotar a tese da independência é evitar que se cometa uma *petição de princípio* contra o nosso par em desacordo, ou ainda, evitar um tipo de dogmatismo kripkeano. Christensen escreve:¹¹

A motivação por trás deste princípio é óbvia: ele é destinado a impedir rejeições da evidência fornecida pelo desacordo de outros que, flagrantemente, envolve petição de princípio. É uma tentativa de capturar o que estaria errado com um P-crente dizer, por exemplo, “Bem, assim e assim, discordas de mim sobre P.” Mas visto que P é verdadeiro, ela está errada sobre P. Assim, por mais confiável que ela possa geralmente ser, eu não preciso tomar o seu desacordo sobre P como razão alguma para questionar a minha crença.¹²

⁷ CHRISTENSEN, David. “Epistemology of disagreement: the good news”. *Philosophical Review*. v. 116, p.187-217, 2007. CHRISTENSEN, David “Disagreement as evidence: the epistemology of controversy”. In: *Philosophy Compass*. v.4, n.5, p.756-767, 2009.

⁸ ELGA, Adam. “Reflection and disagreement”. *Nous*, v. 41, n.3, p.478-502, 2007.

⁹ CHRISTENSEN, David “Disagreement as evidence: the epistemology of controversy”. In: *Philosophy Compass*. v.4, n.5, p.756-767, 2009.

¹⁰ Em inglês no original: “**Independence:** In evaluating the epistemic credentials of another person’s belief about P, to determine how (if at all) to modify one’s own belief about P, one should do so in a way that is independent of the reasoning behind one’s own initial belief about P”.

¹¹ CHRISTENSEN, David “Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism”. *Philosopher’s Imprint*, v.11, n.6, p.1-22, 2011.

¹² Em inglês no original: “The motivation behind the principle is obvious: it’s intended to prevent blatantly question-begging dismissals of the evidence provided by the disagreement of others. It attempts to capture what would be wrong with a P-believer saying, e.g., “Well, so-and-so disagrees with me about P. But since P is true, she’s wrong about P. So however reliable she may generally be, I needn’t take her disagreement about P as any reason at all to question my belief””.

De fato, como podemos notar, a passagem faz alusão ao dogmatismo kripkeano reconhecidamente condenável.¹³ O dogmatismo kripkeano legitima casos em que descartamos evidência futura como sendo evidência enganadora apenas com base em nossa convicção previamente formada. Exemplificando com um caso extremo, seria como um não-especialista ignorar a opinião contrária de um grupo de especialistas na área em questão, apenas porque o consenso científico é contrário a sua convicção fervorosamente adotada. É evidente que algo deva estar errado na atitude do não-especialista. Assim, é justamente neste intuito de prevenir tais formas de raciocínio que conformistas consideram ser indispensável à tese da independência.

Contudo, quando consideramos a questão da revisão de crenças em face do desacordo, vemos que, para chegar ao veredito conformista, precisamos de um elemento adicional, ou seja, precisamos de um princípio de revisão de crenças que, combinado com a tese da independência, indique como revisar as nossas crenças num caso de desacordo. Christensen¹⁴ enfatiza este ponto, destacando duas maneiras de conceber tal princípio. Começemos com o princípio (A) apresentado por Christensen¹⁵ nos seguintes termos:

(A) Na medida em que a avaliação independente da disputa falha em me fornecer boas razões para estar confiante de que sou mais bem informado, ou mais provável de ter raciocinado corretamente a partir da evidência, eu devo revisar a minha crença na direção da crença da outra pessoa.¹⁶

Segundo este princípio, na ausência de razões para crer que sou superior, por exemplo: razões para crer que ele possui menos informações do que eu (assimetria evidencial), de que não é confiável, raciocina tendenciosamente, é cognitivamente deficiente, etc., na ausência de razões desse tipo, o princípio (A) requer que eu revise minha posição em direção ao agnosticismo.

¹³ Harman (1973, p.148) expressa essa forma de dogmatismo da seguinte forma: “If I know that *h* is true, I know that any evidence against *h* is evidence against something that is true; so I know that such evidence is misleading. But I should disregard evidence that I know is misleading. So, once I know *h* is true, I am in a position to disregard any future evidence that seems to tell against *h*”. Harman observa que isso é paradoxal, uma vez que nunca estamos em posição de simplesmente desconsiderar evidência futura, embora conheçamos uma ampla variedade de coisas.

¹⁴ CHRISTENSEN, David “Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism”. *Philosopher’s Imprint*, v.11, n.6, 2011.

¹⁵ CHRISTENSEN, David “Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism”. *Philosopher’s Imprint*, v.11, n.6, 2011. P.15

¹⁶ Em inglês, no original: “(A) Insofar as the dispute-independent evaluation fails to give me good reason for confidence that I’m better informed, or more likely to have reasoned from the evidence correctly, I must revise my belief in the direction of the other person’s”.

Contudo, o inconveniente deste princípio que logo nos salta aos olhos é de que ele parece conduzir muito facilmente ao ceticismo. Mesmo conformistas como Christensen destacam este inconveniente, especialmente quando consideramos casos de desacordo profundo em que os agentes discordam sobre um amplo conjunto de proposições. Por exemplo, imaginemos a situação hipotética em que um agente discorda de você sobre praticamente todas as suas crenças sobre o mundo. Neste caso não lhe resta nenhuma base independente da disputa para avaliar as credenciais epistêmicas do agente em questão. Além disso, a ausência de tais bases não lhe fornece nenhuma razão para pensar que és superior ou mais bem informado. Assim, de acordo com o princípio (A), deves revisar consideravelmente sua posição em tal caso.¹⁷

Neste sentido, Christensen¹⁸ considera necessário abandonar um princípio como (A) e adotar um princípio mais fraco como sendo adequado para a formulação conformista, um princípio de revisão de crenças da forma:

(B) Na medida em que a avaliação independente da disputa me dá boas razões para estar confiante de que a outra pessoa é igualmente bem informada, e igualmente provável que tenha raciocinado corretamente a partir da evidência, eu devo revisar a minha crença na direção da crença da outra pessoa.¹⁹

De acordo com o princípio (B), o veredito conformista só é aplicável em casos em que possuo razões independentes da disputa para considerar que meu colega é um par epistêmico. Assim, de acordo com esta posição conformista, devemos combinar a tese da independência com o princípio (B) para que o veredito possa ser dado. Assim, o conformismo nos moldes de (B) sugere ser capaz de resistir à objeção do ceticismo generalizado, pois, na medida em que a “área” do desacordo aumenta a base para avaliar se meu oponente é um par epistêmico diminui e, conseqüentemente, a pressão em direção ao agnosticismo diminui.

¹⁷ De fato, o princípio (A) leva inevitavelmente ao ceticismo generalizado quando somos confrontados com um cético global que questiona todas as nossas crenças.

¹⁸ CHRISTENSEN, David “Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism”. *Philosopher's Imprint*, v.11, n.6, 2011.p.15.

¹⁹ Em inglês, no original: “(B) Insofar as the dispute-independent evaluation gives me good reason to be confident that the other person is equally well-informed, and equally likely to have reasoned from the evidence correctly, I must revise my belief in the direction of the other person’s”. HUEMER, M. Epistemological Egoism and Agent-Centered Norms. IN: Trent Dougherty, *Evidentialism and its Discontents*. OUP. 2011, também observa que um princípio nos moldes de (B) é mais plausível que um princípio como (A). É interessante observar, ainda, como o próprio Christensen enfatiza, os princípios (A) e (B) tem similaridades com os princípios “Negative Undermining” e “Positive Undermining” de HARMAN, Gilbert. *Thought*. New Jersey. Princeton University Press, 1973.

Podemos discutir a adequação do princípio (B) para lidar com casos complexos de desacordo, casos de desacordo profundo, considerando o caso do aborto apresentado por Elga.²⁰ Elga²¹ considera dois amigos, Ann e Beth, que assumem posições opostas relativas à questão da moralidade do aborto. O principal argumento de Elga, para mostrar que em tal caso o conformismo não tem por consequência o ceticismo generalizado apontado pelos críticos, faz uso de uma argumentação nos moldes do princípio (B).

Elga considera que quando consideramos a questão do aborto, vemos que esta é uma questão complexa que tem ramificações e relações com diversos outros assuntos (por exemplo, se seres humanos tem alma, se a eutanásia é admissível, etc.). Assim, fica difícil ver como seria possível identificar e distinguir claramente as razões sobre o aborto das outras questões relacionadas.²² O resultado disso é de que devemos considerar todos esses assuntos, incluindo o aborto, como formando um único conjunto de questões em que Ann e Beth estão em desacordo.²³ Desse modo, é correto considerar que nem Ann nem Beth possuem razões independentes suficientes para considerar que são superiores no domínio em questão, já que, como visto acima, o fato de discordarem não pode servir de base para desmerecer a opinião do par. O resultado disso é de que se combinarmos a independência com o princípio (A) seremos levados inevitavelmente à suspensão de juízo. A saída é justamente recorrer a um princípio nos moldes de (B).

De fato, Elga²⁴ considera que a posição conformista não terá nenhum veredito claro sobre este caso, já que, se Ann puser de lado todos os raciocínios relacionados com a questão do aborto, ou seja, se Ann colocar

²⁰ ELGA, Adam. "Reflection and disagreement". *Noûs*, v. 41, n.3, p.478-502, 2007.

²¹ *Ibid*, p.493.

²² A estratégia de Elga para responder a objeção do ceticismo generalizado envolve uma distinção entre os casos "puros" (idealizados) de desacordo, como do restaurante, e os casos do "mundo real" em que há uma grande complexidade de razões envolvidas. Elga escreve (ELGA, Adam. "Reflection and disagreement". *Noûs*, v. 41, n.3, p.478-502, 2007. p.493): "In the clean, pure cases of disagreement used to motivate the equal weight view, the disputed issues are relatively separable from other controversial matters. [...] But in messy real-world cases, the disputed issues are tangled in clusters of controversy". Nesta passagem, a expressão 'equal weight view' refere-se à posição conformista inicialmente defendida por Feldman (FELDMAN, R. "Epistemological puzzles about disagreement". In: HETHERINGTON, S. (Ed.) *Epistemology futures*. Oxford: Oxford University Press, p.216-236. 2006. 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, p.194-214, 2007).

²³ É interessante observar que Kelly (forthcoming) também considera que nem sempre é possível identificar com precisão a evidência de primeira ordem envolvida na disputa, ou seja, nem sempre a crença esta 'fundamentada' em um conjunto discreto de razões. Contudo, diferente de Elga, para Kelly estas considerações apontam para dificuldades no que concerne a aplicação da tese da independência aos casos complexos do mundo real.

²⁴ ELGA, Adam. "Reflection and disagreement". *Noûs*, v. 41, n.3, 2007. p.495

de lado esse amplo conjunto de assuntos relacionados, não restará nenhuma base para Ann considerar que Beth é um par epistêmico.²⁵ Ou seja, a ideia de Elga é de que parte das razões para considerarmos o oponente um par derivam do fato de que este concorda conosco em outros assuntos, ao menos, em uma gama de assuntos relacionados com a matéria da disputa. De fato, essa é a situação nos casos “puros” como do restaurante, em que apesar dos agentes estarem em desacordo sobre a soma da conta, eles sabem que seu colega é alguém que está em acordo sobre diversos cálculos elementares que lhes são apresentados. Ou seja, o seu colega é alguém que domina operações aritméticas elementares. Por sua vez o caso do Aborto é claramente distinto do caso do restaurante, envolvendo um desacordo profundo sobre um amplo conjunto de questões relacionadas ao aborto. Assim, neste caso, do mesmo modo que Ann não possui razões independentes para pensar que é superior Ann também não possui razões independentes para pensar que Beth é um par epistêmico.²⁶ O Resultado disso é que a posição conformista, aos moldes de (B), não requer que Ann revise sua crença, o que significa que a acusação de ceticismo generalizado não se aplica.²⁷

Embora mais deva ser dito sobre a explicação fornecida por Elga para o caso do aborto, parece correto dizer que para responder a objeção do ceticismo generalizado, conformistas devem recorrer ao princípio (B) e não ao princípio (A). É interessante notar que conceber a posição conformista nos molde de (B) o que interessa é se a avaliação independente da disputa recomendada pela tese da independência fornece razões “positivas” (informações de que o oponente é confiável, competente, possui opiniões compatíveis em áreas relacionadas, etc.) para considerar o colega um par epistêmico. Assim, combinar a tese da independência com um princípio que requeira razões independentes positivas parece representar, de fato, um considerável avanço

²⁵ Elga escreve (Ibid, p.26): “To set aside Ann’s reasoning about all of these issues is to set aside a large and central chunk of her ethical and political outlook. Once so much has been set aside, there is no determinate fact about what opinion of Beth remains”. Elga considera também que opiniões de Ann sobre a competência de Beth em outros domínios como a matemática, etiqueta, crítica cinematográfica, etc., não podem fornecer meios para avaliar o status epistêmico de Beth no que concerne a questão da moralidade do aborto. Isso porque essa opinião repousa na opinião sobre como a competência em outros domínios como a matemática, etc., terá influência sobre a competência em domínios como da ética.

²⁶ Christensen (CHRISTENSEN, David. “Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism”. *Philosopher’s Imprint*, v.11, n.6, p.1-22, 2011). Manifesta reservas quanto a essa explicação de Elga, já que poderiam existir razões independentes como a de que o outro é inteligente, familiarizado com o tema, etc. Embora Christensen reconheça que, em casos desse tipo, é difícil estabelecer uma linha fronteira na transição entre a existência de razões independentes e a ausência dessas razões.

²⁷ De fato, este caso imaginado por Elga é interessante porque ilustra uma situação de desacordo profundo, tão profundo que Ann e Beth não concordam em nada relacionado com a questão do aborto, há assim uma profunda diferença de “visão de mundo” entre Ann e Beth.

e torna a posição conformista mais atraente. Pois, não é exatamente o caso de que quando possuímos consideráveis razões independentes para considerar nosso colega um par competente, inteligente e tão bem informado quanto nós mesmos, que a pressão em direção ao agnosticismo aumenta?²⁸ Assim, ainda que o conformismo nos molde de (B) não esteja comprometido com o ceticismo generalizado, em muitos casos ordinários de desacordo, em que existem razões independentes positivas para considerar o oponente um par, a posição conformista pode ter como veredito a suspensão de juízo.

3. Veredito não-conformista e independência

Passemos agora para o lado não-conformista do debate sobre o desacordo, tomando em consideração o veredito não-conformista e algumas das principais razões apontadas por não-conformistas para lançar dúvidas sobre a plausibilidade da tese da independência. Já vimos anteriormente que não-conformistas como Kelly, lançam suspeitas quanto à aplicabilidade da tese da independência. Ou seja, dado que nem sempre a crença está ‘fundamentada’ em um conjunto discreto de razões, não podemos identificar com precisão a evidência de primeira ordem envolvida na disputa. Assim, embora a tese da independência seja claramente aplicável nos casos ideais, como do restaurante, pois, nesse caso, podemos identificar e isolar as razões (a conta e o procedimento de cálculo) que fundamentam nossa crença de que P. Na medida em que a complexidade dos casos aumenta, como ocorre em áreas de maior complexidade, torna-se difícil especificar com clareza quais são as razões independentes da disputa. Assim, aquilo que serviu de estratégia para Elga escapar da objeção do ceticismo generalizado, pode representar um obstáculo para a viabilidade da tese da independência no que concerne a sua aplicabilidade.

Contudo, o debate mais interessante entre conformistas e não-conformistas diz respeito à plausibilidade da tese da independência quando consideramos a questão da revisão de crenças num caso de desacordo. Como visto conformistas alegam que a tese da independência é indispensável para evitar casos flagrantes de dogmatismo. Neste sentido, podemos nos perguntar se não-conformistas podem fornecer uma explicação de casos típicos de dogmatismo, sem adotar a tese da independência, ou seja, se podem evitar que, num caso de desacordo, o veredito não-conformista receba o rótulo de dogmatismo.

Kelly considera que a condenação do dogmatismo kripkeano não é uma característica exclusiva da posição conformista que adota a tese da

²⁸ Desde que, é claro, o par tenha acessado a mesma evidência ou aproximadamente a mesma evidência.

independência, mas que, também, a sua posição da evidência total poderia dar conta da explicação desses casos de dogmatismo. A sugestão de Kelly é de que num caso típico de desacordo, na medida em que ficamos sabendo da opinião contrária do par, passamos a ter mais evidência (evidência de ordem superior) que adicionada ao conjunto inicial resulta numa evidência total distinta da inicial. Neste sentido, Kelly²⁹ segue a solução de Harman³⁰ do paradoxo kripkeano que podemos descrever nos seguintes termos: Se num tempo t_0 eu sei que P, então estou justificado a considerar que qualquer evidência futura é enganadora, contudo, uma vez que num tempo t_1 eu encontro evidência contra P, eu não posso concluir que ela é enganadora, porque adquirir nova evidência faz alguma diferença sobre o que eu sei. Assim, em t_1 eu posso não saber mais que P e, desse modo, não existe um tempo único em que possuo a evidência contra P e ainda estou justificado em crer que esta é evidência enganadora. Desse modo, segundo esta abordagem de Harman, pode ocorrer que a “nova” evidência total seja tal, que, não seja mais racional manter a crença de que P e, se isso é o caso, então não podemos simplesmente desconsiderar a evidência fornecida pelo par como sendo evidência enganadora.

De fato, para Kelly,³¹ adotar um princípio como a tese da independência torna até mesmo obscuro por que, em determinados casos, podemos descartar a opinião de um par em desacordo como sendo evidência enganadora. Para ilustrar esse ponto, consideremos alguns casos frequentemente apresentados por não-conformistas como sendo contra-exemplos para a tese da independência.³²

HOLOCAUSTO: Suponhamos que após tomar em consideração e avaliar uma quantia considerável de evidência histórica eu forme a crença de que o Holocausto ocorreu. Logo em seguida, eu encontro um colega que nega que o Holocausto tenha ocorrido. Não possuo nenhuma razão para supor que o colega seja epistemicamente inferior, de fato, no que concerne a muitos outros assuntos o colega claramente preenche os requisitos para ser considerado um par epistêmico.

²⁹ KELLY, T. “Disagreement, dogmatism, and belief polarization”. *The Journal of Philosophy*, v.105, n.10, p.611-633, 2008. p.614.

³⁰ HARMAN, Gilbert. *Thought*. New Jersey. Princeton University Press, 1973.

³¹ KELLY, T. “Disagreement and the burdens of judgment” (*forthcoming*). Disponível em: <http://www.princeton.edu/~tkelly/onlinepapers.htm>. Acesso em Novembro de 2011.

³² O caso do HOLOCAUSTO é discutido por Kelly (*forthcoming*), os casos PERCEPÇÃO e DIREÇÕES encontram-se em LACKEY, Jennifer. “A justificationist view about disagreement’s epistemic significance”. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University, p.298-325, 2010.

DIREÇÕES: Eu tenho vivido em Chicago nos últimos 15 anos e durante este tempo eu me tornei bastante familiarizado com o centro da cidade. Dos muitos restaurantes que eu gosto de frequentar My Thai, que fica na Avenida Michigan, está entre meus favoritos. Jack, o meu vizinho, mora no apartamento ao lado desde a semana em que eu me mudei, há 15 anos. De fato, Jack também está bastante familiarizado com a cidade e não é incomum nos encontramos acidentalmente em diversos pontos da cidade inclusive no restaurante May Thai. Hoje, quando vi Jack saindo de seu apartamento, disse a ele que eu estava a caminho do restaurante May Thai na Avenida Michigan, ao que Jack responde: “My Thai não fica na Avenida Michigan, mas na State Street”. Antes do desacordo, nem Jack nem eu tínhamos qualquer razão para suspeitar que a memória do outro seja deficiente e nós corretamente nos considerávamos pares no que diz respeito ao conhecimento da cidade de Chicago.³³

PERCEÇÃO: Estelle, Edwin e eu, que somos colegas de quarto nos últimos 8 anos, estamos comendo um lanche na mesa da sala de nosso apartamento. Quando peço a Edwin para passar o vinho a Estelle, ele responde: “Estelle não está aqui hoje”. Antes desse desacordo, nenhum de nós possuía qualquer razão para pensar que o outro é cognitiva e evidencialmente deficiente, além disso, ambos declaramos sinceramente nossas crenças conflitantes.³⁴

Uma primeira observação que podemos fazer acerca desses casos é de que o veredito é intuitivamente não-conformista. Ou seja, em ambos os casos não é necessário que, em face do desacordo, o agente em questão revise sua posição em direção ao agnosticismo. Concedido este ponto, podemos nos perguntar agora se a determinação do veredito deve, necessariamente, envolver

³³ O caso original de Lackey é: “DIRECTIONS: I have lived in Chicago for the past fifteen years and during this time I have become quite familiar with the downtown area. Of the many restaurants that I enjoy frequently dining at, My Thai on Michigan Avenue is among my favourites. Jack, my neighbour, moved into the same apartment building the very weekend that I did fifteen years ago and he, too, has become quite competent in his acquaintance with the city. Indeed, it is not uncommon for us to bump into each other at various places, My Thai being one of them. Today, when I saw Jack coming out of his apartment, I told him that I was on my way to My Thai on Michigan Avenue, after which he responded, ‘My Thai is not on Michigan Avenue—it is on State Street’. Prior to this disagreement, neither Jack nor I had any reason to suspect that the other’s memory is deficient in any way, and we both rightly regarded one another as peers as far as knowledge of Chicago is concerned”.

³⁴ O caso original de Lackey é: “PERCEPTION: Estelle, Edwin, and I, who have been room-mates for the past eight years, were eating lunch together at the dining room table in our apartment. When I asked Edwin to pass the wine to Estelle, he replied, ‘Estelle isn’t here today’. Prior to this disagreement, neither Edwin nor I had any reason to think that the other is evidentially or cognitively deficient in any way, and we both sincerely avowed our respective conflicting beliefs”.

a suspensão da evidência original³⁵ recomendada pela tese da independência. É neste ponto que conformistas consideram que não.

Relativo ao caso HOLOCAUSTO, Kelly³⁶ considera que é perfeitamente possível concluir que a evidência fornecida pelo meu par é evidência enganadora. Mas, pergunta Kelly, por que não sou dogmático nesse caso? O ponto de Kelly é de que dada a evidência que possuo, mesmo após adicionar a evidência contrária fornecida pelo par, ainda continua sendo racional, para mim, manter a crença de que o Holocausto ocorreu. Tudo sugere que nesse caso, contrabalançamos a crença contrária do par, apelando justamente para as próprias razões (evidências) que usamos para formar a crença de que o Holocausto ocorreu. Ou seja, nesse caso, a exigência imposta pela tese da independência, de colocar de lado (em suspensão) as nossas razões de primeira ordem, não se aplicaria.

Tomemos o caso DIREÇÕES. Segundo Lackey, dado meu amplo conhecimento da cidade de Chicago, a frequência com que tenho almoçado no restaurante My Thai, o fato de não ter ingerido nenhuma bebida alcoólica, nem qualquer medicamento ou droga, além de ter evidência de que minha memória tem funcionado apropriadamente, nestas condições, parece plenamente razoável³⁷ supor que é Jack quem deve ter se enganado. Aqui, novamente, podemos desmerecer a evidência (evidência de ordem superior) fornecida pelo suposto par pelo fato de que ela é enganadora sem, contudo, incorrer em dogmatismo. Além disso, isso se dá novamente sem apelo a alguma razão independente.

Por último, consideremos o caso PERCEPTION. De fato, este é um caso em que um conformista poderia alegar que a rejeição da opinião de Edwin se dá simplesmente porque a resposta de Edwin é “absurda”. Assim, ao recorrer a uma explicação em termos de “resposta absurda” um conformista não ficaria privado de fornecer o veredito correto para este caso. Contudo,

³⁵ Christensen (2007, 2010) usa a expressão ‘bracketing’ para se referir à suspensão do raciocínio original.

³⁶ KELLY, T. “Disagreement and the burdens of judgment” (*forthcoming*). Disponível em: <http://www.princeton.edu/~tkelly/onlinepapers.htm>. Acesso em Novembro de 2011.

³⁷ Em LACKEY, Jennifer. “A justificationist view about disagreement’s epistemic significance”. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University, p.298-325, 2010, defende um concepção justificacionista sobre o desacordo, segundo a qual, o veredito depende entre outras coisas da informação pessoal (*personal information*) e do grau de confiança justificada (*degree of justified confidence*) que o agente possui em sua posição. Conforme Lackey (Ibid, p.310) a “informação pessoal” (*personal information*) diz respeito a informação que temos a nosso respeito (sobre nosso funcionamento cognitivo) e que não possuímos a respeito de nosso suposto par. Já a noção de “alto grau de confiança justificada” (*high degree of justified confidence*) diz respeito a quão elevada é a nossa justificação para considerarmos que a nossa resposta é a correta. Assim, no caso acima, o fato de que eu possuo um alto grau de confiança justificada em minha posição, em conjunção com as minhas informações pessoais que indicam que estou funcionando bem cognitivamente (pois não ingeri bebida alcoólica e não estou sofrendo de nenhum problema psicológico), me forneceriam razões para suspeitar do funcionamento cognitivo de Jack.

Lackey³⁸ questiona a ideia de que um par fornecer uma “resposta absurda” possa servir de base para desmerecer a sua opinião. Ora, observa Lackey, não é justamente essa a acusação que paira nos debates fervorosos entre disputas feministas, no debate racial e na questão da homossexualidade? E não é justamente nesses campos em que o dogmatismo e posições tendenciosas são frequentes? Assim, para Lackey, a acusação de absurdidade não pode servir de base para desmerecer a opinião de um par. O ponto é de que o que é considerado “absurdo” só é absurdo relativo a um conjunto de crenças de fundo que tem um elevado grau de justificação. Neste sentido a explicação fornecida por Lackey para esse caso, novamente, faz uso das razões de primeira ordem de uma maneira que viola a tese da independência. Lackey escreve:³⁹

[...] Edwin negar que Estelle está presente na sala é insano para mim apenas contra o pano de fundo do alto grau de confiança justificada que possuo na crença de que ela esta presente. Mas, então, quebrar a simetria entre Edwin e eu, apelando para a insanidade de sua resposta, não é independente dos fundamentos de minha crença. [...] eu sei que a minha crença é o resultado de um processo extremamente confiável precisamente por causa da natureza dos fundamentos dessa crença, por exemplo, a minha vívida experiência fenomenológica da Estelle. Mais uma vez, então, quebrar a simetria entre Edwin e eu não é independente dos fundamentos da minha crença. Assim, na tentativa de acomodar casos extremos de desacordo, conformistas minam uma tese central de sua visão.⁴⁰

Com isso, fica evidente que para autores não-conformistas a tese da independência tem o inconveniente de nos privar de usar parte substancial das razões disponíveis para a determinação do veredito. Razões sem as quais ficaria obscuro compreender porque em determinados casos de desacordo o veredito correto é intuitivamente não-conformista. Assim, não-conformistas tendem a rejeitar a tese da independência. Para um não-conformista como Kelly, por exemplo, a única exigência normativa que deve ser respeitada num

³⁸ LACKEY, Jennifer. “A justificationist view about disagreement’s epistemic significance”. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University, p.298-325, 2010.p.322.

³⁹ Ibid, p.324.

⁴⁰ Em inglês, no original: “[...] Edwin’s denial of Estelle’s presence in the room is insane to me only against the background of the high degree of justified confidence possessed by my belief that she is so present. But then breaking the symmetry between Edwin and me by appealing to the utter insanity of his answer is not independent of the grounds for my belief. [...] I know that my belief is the result of an extremely reliable process precisely because of the nature of the grounds of this belief, for example, my vivid phenomenological experience of Estelle. Once again, then, breaking the symmetry between Edwin and me is not independent of the grounds for my belief. Thus, in an attempt to accommodate cases of extreme disagreement, conformists undermine a central thesis of their view”.

caso de desacordo é a exigência de respeitar a evidência total. Neste sentido, o veredito dependeria de fatores contingentes de cada caso e, desse modo, do nosso julgamento da evidência total. Kelly escreve:⁴¹

Diante de um colega que discorda, saber como nos é racionalmente requerido responder irá requerer um julgamento extremamente substancial sobre a nossa situação epistêmica global em oposição à simples aplicação de uma norma geral que dita o agnosticismo em todos esses casos. Assim são os encargos do juízo.⁴²

Outros não-conformistas como Lackey e Sosa⁴³ consideram que o veredito na situação de desacordo é uma questão puramente de coerência interna. Lackey escreve:⁴⁴

Este mesmo ponto poderia ser alcançado na linguagem dos anuladores. Um caso de desacordo ordinário relativo à questão de se p me fornece um anulador para a minha crença de que p. Se eu tenho justificação muito alta para manter essa crença, a informação pessoal que eu possuo sobre mim e que me falta sobre o meu interlocutor pode me fornecer um anulador do anulador para essa crença. E se eu não adquirir um anulador do anulador do anulador, eu, desse modo, estou autorizado, racionalmente, a manter a minha crença de que p com o mesmo grau de credibilidade.⁴⁵

⁴¹ KELLY, T. "Disagreement and the burdens of judgment" (*forthcoming*). Disponível em: <http://www.princeton.edu/~tkelly/onlinepapers.htm>. Acesso em Novembro de 2011.

⁴² Em inglês, no original: "Faced with a peer who disagrees, knowing how one is rationally required to respond will typically require an extremely substantive judgment about one's overall epistemic situation, as opposed to the straightforward application of a general norm that dictates agnosticism in all such cases. Such are the burdens of judgment". Para Kelly a exigência de respeitar a evidência total pode perfeitamente dar conta de casos em que sou acusado de dogmático por que desconsiderarei a opinião de especialistas da área. Respeitar a evidência total requer, neste caso, que eu suspenda o juízo. Para maiores detalhes sobre a posição de Kelly no que concerne o problema do desacordo ver, especialmente, Kelly (2010), onde o autor articula a sua "Teoria da Evidência Total" como alternativa ao conformismo.

⁴³ De fato, pode-se dizer que a posição justificacionista de Lackey possui fortes similaridades com a posição de Sosa. Veja-se, por exemplo, a similaridade entre a ênfase de Sosa no 'grau de confiança racional' do agente e, por sua vez, a ênfase de Lackey no 'grau de confiança justificada' do agente, como constituindo parte importante na determinação do veredito num caso de desacordo. (SOSA, Ernest. "Epistemology of disagreement". In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford : Oxford University, p.278-297, 2010.)

⁴⁴ LACKEY, Jennifer. "A justificationist view about disagreement's epistemic significance". In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford : Oxford University, p.298-325, 2010. p.310

⁴⁵ Em inglês, no original: "This same point could be cast in the language of defeaters. An instance of ordinary disagreement regarding the question whether p provides me with a defeater for my belief that p. When I am very highly justified in holding this belief, the personal information that I possess about myself and lack about my interlocutor can provide me with a defeater-defeater for this belief. And, so long as I do not then acquire a defeater-defeater- defeater, I am thereby permitted to rationally retain my belief that p with the same degree of credence".

Vemos, assim, que cada autor não-conformista fornece sua explicação preferida para os casos de desacordo. Contudo, o que estes autores têm em comum é a rejeição explícita da tese da independência. Em outras palavras não-conformistas não abrem mão da evidência original na determinação do veredito. De fato, esta diferença de posição fica visível na seguinte passagem em que Christensen compara sua posição com a posição não-conformista. Ele escreve:⁴⁶

A alternativa parece ser que, em vez de (pelo menos parcialmente) aplicar *parênteses* ao meu raciocínio original, nós, ao invés, simplesmente *combinariamos* as razões para P, que apoiam a minha crença inicial, juntamente com as razões para diminuir a confiança em P, fornecida pelo desacordo do meu amigo bem qualificado. Neste tipo de visão, minhas razões originais para crer em P não são, de modo algum, colocadas de lado na determinação do que eu deveria crer. Na medida em que a revisão de crença é necessária, isto se dá porque essas razões originais são parcialmente anuladas ou contrabalançadas pelas razões para duvidar de P fornecidas pelo desacordo.⁴⁷

Claramente é a exigência imposta pela tese da independência que separa posições conformistas, como a de Christensen, de posições não-conformistas. Como observa Christensen na passagem acima, posições alternativas a sua consideram que a determinação do veredito depende do balanço da evidência de primeira ordem com a evidência de ordem superior. Neste sentido, a rejeição da tese da independência, bem como de uma regra geral que dita o agnosticismo, leva não-conformistas a considerar que a situação do desacordo entre pares é análoga aos casos em que avaliamos outras informações e evidências. Kelly⁴⁸ enfatiza esse ponto ao destacar que avaliamos a competência de um par epistêmico contra um “*background*” de crenças e teorias que já aceitamos. Por exemplo, do mesmo modo que cientistas consideram que o fato de o papel tornassol ficar vermelho é evidência de que o líquido examinado é um ácido. Assim, também, julgamos a previsão de um meteorologista como sendo evidência de que vai chover, porque possuímos crenças de fundo que estabelecem uma correlação entre o testemunho de um meteorologista e a veracidade da previsão. Kelly

⁴⁶ CHRISTENSEN, David “Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism”. *Philosopher’s Imprint*, v.11, n.6, 2011, p.30.

⁴⁷ Em inglês, no original: “The alternative would seem to be that, instead of (at least partially) *bracketing* my original reasoning, we would instead simply *combine* the reasons for P that support my initial belief together with the reasons for lowering confidence in P provided by the disagreement of my otherwise well-qualified friend. On this kind of view, my original reasons for belief in P are not put aside at all in determining what I should believe. To the extent that belief-change is needed, it’s because those original reasons are partly undermined or outweighed by the reasons for doubting P provided by the disagreement”.

⁴⁸ “Peer disagreement and higher order evidence.” In: FELDMAN, R.; WARFIELD T. (Eds.). *Disagreement*. New York: Oxford University Press, p.11-174, 2010. p. 132.

observa: “Em geral, a maneira pela qual os juízos de alguma outra mente vêm a desempenhar o papel de evidência não difere do modo que outros estados de coisas do mundo o fazem.”⁴⁹

Desse modo, num caso de desacordo o que interessa não é apenas a evidência de ordem superior, mas também o nosso conjunto total de informações disponíveis que envolvem, entre outras coisas, também a evidência de primeira ordem envolvida na disputa. Assim, é com base no nosso conjunto total de informações, que incluem tanto a evidência de primeira ordem como possíveis razões independentes,⁵⁰ que julgamos as credenciais do suposto par epistêmico. De fato, tal conjunto de informações pode, em alguns casos, contrabalançar a evidência de ordem superior fornecendo razões para não deferir em direção ao suposto par epistêmico. Ou seja, a evidência de primeira ordem e o conjunto total de informações disponíveis pode fornecer um anulador para o solapador fornecido pelo par em desacordo. Esta forma de ver a questão está expressa na passagem acima, de Lackey,⁵¹ e destaca a importância da avaliação do agente que, num estado reflexivo, gerado pela situação de desacordo, deve avaliar a plausibilidade da sua posição em face do desacordo.

Assim, ao vermos dessa maneira a questão da revisão de crenças num caso de desacordo, nós podemos nos perguntar agora o que não-conformistas tem a dizer sobre um princípio como (B). De fato, ao que parece tudo indica que o princípio (B) apresenta elementos sobre os quais um não-conformista pode concordar. Pois é altamente plausível que na presença de razões independentes para considerar o oponente um par epistêmico a pressão em direção ao agnosticismo aumenta. De fato, formulações não-conformistas como a de Sosa⁵² explicitamente fazem menção a este ponto. Ele escreve:

Quando Pró e Contra discordam abertamente [...], cada um precisa ter confiança de que eles procedem de

⁴⁹ Em inglês, no original: “In general, the way in which the judgments of some other mind come to play the role of evidence does not differ from the way in which other states of the world do”.

⁵⁰ A presença ou não de razões independentes depende, como visto, das peculiaridades de cada caso. Especialmente no que concerne a complexidade do caso, se pode identificar e separar claramente as razões envolvidas na disputa das razões independentes.

⁵¹ Expressão clara desta forma de ver a questão encontra-se em Kvanvig (2011). Ele escreve (Ibid, p.49): “[...] cases of disagreement are cases in which we have conflicting meta-evidence, with disagreement (on my preferred approach) providing a defeater of the claim that one’s evidence is adequate evidence, evidence sufficiently telling to warrant concluding inquiry. It does so in a context, however, in which one’s total body of information also provides rebutting meta-evidence against the defeating power of disagreement [...]”.

⁵² SOSA, Ernest. “Epistemology of disagreement”. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford : Oxford University, p.278-297, 2010.

forma suficientemente competente, baseados na compreensão adequada da evidência disponível, ou pelo menos de que não exista boa base independente para pensar que são pares sobre o assunto em questão. [...] cada um pode ter uma confiança bastante razoável sobre a competência que ele mesmo exerceu, ou ao menos, cada um pode não ter uma base independente suficiente para pensar que o outro é um par relevante. E é por isso que eles podem rebaixar devidamente seu oponente baseando-se essencialmente na substância do seu desacordo.⁵³

Como podemos ver na passagem acima, não é apenas o grau de confiança racional em sua posição, mas, também, a ausência de razões independentes para considerar o oponente um par epistêmico que permite o veredito não-conformista. Assim, pode-se notar que este elemento do princípio (B) também é parte importante da argumentação de autores não-conformistas.

Contudo, se um não-conformista concorda com (B) no que concerne a presença de razões independentes, este não concorda que a avaliação da questão deva ocorrer apenas de modo independente da disputa. Como podemos ver na passagem acima, as razões de primeira ordem, ou seja, o quão confiante nós estamos em nossa resposta à evidência, constituem parte importante do que deve ser levado em consideração na avaliação da questão. Assim, embora o princípio (B) apresente um aspecto sobre o qual conformistas e não-conformistas podem concordar, este mesmo princípio apresenta um elemento sobre qual conformistas e não-conformistas permanecem em evidente desacordo, a saber, o fato de que a avaliação deva ocorrer de modo independente da disputa.

4. Considerações finais

Com isso podemos perceber que ainda persiste considerável desacordo no que concerne à adoção da tese da independência e consequentemente na maneira como é fornecido o veredito num caso de desacordo. Se conformistas como Christensen consideram que a tese da independência é essencial para evitar casos de dogmatismo kripkeano, não-conformistas como Kelly

⁵³ Em inglês, no original: “When Pro and Con disagree openly on such an issue, and each insists on his side of the disagreement, each needs to be confident that they proceed competently enough, based on adequate grasp of the available evidence, or at least they need to avoid good independent basis for thinking themselves to be peers on the matter at hand. It will be relatively rare for them to be able to disclose fully their relevant reasons and evidence. To some extent, therefore, they will be relying on a position similar to that of the second restaurant calculator (the one who has rechecked his result). None of them is privy to the backing for their opponents’ contrary belief, not fully. Yet each might be quite reasonably confident of the competence they themselves exercise, or at least each may have no sufficient independent basis for thinking the other to be a relevant peer. And this is why they might properly downgrade their opponents based essentially on the substance of their disagreement”.

consideram que a norma de respeitar a evidência total é tudo o que precisamos. Vimos também que há fortes razões fornecidas por não-conformistas para lançar dúvidas sobre a aplicabilidade e plausibilidade de adotar uma tese geral como a independência. Dada a zona cinzenta, entre as razões envolvidas na disputa e as supostas razões independentes, torna-se difícil especificar com clareza, em casos complexos, quais são as razões independentes da disputa. Por sua vez, quando consideramos um princípio como (B) não-conformistas devem reconhecer que na presença de razões independentes para considerar que nosso colega é um par epistêmico, a pressão em direção à possibilidade de revisar a nossa posição original aumenta. Contudo, colocar totalmente de lado nossas razões de primeira ordem para, então, julgar a situação com base em “somente” razões independentes, pode nos privar de razões essenciais para a avaliação correta de cada caso. Desse modo, podemos observar que a pretensão conformista de estabelecer a tese da independência como uma norma geral, ainda enfrenta consideráveis dificuldades.



UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A TESE DA UNICIDADE

Luis Fernando Munaretti da Rosa

1. Desacordo e Unicidade

O problema do desacordo epistêmico tem chamado a atenção de muitos epistemólogos contemporâneos,¹ e o assunto pode ser apontado como um dos tópicos mais investigados na agenda da epistemologia social contemporânea. Em linhas gerais, o problema se resume a uma questão de normatividade epistêmica: o que é correto fazermos em um caso de desacordo reconhecido com um par epistêmico - uma pessoa substancialmente similar a nós no que diz respeito a condições cognitivas, confiabilidade e posse de informações?

O desacordo em questão consiste em haver duas partes discordantes em que, antes desta situação se estabelecer, uma parte tem a crença justificada de que p e a outra têm a crença justificada de que $\sim p$, e então as duas partes discordantes compartilham as suas evidências e tomam conhecimento da posição contrária, sustentada por um par epistêmico. A questão passa a ser a de se estas partes podem ser racionais ao discordar de seu par epistêmico. As condições para que os discordantes sejam pares epistêmicos podem ser mais rígidas ou mais relaxadas, e diferentes configurações destas condições podem levar a distintos resultados teóricos. Como também existe uma exigência de compartilhamento de evidências entre as partes discordantes, aquele que coloca o problema do desacordo pode exigir que os pares epistêmicos tivessem *exatamente a mesma* evidência ou, então exigir algo mais fraco.² Este também é um fator que pode modificar a resposta dada à pergunta: podemos ser racionais ao discordar de pessoas tão capazes e perspicazes como nós, que estão avaliando alguma questão sob a luz de um mesmo conjunto de informações?

¹ Como exemplos: CHRISTENSEN, David. 2007. Epistemology of Disagreement: the Good News. *The Philosophical Review* 116: 187-217.; FELDMAN, Richard. 2006. Epistemological Puzzles about Disagreement. In Stephen Hetherington (ed.), *Epistemology Futures*. Oxford: Oxford University Press.; KELLY, Thomas. 2006. The Epistemic Significance of Disagreement. In John Hawthorne e Tamar Gendler Szabo (eds.), *Oxford Studies in Epistemology*, 1. Oxford: Oxford University Press.

² Para mais informações, veja o verbete *Disagreement*, de Bryan Frances, em: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (eds.) 2011. *The Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge, Taylor & Francis.

Mas o que significa perguntar pelo que é correto *fazer* em uma determinada situação, de um ponto de vista epistêmico? As atitudes relevantes à questão são *atitudes doxásticas*: os membros do conjunto {crença, descrença, suspensão de juízo}, ou então graus de crença distribuídos em uma escala de 0 a 1. O primeiro esquema é o das atitudes doxásticas plenas. O segundo esquema é o das atitudes doxásticas em graus.

Assim, de acordo com o primeiro esquema, posso formular a pergunta da seguinte forma: dada a situação de desacordo D entre $S1$ e $S2$, em que $S1$ crê que p e $S2$ crê que $\sim p$, ambos compartilhando o mesmo corpo evidencial, é correto para $S1$ continuar crendo que p depois de saber que $S2$, reconhecido como seu par epistêmico, crê que $\sim p$? $S1$ não deveria suspender o juízo quanto a p , assim como $S2$?

Ainda de acordo com o segundo esquema, posso formular a pergunta da seguinte forma: dada a situação de desacordo D entre $S1$ e $S2$, em que $S1$ tem grau de crença $CR = .85$ de que p é o caso e $S2$ tem grau de crença $CR = .15$ de que p é o caso, qual grau de crença que $S1$ e $S2$ devem ter em p depois de tomar conhecimento desta situação? Estes pares epistêmicos deveriam manter o mesmo grau de crença em p que havia antes do conhecimento do desacordo? E se este grau de crença deve ser modificado, quais são as normas que ditam a racionalidade destas mudanças?

Estas são as questões normativas relativas ao problema do desacordo epistêmico. Porém, não é exatamente do problema do desacordo que me ocuparei aqui. Antes, me ocuparei de uma tese que é central em toda esta problemática - a Tese da Unicidade.³ Irei investigar esta tese dentro do modelo das atitudes doxásticas plenas, e só usarei o modelo de graus de crença se necessário. A Tese da Unicidade pode ser expressa da seguinte forma:

- (U) Para qualquer evidência total E e qualquer proposição p , E torna racional no máximo uma atitude doxástica diante de p .

Qual a relação do problema do desacordo com (U)? Bem, pode-se ver a relação da seguinte forma: se é verdade que, dado o mesmo conjunto de evidências, duas pessoas pode discordar com base nesta evidência e ambas serem racionais nesta discordância,⁴ então (U) é uma tese falsa. Digamos que

³ O termo “Uniqueness Thesis” foi introduzido por Feldman em: FELDMAN, Richard. 2007. Reasonable Religious Disagreements. In Louise Antony (ed.), *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. Oxford: Oxford University Press.

⁴ Tese esta sustentada por Rosen em: ROSEN, Gideon. 2001. Nominalism, Naturalism, Epistemic Relativism, *Philosophical Perspectives* 15: 69-91.

$S1$ está em uma situação de desacordo com $S2$, de modo que $S1$ crê que p com base em E e $S2$ descrê que p com base no mesmo E (mais precisamente, a crença de $S2$ é a de que $\sim p$). Se for possível para a crença de $S1$ ser racional e para a descrença de $S2$ ser racional com base na mesma evidência, então não é o caso que toda evidência justifica apenas uma atitude doxástica diante de uma proposição. Se (U) é o caso, porém, então a atitude de $S1$ é irracional ou a atitude de $S2$ é irracional - estas duas atitudes não podem ser ambas racionais com base na mesma evidência E .

Assim, oferecer argumentos contra ou a favor de (U) tem uma importância central para o problema do desacordo racional. No que segue, estarei apresentando algumas posições tomadas diante da tese (U) na literatura epistemológica contemporânea.

2. Tomadas de posição na literatura contemporânea

Notavelmente, argumentos contra a Tese da Unicidade podem assumir a seguinte forma: há pelo menos um caso em que mais de uma atitude doxástica é justificada por um corpo evidencial E . Este caso pode envolver um tipo especial, incomum, de evidência, mas de tal modo que isso não anule a racionalidade das duas, ou mais, atitudes doxásticas autorizadas pelo corpo evidencial em questão. Um sujeito S pode estar numa situação epistêmica em que crê racionalmente que p com base em E , mas poderia também estar crendo racionalmente que $\sim p$ com base em E , ou então suspendendo o juízo quanto a p com base neste mesmo E . Tais exemplos de permissibilidade extrema de um corpo evidencial em relação a atitudes doxásticas incompatíveis seriam o suficiente para rejeitar (U).

Roger White⁵ oferece argumentos contra a possibilidade de tais casos de permissibilidade extrema. O ponto inicial de sua argumentação está na seguinte observação: se há evidência dando suporte para a crença de que p (evidência de que p é o caso), então esta mesma evidência é evidência *contra* a crença de que $\sim p$ (evidência de que $\sim p$ não é o caso). Um corpo evidencial que confere racionalidade à crença de que p e também confere racionalidade à crença de que $\sim p$ é um corpo evidencial que não dá suporte a qualquer conclusão. Se crer racionalmente é crer de acordo com a evidência disponível, então não há chances de se ter crença racional com base em uma evidência extremamente permissiva, uma evidência que não esteja de acordo com a Tese da Unicidade. A argumentação de White leva à conclusão de que crer em uma proposição com

⁵ WHITE, Roger. 2005. Epistemic Permissiveness, *Philosophical Perspectives* 19: 445-459.

base em uma evidência extremamente permissiva não é melhor, de um ponto de vista estritamente epistêmico, do que usar qualquer método randômico para escolher uma atitude doxástica diante desta proposição.

Feldman (2007), sendo também defensor da Tese da Unicidade, procura apontar para um tipo de caso que oferece forte apoio a (U). Notavelmente, o tipo de caso em questão é aquele em que a única atitude doxástica justificada é a suspensão de juízo - onde crer ou descrever que p torna-se irracional. Jonathan Matheson⁶ igualmente se posiciona a favor de (U). Matheson oferece algumas motivações para defender (U), a despeito de esta tese parecer ser muito forte, e procura mostrar que várias objeções oferecidas contra a Tese da Unicidade não funcionam.

Do outro lado, Ballantyne e Coffman⁷ defendem que (U) implica a tese de que a racionalidade de nossas atitudes doxásticas é completamente determinada pela evidência que temos - e esta tese é por eles considerada como controversa. A implicação em questão dificultaria o oferecimento de razões para crermos que (U) é uma tese correta. Além disso, Ballantyne e Coffman argumentam que ainda não existe na literatura um oferecimento de boas razões para crermos em (U).

Brueckner e Bundy⁸ reconstruem de maneira precisa os argumentos a favor de (U) oferecidos por White, e concluem que tais argumentos não são bem sucedidos em sua proposta. Estes autores não somente declaram que falta um bom argumento para (U), mas assumem a posição de que há casos de evidência extremamente permissiva.

No que segue, não faço uma análise detalhada de cada um dos argumentos oferecidos nos artigos referidos. Minha proposta é antes oferecer um tipo de caso até agora inexplorado pelos autores em questão. A consideração sobre os argumentos e observações presentes nesta literatura será feita na medida em que isto for pertinente aos casos apresentados.

3. Em busca de respostas

Há uma tese inconsistente com (U) que é central nesta discussão: o permissivismo extremo. A tese do permissivismo extremo é a seguinte (veja a versão de White, 2005: 447):

⁶ MATHESON, Jonathan. 2011. The Case for Rational Uniqueness, *Logos & Episteme*, II, 3: 359-373.

⁷ BALLANTYNE, N.; COFFMAN, E. J. 2011. Uniqueness, Evidence, and Rationality, *Philosopher's Imprint* 11 (18): 1-13.

⁸ BRUECKNER, A.; BUNDY, A. 2011. On "Epistemic Permissiveness". *Synthese* (forthcoming). DOI 10.1007/s11229-001-9921-9.

- (PE) Há casos possíveis em que S é racional ao crer que p com base em E , mas S também seria racional ao crer que $\sim p$ com base em E .

A tese (PE), se verdadeira, implica a falsidade de (U). Se há a possibilidade aduzida nesta tese, então temos que rejeitar a universalidade de (U), e então explicar o que torna os casos de permissividade extrema diferentes dos casos de unicidade. Porém, Ballantyne e Coffman (2011: 8) corretamente observam que (PE) não implica a tese da Absurdidade:

- (A) É possível que uma evidência E torne S racional ao crer que p e torne S racional ao crer que $\sim p$.

(PE) não implica (A) porque a primeira tese não diz que é possível a conjunção (S é racional ao crer que p com base em E & S é racional ao crer que $\sim p$ com base em E) - a tese (PE) não implica a possibilidade destes dois estados ao mesmo tempo. O escopo do operador modal de possibilidade é diferente nas duas teses.

De acordo com Ballantyne e Coffman, a argumentação de White deixa a entender que o defensor de (EP) está comprometido com (A), o que não é o caso. Ballantyne e Coffman parecem estar corretos nesta afirmação: não se refuta a tese (PE) mostrando a impossibilidade de um mesmo sujeito ser racional ao ter a crença de que p e a crença de que $\sim p$ com base na mesma evidência (uma evidência extremamente permissiva). Mesmo que isso seja realmente impossível, ainda assim não se segue que (PE) é falso. Quero então montar um tipo de caso que claramente exemplifica (PE) sem exemplificar (A) - algo que não é feito por Ballantyne e Coffman. Suponha que Michele tem o seguinte corpo evidencial, composto pelas crenças justificadas (1-3):

- (1) Amanda me disse que está gripada, mas disposta.
- (2) Se Amanda me disse que está gripada, mas disposta, então Amanda está gripada e disposta.
- (3) (Se Amanda está gripada, ela vai repousar ou dormir), e (Amanda não está disposta, ou não é o caso que ela vai repousar ou dormir).

Para simplificar, podemos simbolizar logicamente as premissas que compõem o corpo evidencial de Michele:

- (1) T
- (2) $T \rightarrow (P \& Q)$
- (3) $(P \rightarrow (R \vee S)) \& (\sim Q \vee \sim (R \vee S))$

A primeira condição deste exemplo é assumir que as proposições (1-3) são a evidência total de Michele (é claro, Michele não creia em (2) se não tivesse confiança no testemunho de Amanda, por exemplo, mas não é difícil assumir que estas proposições são a única evidência total *atual* de Michele).

O conjunto de proposições (1-3) é um conjunto inconsistente, o que permite afirmar que a evidência total de Michele é um sistema doxástico inconsistente. No entanto, e isto é assumido pelo exemplo, cada uma destas crenças foi obtida de maneira completamente racional. Trata-se de um corpo evidencial formado por crenças justificadas cujos conteúdos proposicionais formam um conjunto inconsistente – e a este ponto você pode se sentir desconfortável em conceder justificção a uma crença baseada em tal conjunto. Mas o fato é que em alguns casos cremos em algo com base em um corpo evidencial inconsistente, *mas não identificado como tal*. Mesmo numa avaliação laboriosa sobre esta evidência um agente cognitivo confiável e responsável pode ainda não encontrar qualquer inconsistência. Volto a este assunto logo abaixo.

Isso dito, sem notar qualquer inconsistência, Michele realiza o seguinte raciocínio a partir do corpo evidencial (1-3):

- (4) Amanda está gripada e disposta. (de 1,2)
- (5) Amanda está gripada. (de 4)
- (6) Se Amanda está gripada, ela vai repousar ou dormir. (de 3)
- (7) Amanda vai repousar ou dormir (de 5,6)

Michele chega então à conclusão de que Amanda vai repousar ou dormir: $(R \vee S)$, e a evidência que Michele usou para inferir esta conclusão foi o conjunto de crenças em (1-3). Porém, por questões de processos cognitivos contingentes, ela poderia ter também realizado o seguinte raciocínio a partir do corpo evidencial (1-3)

- (4) Amanda está gripada e disposta. (de 1,2)
- (5') Amanda está disposta. (de 4)
- (6') Amanda não está disposta, ou não é o caso que ela vai repousar ou dormir. (de 3)
- (7') Não é o caso que Amanda vai repousar ou dormir. (de 5', 6')

Neste segundo caso, Michele chega à conclusão de que não é o caso que Amanda vai repousar ou dormir: $\sim(\text{RvS})$, e a evidência que ela usou para inferir esta conclusão foi o conjunto de crenças (1-3). Se Michele é racional ao crer que (RvS) no primeiro caso, mas seria também racional ao crer que $\sim(\text{RvS})$, dada a possibilidade do segundo caso, então este é um exemplo de (PE). Se ela tivesse ido mais longe com o seu primeiro episódio de raciocínio, eventualmente chegaria à conclusão de que $(\text{RvS}) \ \& \ \sim(\text{RvS})$. Neste caso, a evidência em questão não tornaria Michele racional a crer que (RvS) e racional a crer que $\sim(\text{RvS})$. O exemplo instancia (PE), mas não instancia (A).

Quais são as propriedades epistêmicas do exemplo que têm alguma implicação negativa para (U)? Em primeiro lugar, parece correto dizer que Michele crê justificadamente em (7) ao instanciar apenas o primeiro raciocínio – sua crença em (7) não é irracional. Ela raciocina corretamente a partir de suas razões para chegar à conclusão de que (7) é o caso, e não tem qualquer derrotador para esta crença sendo entretido em sua cognição. Contudo, se Michele tivesse instanciado apenas o segundo raciocínio, também diríamos que ela crê justificadamente em (7'). Logo, o corpo evidencial (1-3) torna racional mais de uma atitude doxástica em relação a uma mesma proposição: (RvS) .

Este tipo de caso não foi ainda abordado na literatura como um possível contraexemplo à tese (U). Poder-se-ia então objetar que em um exemplo como este, as crenças inferidas, ou passíveis de serem inferidas, do conjunto (1-3) não são realmente justificadas, pois um corpo evidencial inconsistente não tem a propriedade de conferir justificacão a crenças em proposições que podem ser derivadas desta evidência.

Mas pense que você tem um grande e complicado conjunto de crenças, em que cada uma delas foi adquirida racionalmente, e em que seus conteúdos proposicionais formam um conjunto inconsistente. De fato, isso pode ser o caso ordinariamente. Afinal não existe uma “lei da evidência” dizendo que o conjunto de *inputs* epistêmicos que recebemos (percepções, memórias, intuições) tem de ser sempre representados por conteúdos proposicionais consistentes entre si. Não tenho uma coleta de casos reais a apresentar

aqui, mas creio ser altamente provável a existência de teses racionalmente defendidas com base em conjuntos de proposições inconsistentes, tanto nas ciências como na filosofia.

Talvez um único caso, conhecido entre estudantes de lógica e filosofia, possa servir para este ponto. O caso em questão é o episódio em que Frege assume um determinado conjunto de axiomas, em que nenhum deles se revela problemático, para formalizar a sua lógica. Russell mostra, então, que o conjunto de axiomas de Frege implica a possibilidade de haver o conjunto de todos os conjuntos que não é membro de si mesmo. Assim, tal conjunto é um membro de si mesmo se, e somente se, ele não é membro de si mesmo – uma situação paradoxal não inferida pelo próprio Frege.⁹

Este exemplo é também usado por Cláudio de Almeida,¹⁰ na tentativa de mostrar um caso de crença justificada num conjunto de proposições inconsistentes. Parece absurdo dizer que Frege não estava justificado em crer nos seus axiomas – como também parece errado dizer que Frege não era racional a crer nos teoremas que inferiu a partir destes axiomas, antes de tomar conhecimento da inconsistência presente nas suas premissas.

Poder-se-ia ainda apontar que tais casos são casos de justificação doxástica, e não proposicional, e que é a justificação proposicional que está em jogo nas questões sobre a Tese da Unicidade (ver esta observação em Matheson, 2011: 360). Porém, se você concede que os sujeitos dos casos em questão (no primeiro caso a personagem Michele e no segundo caso o filósofo Frege) creem racionalmente em algo com base em um corpo evidencial complexo e inconsistente, mas não identificado como tal, então parece que você está comprometido a assumir que estes sujeitos têm justificação proposicional para as suas crenças. Pois o seguinte princípio de justificação parece ser verdadeiro:

(PJ) Se S crê justificadamente que p , então S tem justificação para crer que p .

Negar esta tese equivale a dizer: S crê justificadamente que p , mas S não tem justificação para crer nisso! Portanto, se os casos em questão são casos de justificação doxástica, eles são, por conseguinte, casos de justificação proposicional. Se é concedido que o lógico Frege esteve crendo

⁹ Para mais detalhes, ver o verbete *Russell's Paradox*, de Andrew Irvine, na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Link para acesso: <http://plato.stanford.edu/entries/russell-paradox/>

¹⁰ ALMEIDA, C. 2011. Epistemic closure, skepticism and defeasibility. *Synthese* (forthcoming). DOI 10.1007/s11229-011- 9923-7

justificadamente em seus teoremas, inferidos pelas premissas que levam ao paradoxo de Russell, é concedido que Frege tinha justificação para crer nestes teoremas. É claro, depois de receber a terrível notícia de Russell, Frege só pode continuar sendo racional se suspender o juízo sobre os axiomas que conduzem ao paradoxo. Do mesmo modo, no caso apresentado anteriormente, Michele crê justificadamente em (7). Porém, se Michele passar a ter conhecimento da inconsistência no seu corpo evidencial, ela deve suspender o juízo quanto (7). Mais uma vez, porém, se Michele *crê justificadamente* que (7) é o caso, então ela *tem justificação para crer* que (7) é o caso.

4. Em busca de melhores respostas

Talvez o ponto anterior ainda não seja convincente como um estabelecimento da possibilidade de casos com crença racional baseada em evidência extremamente permissiva. Alguém poderia pensar que, se (PE) é um princípio epistêmico correto, então este princípio tem de sobreviver a um determinado teste: ele tem de poder ser assumido no sistema de crenças de qualquer sujeito racional. Esta sugestão parece correta, mas existem detalhes importantes para a sua aplicabilidade. A este ponto, é pertinente considerar a posição de Roger White (2005).

A argumentação de White está baseada nos efeitos que a crença de que estamos crendo em algo com base em uma evidência extremamente permissiva tem em nosso sistema de crenças. Mas nem sempre, quando um agente cognitivo crê em algo com base em alguma evidência, este agente tem conhecimento ou crença justificada sobre as propriedades relevantes desta evidência. O ponto de White é o de que, ao crer que a minha crença em p é baseada em evidência extremamente permissiva, eu noto que eu poderia igualmente estar crendo que $\sim p$, e isto exclui a possibilidade de que a minha crença de que p seja racional, ou de que a minha crença de que $\sim p$ seja racional. De fato, em tal caso a única coisa correta a se fazer, de um ponto de vista epistêmico, é suspender o juízo quanto à p .

Porém, não é possível para um agente crer racionalmente que p com base em E , em que E tornaria também racional à suspensão de juízo quanto à p , mas este agente não atenta para a permissividade da sua evidência? Afirmar esta possibilidade é aderir à tese do permissivismo moderado:

(PM) Há casos possíveis em que S é racional ao crer p com base em E , **mas** S também seria racional ao suspender o juízo quanto à p com base em E .

Brueckner e Bundy (2011) corretamente observam que esta tese é uma versão mais fraca do que (PE). No entanto, (PM) também é inconsistente com (U) - dar razões para aceitar (PE) não é a única maneira de dar razões para rejeitar (U). Quero então apresentar aqui mais um tipo de caso, desta vez possivelmente instanciando (PM).

Imagine que Amanda está na seguinte situação doxástica: ela crê justificadamente que (i) se ela clicou no link errado, o seu correio eletrônico está com vírus, e que (ii) seu correio eletrônico não está com vírus; além disso, Amanda entretém a hipótese H , de que ela não clicou no link errado. No mundo M_1 Amanda infere que (iii) ela não clicou no link errado – a sua cognição funciona corretamente de acordo com o esquema inferencial que é representado pela regra *modus tollens*, de modo que ela chega à conclusão (iii) com base em (i) e (ii). Não havendo qualquer derrotador para a crença de Amanda, dizemos então que a sua crença é justificada, racional.

No mundo M_2 , porém, Amanda tem a mesma evidência – as crenças justificadas (i) e (ii) e a consideração da hipótese H -, mas desta vez ela não tem condições de operar cognitivamente de acordo com o esquema inferencial representado pelo *modus tollens*. É como se a ela faltasse o *algoritmo* necessário para gerar o *output* correto, dados os *inputs* do tipo de (i) e (ii). E aqui se revela a importância de incluir a hipótese H no mundo mental de Amanda: ela atenta para a possibilidade de que ela não clicou no link errado e, ao fazê-lo, suspende o juízo sobre a proposição (iii). Não encontrando qualquer razão positiva para crer que (iii) é o caso, mesmo dispondo de (i) e (ii), Amanda parece ser racional ao suspender o juízo. Se ela não consegue realizar este padrão de raciocínio, como poderíamos dizer que ela é irracional ao suspender o juízo sobre (iii)?

Neste exemplo, Amanda tem exatamente a mesma evidência total em M_1 e M_2 e, no entanto, no primeiro mundo ela crê racionalmente na proposição sobre a qual ela suspende o juízo no segundo mundo. Esta parece ser uma instanciação legítima de (PM). Não é correto dizer que Amanda é irracional no segundo caso, tão somente por que ela está limitada cognitivamente a tirar um determinado tipo de conclusão a partir de um determinado tipo de premissas.

Diferentemente do caso anterior, em que Michele crê justificadamente na proposição (7), se Amanda estiver no mundo M_1 e ficar sabendo do que ocorreria no mundo M_2 , ela certamente não precisará suspender o juízo quanto a sua conclusão para continuar sendo racional. Lembrando: no caso anterior, Michele tinha um conjunto inconsistente de premissas, não detectado como tal, e na situação original inferia, justificadamente, a

proposição (7); se Michele tivesse se dado conta de que poderia igualmente ter inferido a negação de (7), ela não poderia continuar sendo racional ao crer que (7), e deveria suspender o juízo quanto a esta proposição. Mas o caso de Amanda é diferente: se houvesse ainda um terceiro mundo em que Amanda realiza a inferência como o fez em M_1 e, além disso, atenta para a possibilidade descrita em M_2 , ela pode perfeitamente continuar sendo racional a crer na sua conclusão original: a possibilidade descrita em M_2 não lhe serve como um derrotador para a crença (iii).

A este ponto é oportuno apresentar uma tese absolutamente central na argumentação de White. Trata-se de um princípio de suporte evidencial, e ele pode ser expresso da seguinte forma (White, 2005: 450):

(SE) Se S está justificado a crer que p dada a evidência E, então S está justificado a crer que p dada a evidência (E & E'), onde E' expressa corretamente quais atitudes doxásticas são permitidas por E.

Nota-se que o caso de Michele não cumpre com este princípio, mas o caso de Amanda sim. Porém, o princípio (SE) parece pressupor a verdade de (U): para ele ser verdadeiro, a evidência que torna uma atitude doxástica racional nunca pode ser extremamente permissiva. Não estou dizendo que White argumenta falaciosamente, mas sim que há uma circularidade, talvez não detectada, na sua argumentação.

Ou será que existe alguma razão independente para sustentar (SE)? Posso ter falhado nesta tarefa, mas não encontrei tal razão no artigo de White, e nem nos artigos de seus interlocutores. Parece então razoável concluir que: ou (SE) realmente está baseado em (U), caso em que usar (SE) para argumentar a favor de (U) gera um argumento circular, ou (SE) é uma proposição justificada basicamente, via intuição racional. O problema com a segunda alternativa é que ela é inconsistente com a atribuição de racionalidade a Frege e a Michele nos casos citados – e talvez este seja mais um caso em que a intuição está errada.

5. Conclusão

Minha conclusão até aqui é a de que os casos apresentados são legítimos casos de crença justificada com base em evidência permissiva e que, portanto, a tese (U) é falsa. Face aos exemplos, ou sustentamos a falsidade

da Tese da Unicidade, ou abrimos mão do princípio (PJ), dizendo que Frege, Michele e Amanda creem justificadamente em uma determinada proposição sem ter justificção para crer nesta proposição – o que tomo como absurdo. Tanto (PE) quanto (PM) parecem ter instanciações corretas. Porém, é preciso subscrever a estes princípios com alguma cautela. Mais precisamente, é preciso algum critério para identificar quando uma evidência candidata a ser extremamente ou moderadamente permissiva pode justificar uma atitude doxástica. Este, porém, é outro trabalho. Além disso, conluo que tais reflexões são diretamente importantes para o problema do Desacordo Racional: talvez não haja uma única coisa correta a fazer em um caso de desacordo com um par epistêmico, mesmo que a evidência seja totalmente compartilhada!



SOBRE A VIABILIDADE DO CONCEITO DE CONFIANÇA EM EPISTEMOLOGIA

Patrícia Ketzer

1. A origem do conceito de **confiança** em Epistemologia

A partir do desenvolvimento da Epistemologia Social passou-se a considerar a importância de conceber o conhecimento como empreendimento coletivo, no qual os seres humanos trabalham juntos em prol de um objetivo comum, o de obter crenças verdadeiras. A Epistemologia Social surgiu como um ramo da Epistemologia Tradicional, que considera as dimensões sociais do conhecimento, perdendo assim a característica individualista, mas conservando os principais problemas e conceitos da tradição.

Quando se considera as práticas sociais nos processos de formação e aquisição de conhecimento, considera-se a interação entre os sujeitos no mundo. O sujeito epistêmico deixa de ser concebido de uma perspectiva individualista, e passa a ser visto em convívio com outros seres humanos, estabelecendo relações. Diante disto, o testemunho se destaca como fonte de conhecimento. Mas em quais circunstâncias nós estamos dispostos a assumi-lo como fonte de conhecimento é uma questão controversa. Pode o testemunho ser fonte fundamental de conhecimento? O testemunho é capaz de gerar conhecimento? Para além dessas questões, estão ainda àquelas relativas à atribuição de confiança ao testemunho. Quais os critérios para atribuir confiança a alguém? Por que confiamos no testemunho de alguns e não no de outros? Quais as condições para atribuir confiança epistêmica a alguém?

Na Filosofia, confiança no testemunho tem sido abordada a partir de uma série de perspectivas. Confiança é 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. Assim, podemos destacar um ponto ainda mais controverso: 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?

Para responder as questões acima se faz necessário, inicialmente, analisar como a atribuição de confiança em autoridade epistêmica foi concebida na Epistemologia do Testemunho. Historicamente, estabeleceu-se uma divisão entre autoridade derivada e fundamental. Autoridade derivada é quando confio em você por que me apresentou suas razões para crer, estou agora de posse de suas razões e posso acreditar no que você acredita. Minha crença nessa informação não depende da sua crença. Trata-se de autoridade derivada, do mesmo modo, quando eu tenho razões independentes para acreditar que você é confiável com relação a questões deste tipo. Eu sei que você é autoridade no assunto, ou está em circunstâncias adequadas para avaliar a informação. Autoridade fundamental é aquela que atribuo a você sem qualquer informação sobre seu *background*, habilidades ou situação em que se encontra.

A divisão entre autoridade derivada e autoridade fundamental deu origem a posições reducionistas e antirreducionistas. Reducionistas defendem que a confiança no testemunho é limitada a autoridade derivada, podendo ser reduzida a outras formas de evidência experiencial ou perceptual. Antirreducionistas defendem a atribuição de autoridade fundamental ao testemunho. Historicamente, assume-se Hume como principal representante do reducionismo, segundo ele o testemunho pode ser fonte de crenças, desde que se estabeleça um raciocínio indutivo partindo da confiabilidade de pessoas em particular, para derivar a confiabilidade no testemunho em geral. Confiamos em outros indivíduos porque as experiências nos mostram que eles são confiáveis, assim temos razões independentes. Estabelece-se uma conformidade do testemunho com os fatos. Reid é o representante histórico do antirreducionismo, ele considerava que o testemunho é necessariamente credível, mas embasava essa teoria em um argumento teísta segundo o qual Deus implantou nos seres humanos uma propensão a dizer a verdade e a acreditar no que os outros dizem.

O debate sobre a atribuição de confiança ao testemunho prossegue na literatura recente em Epistemologia. Origgi¹ situa-nos no debate atual: John Hardwig² afirma que confiança é a “fundação última para muitos de nossos conhecimentos”. Em sua definição de confiança Hardwig mescla critérios morais e critérios epistêmicos, introduzindo o conceito de “caráter epistêmico”. Assim, para atribuir confiança é preciso avaliar o caráter epistêmico da

¹ ORIGGI, G. Is trust an epistemological notion? *Episteme*, jun. 2004.

² *Apud* ORIGGI, G. Is trust an epistemological notion? *Episteme*, jun. 2004, p. 5.

pessoa, sua honestidade e competência. Competência é o critério epistêmico, enquanto honestidade cabe ao âmbito moral. Confiança é definida a partir da integração de ambos.

Na abordagem reducionista podemos destacar Goldman e Kitcher, que consideram que fatores sociais influenciam na atribuição de confiança em autoridade epistêmica. Ambos exigem critérios racionais para avaliar a competência e a confiabilidade das outras pessoas. É importante destacar que os critérios podem variar de pessoa para pessoa, e mesmo assim serem racionais. Pode-se atribuir confiança a alguém em função das circunstâncias em que a pessoa se encontra, pois avaliamos que está em melhores condições de saber sobre o assunto que nós. Pode-se atribuir confiança ao avaliar que a pessoa é um especialista em questões daquele tipo. Quando conhecemos o funcionamento social de distribuição de conhecimento podemos formular critérios indiretos para confiar em determinadas fontes. Caso eu conheça o processo de avaliação para publicação em uma revista tenho razões para confiar mais ou menos nos artigos publicados por ela. O uso de critérios racionais permite uma avaliação epistemológica mais adequada dos diferentes sistemas de distribuição do conhecimento.

A perspectiva reducionista é mais facilmente aceita em Epistemologia, pois não entra em conflito com a racionalidade do sujeito. Admite-se autoridade derivada, se aceita a interação entre sujeitos e a sua relevância no processo de aquisição de crenças, mas se preserva uma avaliação racional para atribuição de confiança. A confiança é, então, fundamentada a partir de critérios racionais, há razões para confiar naquele testemunho. Assim, parece que a atribuição de confiança epistêmica é contextual, eu atribuo confiança aquelas pessoas, sobre aquelas circunstâncias, naquelas condições. Já em perspectivas antirreducionistas assume-se que o testemunho das pessoas, em geral, é evidência para crer. Eu não preciso ter acesso as suas razões para crer, o fato de eu crer que a pessoa crê que P, por si só, já é uma razão para que eu creia que P. Mas será racional adquirir crenças simplesmente nas bases da crença de outra pessoa, sem razões adicionais? Aqui a racionalidade do sujeito fica em jogo, pois ele concede autoridade irrestrita à outra pessoa. Não seria uma forma acrítica de aquisição de crenças?

Reid utilizou um argumento teísta para justificar uma confiabilidade global entre seres humanos, segundo o qual Deus em sua sabedoria e bondade nos dotou de uma disposição a falar a verdade e uma conseqüente disposição a confiar no que os outros dizem. Contemporaneamente, outras propostas foram

apresentadas, tais como a de Richard Foley,³ que deriva a confiança intelectual universal da autoconfiança. Para Foley há uma “atmosfera de presumível confiança intelectual,”⁴ na qual estamos inseridos, que possibilita confiança *prima facie* na opinião dos outros. A argumentação gira em torno 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. É impossível erradicar a dúvida acerca da falibilidade de nossas faculdades, pois qualquer tentativa de fazê-lo utiliza estas faculdades. Visto que, qualquer tentativa de investigação epistêmica faz uso destas faculdades, se não confiarmos nelas (autoconfiança) inviabiliza-se qualquer tipo de conhecimento.⁵ Sendo assim, se o sujeito pode confiar em suas faculdades e opiniões ele deve atribuir, ao menos, 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.

Ainda, para Foley nós formamos nosso sistema de crenças com base em crenças que adquirimos dos adultos que nos educaram, e estas crenças são o pano de fundo através do qual formamos outras crenças. Tendo nosso sistema de crenças sido formado com base na influência de outras pessoas, temos que conceder-lhes confiança. Pode-se também formular uma explicação em termos naturalistas, segundo a qual se as pessoas não fossem, em geral, confiáveis a sociedade não teria prosperado, e conseqüentemente os seres humanos teriam se extinguido.

Origgi⁶ avalia a solução de Foley para a questão, e salienta uma diferença crucial entre a confiança que temos em nós próprios e a que atribuímos 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.

³ 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.

⁴ 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, p.1.

⁵ Não podemos fornecer uma definição não circular de nossas faculdades, pois qualquer investigação depende delas. Assim, a dúvida acerca de sua confiabilidade não pode ser eliminada com investigação adicional, a menos que aja alguma evidência para não confiabilidade.

⁶ ORIGGI, G. Is trust an epistemological notion? **Episteme**, jun. 2004.

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

Apesar disso, parece claro que podemos adquirir muito mais conhecimento através da sociedade do que sozinhos. Há muito mais conhecimento acumulado socialmente do que posso adquirir apenas através das minhas faculdades. Assim, confiança nos outros parece ser indispensável no processo de aquisição de crenças. Mas como, e até que ponto, nós podemos confiar no testemunho de outras pessoas? Quais os critérios poderiam ser estabelecidos para atribuição de confiança em autoridade epistêmica? Pode o conceito de confiança ser estritamente epistêmico? Pode-se assumir um conceito de confiança que não venha carregado da noção moral ou política de confiança?

O conceito de confiança é recorrente em debates de Ética e Filosofia Política. Entretanto, tem se apresentado como relevante para questões de 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 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 irredutibilidade de conceitos epistêmicos a conceitos éticos, opondo-se assim a Chisholm. Segundo Firth,⁷ os conceitos podem ser concebidos de maneira análoga na Ética e na Epistemologia, pode-se até dizer que são

⁷ 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.

similares, mas são irreduzíveis. 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.⁸ Visto que o conhecimento passa a ser concebido como um empreendimento coletivo, questões acerca da relação entre sujeitos passam a serem 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 exclusivamente epistêmica é necessária e mais adequada.

2. 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 McLeod⁹ confiança exige um otimismo em relação às habilidades da pessoa confiada. Além disso, confiar implica em assumir certos riscos, a saber, estar

⁸ 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.

⁹ 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.

sujeito à traição. Os riscos são minimizados em casos nos quais as condições necessárias para confiança estão cumpridas, ou seja, a confiança é plausível, bem embasada e justificada. Uma análise breve do conceito já demonstra a necessidade de termos epistêmicos para sua definição. Para definir confiança é preciso considerar uma epistemologia da confiança.

Uma resposta filosófica completa para esta questão deve explorar várias dimensões filosóficas de confiança, incluindo a natureza conceitual de confiança (trust) e de confiabilidade (trustworthiness), a epistemologia da confiança, o valor da confiança, o tipo de atitude mental que a confiança é.¹⁰

Iniciemos com a 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,¹¹ “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,¹² alguém que possui esta propriedade (trustworthiness) deve ser competente e comprometida com o que lhe é confiado.

Confiar em alguém é estar exposta a certa vulnerabilidade, pois a pessoa a quem se atribui confiança pode falhar ou 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.¹³ O que nos leva a pensar que confiança vem em graus, desde uma confiança irrestrita até uma confiança na qual se tenta controlar as ações do confiado.

A possibilidade de traição é inerente ao conceito de confiança, como o poder de trair é inerente ao conceito de confiabilidade.¹⁴ 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, dando 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 descubro que ele funciona mal, não me sinto traída, apenas desapontada. Do mesmo modo

¹⁰ Ibid. p. 1.

¹¹ McMYLER, Benjamin. *Testimony, Trust and Authority*. Oxford. 2011, p. 23.

¹² MCLEOD, C. op. cit.

¹³ DASGUPTA, P., *Trust as a Commodity*. In Gambetta (ed.) 1988.

¹⁴ MCLEOD, C. op. cit.

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 Bayer¹⁵ 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 em nosso favor, mas nesses casos não se trata de uma atitude de confiança em relação ao outro. Quando dependemos de alguém e tentamos manipular seu comportamento, mas a pessoa não age conforme esperávamos, então nos sentimos desapontados e 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.

McLeod¹⁶ 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 aja 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).¹⁷ 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.

¹⁵ BAIER, A. C. "Trust and Antitrust," *Ethics*, 96: 231–260, 1986.

¹⁶ MCLEOD, C. *Self-Trust and Reproductive Autonomy*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

¹⁷ HARDIN, R. *Trust and Trustworthiness*, New York, NY: Russell Sage Foundation, 2002.

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*).¹⁸ Mas, essa concepção é bastante 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. Podemos pensar em um exemplo no qual a pessoa compromete-se com uma ação apenas por receio de sanções jurídicas, como no caso em que um professor trata igualmente seus alunos com necessidades especiais por saber que se não o fizer será penalizado.

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. Utilizando o exemplo acima, o docente trataria bem seus alunos portadores de necessidades especiais para ser bem visto pelos diretores da instituição e conseguir benefícios. Hardin¹⁹ 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. Confiabilidade (*trustworthiness*) parece requerer mais que isso. Nestes casos, pode-se dizer que o sujeito mantém com as pessoas uma relação de dependência (*rely*), ele é *reliable*, mas não se pode considerá-lo *trustworthy*. O professor precisa ser confiável (*reliable*) para atingir seus interesses.

Definições de confiança e confiabilidade ligadas às teorias do contrato social e de interesses encapsulados estão ligadas os “teóricos de decisão racional e teóricos do contrato social que pressupõem que as pessoas são naturalmente egoístas.”²⁰ Nesses casos a atitude de confiança em relação ao outro é assumida apenas após uma avaliação dos riscos, e o comprometimento, característica da propriedade de confiabilidade, é mantido em função da busca pela efetivação de certos interesses.

Annette Bayer opõe-se a este tipo de visão, e 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

¹⁸ DASGUPTA, P., Trust as a Commodity. In Gambetta (ed.) 1988.

¹⁹ HARDIN, R. *Trust and Trustworthiness*, New York, NY: Russell Sage Foundation, 2002.

²⁰ 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, p. 5.

não um estado cognitivo.²¹ 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 à propriedade de confiabilidade que alguém possa possuir envolve boa vontade. Essa concepção de confiança pressupõe um cuidado da parte do que é confiado para com aquele que nele confia.

Segundo McLeod²² 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.”²³ Já para os teóricos de avaliação de riscos, segundo os quais confiança é uma questão de autointeresse, a distinção entre *trustworthy* e *reliance* é desnecessária, pois qualquer uma das atitudes pressupõe os interesses pessoais daquele que confia.

Mas em casos de atribuição de confiança a estranhos? Por que confiamos em completos estranhos? E estaríamos dispostos a confiar em estranhos sem qualquer avaliação de riscos? Quando pensamos na atribuição de confiança a pessoas estranhas as teorias ligadas à avaliação de riscos parecem mais esclarecedoras. Confiaríamos em estranhos em função de algum interesse pessoal, e apenas após uma avaliação dos riscos. Se eu não conheço a pessoa, provavelmente tenha poucos motivos para acreditar na sua boa vontade. Entretanto, poderia confiar em um estranho por pressupor que ele segue normas morais, por pressupor que as pessoas, em geral, possuem certa integridade moral. McLeod²⁴ levanta a questão de se esta não seria uma forma inadequada de “moralizar” a confiança, e apresenta a proposta de Amy Mullin,²⁵ segundo a qual confiança é socialmente instituída, ou seja, é motivada por um compromisso social.

McLeod²⁶ questiona a definição de confiabilidade proposta por Bayer, segundo ela boa vontade não basta para definir confiabilidade por três motivos, a saber:

²¹ *Apud* Origgi, 2004.

²² 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.

²³ *Apud*. McLeod, 2011, p. 5

²⁴ *Id.* 2011.

²⁵ MULLIN, A., “Trust, Social Norms, and Motherhood,” *Journal of Social Philosophy*, 36(3): 316–330, 2005.

²⁶ 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, p. 6.

Primeiramente, alguém tentando manipular “você”, um “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 aquele que é confiado (trustee) é “favoravelmente movido pelo pensamento de que [você é] conta com ela” (1996, p. 9). Terceiro, você pode esperar que as pessoas fossem 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).

Alguns teóricos, tais como Jones,²⁷ ainda defendem a necessidade da presença de boa vontade na definição de confiabilidade, mas consideram que é preciso combiná-la a outras expectativas. Outros preferem defini-la apenas em termos de obrigação moral. Pode-se relacionar confiabilidade com um traço de caráter, uma virtude. Neste caso, não se trata a confiabilidade como uma relação de três partes (A confia em B para X), mas como confiabilidade global. A pessoa em questão é sempre confiável, pois a confiabilidade é parte constituinte de seu caráter. Neste caso as pessoas devem ser sempre e permanentemente confiáveis, e não confiáveis em função de determinados interesses.

Apesar das controvérsias que rondam os conceitos de confiança e confiabilidade pode-se destacar como pontos passíveis de consenso o fato de que aquele que assume uma atitude de confiança em relação a alguém está vulnerável à traição, salienta-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.²⁸

Mesmo ao trabalharmos a definição de confiança a partir da perspectiva ética questões epistemológicas veem à tona. As questões que emergem são relativas às razões para confiar em alguém. Quando estou garantido em confiar? Estou justificado ao atribuir confiança a S? Essas questões, geralmente, surgem em decorrência da incerteza acerca da confiabilidade da pessoa em questão.

²⁷ JONES, K., “Trust as an Affective Attitude,” *Ethics*, 107: 4–25, 1996.

²⁸ MCLEOD, C. op. cit.

Sendo assim, principalmente em casos nos quais eu não conheço a pessoa, casos em que eu já fui enganado anteriormente em circunstâncias parecidas, ou em circunstâncias as quais eu nunca vivenciei antes. As respostas dão origem ao que se denomina *epistemologia da confiança* ou ainda a tópicos relacionados à *confiança em testemunho*. Nosso interesse em Epistemologia Social é o segundo ponto, entretanto uma breve análise das questões levantadas em Epistemologia da Confiança podem nos auxiliar em nosso estudo acerca da irreduzibilidade ou não do conceito de confiança a um conceito ético.

3. O conceito de Confiança em Epistemologia

Na Epistemologia do Testemunho a questão mais relevante acerca da confiança é responder se é racional confiar em estranhos. Quando confiamos em uma autoridade especializada no assunto não parece haver muito problema em admitir a racionalidade da crença. Quando confiamos em alguém que nos apresenta razões para assumir sua crença é ainda menos problemático. Mas, ao assumirmos o testemunho de estranhos, coloca-se o problema que mais preocupa epistemólogos, e que está diretamente ligado à questão de se o testemunho pode servir como crença básica de conhecimento e/ou justificação.

Se nos detivermos a analisar nossa vida diária, então teremos de admitir nossa confiança em outras pessoas para adquirir opiniões. 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. Disto deriva-se a relevância do conceito de confiança para Epistemologia. Mas, do fato de que confiamos em outros sujeitos não decorre que devamos confiar. Então, como e sob quais condições estamos garantidos em atribuir confiança a outras pessoas?

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 adotá-la e defendê-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, poderemos garantir algum grau de confiança intelectual a pessoas sobre as quais pouco ou nada sabemos? Será racional confiar em estranhos?

Ora, vivemos em um mundo globalizado e com acesso universalizado a informação, cujos sistemas educacionais e mesmo os valores são, em geral, muito semelhantes, e avaliando o equipamento cognitivo dos seres humanos, igualmente muito semelhantes, ao confiarmos em nossas próprias opiniões e faculdades mentais estamos pressionados a confiar em outras pessoas. 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. Ao confiarmos em nós, é correto atribuir confiança *prima facie* a qualquer ser humano em decorrência da semelhança cognitiva. Isto explica muitas de nossas práticas epistêmicas, que poderiam ser questionadas, como por exemplo, confiar em completos estranhos.

Além disso, na infância, formamos o nosso sistema de crenças com base em crenças que adquirimos dos adultos que nos educaram e das pessoas com quem convivemos. Essas crenças são o pano de fundo através do qual formamos outras crenças. Desde a 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 *prima facie* aos outros.²⁹

²⁹ 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.

Podemos confiar no testemunho de outras pessoas, mesmo sem estar ciente de sua posição epistêmica em relação à questão, ou sem que ela nos apresente razões. 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.

Quaisquer destes fatores podem anular a confiança intelectual previamente atribuída. Fica a questão de em que circunstâncias será necessário realizar uma investigação aprofundada sobre o *background* da pessoa, ou solicitar que ela nos apresente razões. Parece que em muitas ocasiões estamos dispostos a confiar no testemunho dos outros sem qualquer investigação adicional acerca dele, por exemplo, quando pergunto se o ônibus que preciso pegar passa onde estou. Mas, nessas circunstâncias, estamos sendo racionais ao atribuímos confiança?

Outra questão que precisa ser considerada é referente à necessidade de otimismo na definição de confiança em Ética. Muitos autores salientam a necessidade de otimismo para que possa haver uma atitude de confiança em relação a alguém, sou otimista em relação àquela pessoa e por isso lhe atribuo confiança. Mas, em epistemologia, tanto o otimismo quanto o 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. Assim, a própria definição de confiança, como tem sido apresentada, já levanta problemas epistemológicos de fundo.

Confiança envolve riscos, tais como estar vulnerável a traição. 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 deveria ser aceita. 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.

McLeod³⁰ levanta a questão de se nossa confiança poderia ser sempre racional. Parece que em situações de emergência não podemos nos dar ao luxo de exigir uma reflexão racional para confiar ou não em alguém. Por exemplo, em um hospital, num caso de vida ou morte, assumo o testemunho do médico e dos enfermeiros de que a injeção x poderá salvar-me a vida. E assumo isso sem solicitar razões. Mas neste caso, claramente, trata-se de autoridade especializada, mesmo que eu jamais tenha visto o médico anteriormente, eu sei que ele possui formação para cuidar da saúde das pessoas. O fato de ele estar em um hospital, utilizar um jaleco, atender pacientes, todas essas circunstâncias me levam a crer que ele é uma autoridade no assunto e merece minha confiança. O exemplo de McLeod não resolve o problema de confiar em estranhos dos quais eu desconheço o *background*. Segundo a autora, o exemplo acima é um caso de confiança não racional, mas ela parece ignorar o fato de que o médico, bem como os enfermeiros, são autoridades especializadas, e não parece irracional crer em *experts*.

Alguns teóricos³¹ têm defendido que quando se avalia confiança racionalidade tem de ser entendida de outro modo. Epistemologicamente é racional acreditar em algo apenas quando se verificou as evidências disponíveis. Mas esta concepção de racionalidade, quando transposta a confiança é questionável. Que tipo de confiança é esta que se assume apenas após confirmar que o outro é confiável? Trata-se de uma confiança que não implica nenhuma vulnerabilidade, nenhum risco. Mas isso é parte da definição de confiança. Teríamos então que rever o conceito de racionalidade, ou o conceito de confiança. Segundo McLeod³² um dos problemas é que esta definição de racionalidade é uma definição internalista, que se torna problemática quando confiança passa a ser considerada.

Baker³³ defende que há dois tipos de racionalidade, a *dirigida para verdade*, ou epistêmica, e a racionalidade da confiança que seria *dirigida para um fim*, ou estratégica. Nestes casos, confio nas pessoas sempre que isso auxiliar-me a atingir meus fins. Confio em meus familiares, pois isso facilita as relações amorosas que mantenho com eles. Confio em médicos, pois pode ser a única opção de preservar minha vida. E confio em desconhecidos para me informar sobre a parada adequada da linha de ônibus, por que meu objetivo é

³⁰ 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.

³¹ Cf. McLeod, 2011.

³² MCLEOD, op. cit.

³³ BAKER, J., 1987. "Trust and Rationality," *Pacific Philosophical Quarterly*, 68: 1-13, 1987.

chegar a um lugar e eu desconheço a forma de fazê-lo. Pragmaticamente, uma de minhas poucas opções é confiar em pessoas que estão na mesma parada de ônibus que eu. Mas para atingir um fim eu não dependo da verdade? Ao crer em falsidades atingirei meus objetivos? Pode-se, desta forma, separar os objetivos pragmáticos dos objetivos epistêmicos? Não estarão eles inter-relacionados? Sendo a confiança dirigida para um fim, para atingir este fim não devo guiar-me pela verdade?

Racionalidade epistêmica caracteriza-se pela otimização de um fim epistêmico, a saber, ter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. Racionalidade prática é dirigida para realização de determinados objetivos práticos. Mas isso não impede que haja uma conexão entre ambas, que elas se influenciem mutuamente. Afinal, se não tivéssemos alguma crença racional sobre as circunstâncias em que nos encontramos, por que confiaríamos no testemunho de alguém?

Victoria McGeer³⁴ defende que confiança é mais pura nos casos em que não é suportada pela evidência. Ela define este tipo de confiança como substancial e afirma que o que deve ser avaliado não são os fins a que a confiança serve, mas sim o quanto a pessoa confiada é confiável (*trustworthy*). A autora define confiança como racional apoiando-se na propriedade de confiabilidade. Se a pessoa em quem se confia possui confiabilidade, então a confiança é racional.

Outro aspecto relevante na avaliação sobre a racionalidade da confiança é aquele referente ao acesso às razões. O sujeito tem de ter acesso às razões que justificam a confiança, ou não? As posições se dividem entre internalistas e externalistas. Os internalistas defendem que as razões para confiar devem ser acessíveis ao sujeito que confia, enquanto externalistas defendem que as razões podem ser externas ao sujeito e esse não precisa ser capaz de acessar aquilo que lhe causou a atitude de confiança.

Uma concepção internalista de confiança é a que defende que confiança é racional apenas quando aquele que confia possui uma estimativa acerca da confiabilidade do outro. Tais perspectivas podem ser associadas com a concepção humeana segundo a qual o testemunho é fonte de conhecimento apenas em casos nos quais se realiza uma generalização indutiva da confiabilidade do testemunho. “Tal epistemologia internalista de confiança é importante porque ela é coerente com a ideia de senso comum que se devem ter boas, ou pelo menos dignas, razões para confiar em outras pessoas, especialmente quando algo importante está em jogo.”³⁵

³⁴ MCGEER, V., “Trust, Hope, and Empowerment,” *Australasian Journal of Philosophy*, 86(2): 237–254, 2008.

³⁵ Fricker, 1995, *apud* McLeod, 2011, p. 9.

Uma das críticas a posição internalista sobre confiança é a de que aquele que confia nunca confia plenamente, pois está sempre aberto a evidências contra sua confiança, e o próprio conceito de confiança implica assumir os riscos e aceitar a condição de vulnerabilidade. Além disso, a afirmação de que as razões para confiar são acessíveis à consciência é questionável. Baier³⁶ defende que as razões concernentes a se confiar em alguém são muito numerosas e variadas para que se possa acessar conscientemente. Villoro³⁷ afirma que temos dois tipos de crenças: as crenças reais e as crenças professadas. As crenças reais são crenças inconscientes, elas estão na base de muitas de nossas ações; já as crenças professadas são aquelas conscientemente defendidas por nós. Nossas razões para confiar podem ser influenciadas por crenças reais, das quais sequer somos conscientes, além de preconceitos e pré-julgamentos.

Fricker,³⁸ por exemplo, defende que a posição social do sujeito influencia na atribuição de confiança. Segundo a autora, pode-se considerar confiável alguém pelo simples fato desta pessoa possuir uma posição de prestígio no meio em que vive. A isso se nomeia *mera credibilidade*. Baier³⁹ defende que a própria linguagem corporal que o sujeito utiliza pode influenciar na atribuição de confiança. Por considerar que fatores como esses possam intervir, muitos teóricos consideram que as razões para confiar não são todas acessíveis ao sujeito. Em função disso optam por versões externalistas, segundo as quais confiança está justificada na medida em que é formada e sustentada por métodos confiáveis.⁴⁰

Entretanto, a abordagem externalista também apresenta problemas. Uma das objeções mais básicas, que emergem rapidamente da proposta externalista é que a pessoa que confia não tem qualquer boa razão para apelar em circunstâncias nas quais se sente demasiado vulnerável em relação àquele em quem confia. Parece que a abordagem deixa a desejar no sentido de que por vezes queremos nos sentir seguros em relação àquelas pessoas a quem depositamos nossa confiança. Queremos poder avaliar se elas são, de fato, confiáveis. E o externalismo parece inviabilizar essa possibilidade.

Para resolver o antagonismo internalismo/externalismo

alguns filósofos simplesmente forneceram uma lista dos “justificadores” comuns de confiança (isto é “fatos ou estados de coisas que determinam o estado de justificação [confiança]”;

³⁶ BAIER, A. C., 1986. “Trust and Antitrust,” *Ethics*, 96: 231–260.

³⁷ VILLORO, Luis. **Creer, saber, conocer**. México: Siglo Veintiuno, 1982.

³⁸ FRICKER, Miranda (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. **Proceedings of the Aristotelian Society**, 19 (2): 159–177.

³⁹ BAIER, op. cit.

⁴⁰ Essa versão de externalismo assume a mesma perspectiva do confiabilismo de Goldman.

Goldman 1999, 274), que um agente de confiança pode levar em conta para decidir quando confiar (Govier, 1998; Jones, 1996). As listas incluem fatores como o papel social da pessoa confiada (trustee), o domínio no qual a confiança ocorre, um fator “agente específico” que diz respeito a quão um bom confiador (trustor) o agente tende a ser (Jones, 1996, 21), e o clima social ou político em que a confiança ocorre.⁴¹

Dentre os justificadores citados acima, o clima social e político em que a atribuição de confiança ocorre tem sido o principal foco dos epistemólogos. Segundo Baier⁴² um ambiente virtuoso tende a difundir a confiabilidade entre as pessoas, pois a presença de outras virtudes aumenta o clima de confiança. Do mesmo modo, a autora destaca que sociedades democráticas tendem viabilizam a confiança, enquanto regimes autoritários acabam por tornar as pessoas irracionais, para que continuem confiando em seus opressores.

Steven Shapin⁴³ demonstra as influências do ambiente político na atribuição de confiança partindo de um exemplo histórico. Na Inglaterra do século XVII, o testemunho do cavalheiro sempre prevalecia sobre o do não cavalheiro e sobre o das mulheres. A atribuição de confiança nas práticas científicas era determinada pela cultura cavalheiresca, e isso influenciou fortemente os padrões do discurso científico da Academia Real Britânica. A partir desta análise o autor pretende demonstrar a inseparabilidade entre atribuição de confiança e poder social. Mas neste exemplo nota-se uma influência negativa do ambiente político, que tende a deturpar a atribuição de confiança.

Miranda Fricker também busca demonstrar que a atribuição de confiança epistêmica não é neutra e nem livre de influências sociais. Entretanto, tenta apresentar uma alternativa que não limite a atribuição de confiança a estas influências. A autora não ignora as influências sociais, mas também não se limita a estas. Apelando para conceitos da Filosofia Política e estabelecendo a partir desses conceitos critérios de avaliação para atribuição de confiança em autoridade epistêmica.

Para Fricker⁴⁴ o conhecimento é um bem coletivo. Os seres humanos têm necessidade de adquirir crenças verdadeiras, e para isto precisam de bons informantes, que os auxiliem neste empreendimento. É preciso saber distinguir entre bons e maus informantes, que condições temos para isto? A autora sugere

⁴¹ 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, p. 11.

⁴² BAIER, A. C. “Demoralization, Trust, and the Virtues,” in Calhoun (ed.) 2004

⁴³ SHAPIN, S. **A Social History of Truth**. Chicago University Press, 1994.

⁴⁴ FRICKER, Miranda (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. **Proceedings of the Aristotelian Society**, 19 (2): 159–177.

que bons informantes devem ser competentes, confiáveis e ter propriedades indicadoras de um bom informante. Ser competente significa que um informante deve acreditar que p se p é o caso, e não acreditar que p se não- p é o caso. Para que um informante seja confiável, deve haver um canal de comunicação aberto entre ele e a pessoa a quem ele informa e ambos devem falar a mesma linguagem. O que é requerido para que o informante seja confiável varia de contexto para contexto, podendo exigir-se mais ou menos. As propriedades indicadoras são sinal da presença de confiabilidade e competência em um informante.

Entretanto, a autora salienta que alguém pode ter autoridade epistêmica e não ser reconhecido como tal, devido à posição que ocupa na sociedade. Pode também acontecer de alguém ser reconhecido como autoridade e não sê-lo, ao que Fricker⁴⁵ nomeia *mera credibilidade*. O fato de darmos credibilidade a alguém não garante que esta pessoa possua autoridade epistêmica. E, pode haver casos em que negamos credibilidade a quem a possui.

Ser uma autoridade epistêmica em algum assunto exige que o agente doxástico tenha uma trajetória, em razão da qual esta autoridade lhe é atribuída. Goldman⁴⁶ afirma que processos que nos levam sempre a crenças verdadeiras passam a ser confiáveis para nós, do mesmo modo falantes que nos auxiliam na aquisição de crenças verdadeiras. Se a trajetória de um falante indica que ele errou na maioria das vezes sobre aquele assunto, não lhe atribuiremos autoridade epistêmica. Pode ser que ele aprenda sobre o assunto e torne-se um especialista, mas então ele terá que construir sua trajetória de modo a tornar-se confiável e ser considerado autoridade epistêmica. Pode ocorrer também que alguém tenha uma boa reputação sobre crenças em determinado assunto, mas que sua reputação lhe seja falsamente atribuída.

Outra questão que não pode ser ignorada é a de que conhecimento representa poder no mundo social, e em virtude disto, para adquirir o que este poder proporciona alguém finja deliberadamente ser um especialista em um assunto que na verdade desconhece. Assim, Fricker⁴⁷ demonstra que as condições que ela propõe para identificar bons informantes podem ser “inocentemente falíveis” ou mesmo “vulneráveis a corrupção individual deliberada”.

Há uma norma de credibilidade (*norm of credibility*), utilizada para distinguir bons e maus informantes, segundo a qual a confiança epistêmica será atribuída apenas àqueles informantes que possuem propriedades

⁴⁵ FRICKER, op. cit.

⁴⁶ GOLDMAN, A. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

⁴⁷ FRICKER, Miranda (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19 (2): 159–177, p. 167.

indicadoras relevantes. Mas, nas práticas sociais a atribuição de confiança em autoridade epistêmica é influenciada por relações de poder. Alguém pode ser considerado autoridade epistêmica pelo fato irrelevante de ter nascido em uma família de posses, por exemplo.

As relações sociais de poder colocam alguns em situação privilegiada, e outros em situação de impotência, em que nada podem fazer frente às injustiças. Assim, também com a formação e aquisição de conhecimento, aqueles que estão em situação de poder tem acesso facilitado ao conhecimento, em contrapartida, os impotentes nem podem acessá-lo, nem podem protestar ao ver o acesso e a atribuição de autoridade epistêmica ser-lhes negadas, pois lhes falta credibilidade para fazê-lo.

Esta impotência frente às práticas epistêmicas pode levar alguém a enganar deliberadamente os outros, e se passar por autoridade epistêmica para ter acesso aos privilégios dos que detém o poder. Mas para além de se o embuste ocorre de fato, pessoas em situação de impotência são, na maior parte das vezes, colocadas sob suspeita, pois a elas não se concede credibilidade. A credibilidade é privilégio dos poderosos, nas diferentes formas que o poder pode assumir nas sociedades.

Na nossa sociedade há uma pressão social exercida sobre a norma de credibilidade, que a tenciona a reproduzir relações sociais de poder, de tal forma que as práticas epistêmicas acabam por repercutir as injustiças presentes na sociedade, gerando o que Fricker⁴⁸ nomeia *injustiça epistêmica*. O fenômeno de injustiça epistêmica consiste em atribuir credibilidade aos poderosos, pelo simples fato de serem socialmente privilegiados (a *mera credibilidade*), e negligenciar (negar erroneamente) credibilidade aos impotentes, apenas por serem socialmente desprivilegiados.

Para Fricker⁴⁹ “a norma de credibilidade é uma norma fundamental de qualquer prática epistêmica”, pois é a partir dela que se atribui autoridade epistêmica a alguém. Mas, se as propriedades indicadoras (as quais indicam um bom informante) tendem a repercutir nas práticas epistêmicas o processo discriminatório inerente a nossa sociedade, pode-se afirmar que o conhecimento mantém sua objetividade e neutralidade? Como estabelecer condições que superem esta parcialidade que constitui o conhecimento em favor de alguns e em detrimento de outros, sem cair no erro de ignorar a influência das práticas sociais em nossas práticas epistêmicas?

⁴⁸ FRICKER, Miranda (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19 (2): 159–177.

⁴⁹ *Ibid.* P. 172.

Goldman⁵⁰ sugere uma avaliação verística das práticas epistêmicas, uma avaliação para a verdade. Segundo Goldman, há um valor em ter crenças verdadeiras, ao invés de crenças falsas, ou mesmo nenhuma crença, o que ele chama de *valor verístico*. O autor sugere, então, que se faça uma medição do valor verístico em nossas práticas epistêmicas. A avaliação verística visa avaliar os impactos de práticas atuais e futuras e sua contribuição para aquisição de crenças verdadeiras, em contrapartida a crenças falsas.

O autor propõe que mesmo que a verdade não desempenhe um papel explanatório quando se leva em conta as dimensões sociais do conhecimento, ela pode desempenhar um papel regulador. Segundo Goldman⁵¹, é possível demonstrar estatisticamente que uma prática tem certas propriedades verísticas, quando ela leva a muitas crenças verdadeiras e nenhuma, ou poucas crenças falsas. E pode-se, da mesma forma, abandonar uma prática por julgá-la veristicamente insatisfatória, quando há evidências de que ela leva a mais crenças falsas do que a crenças verdadeiras.

Mas, segundo Fricker,⁵² não há como negar que a identidade social e as relações de poder influenciam em quão verística é uma dada prática epistêmica. A autora afirma que:

Para cada informante potencial a partir de quem um conjunto discriminatório de propriedades indicadoras (injustamente e ofensivamente) nega credibilidade, há verdades que poderiam ter e teriam sido transmitidas, mas não foram. Em tais casos, o informante potencial é epistemicamente discriminado, e a injustiça envolve uma falha verística.

A avaliação verística de nossas práticas epistêmicas não pode ignorar as questões sociais que permeiam tais práticas, ou ficará suscetível à discriminação epistêmica, que pode se tornar um fator decisivo para quão verística uma prática será.

Mas quais alternativas nos restam frente a esta influência dos fatores sociais na atribuição de confiança? Como atribuir corretamente confiança a alguém quando nós podemos ser influenciados pelo poder social dessa pessoa, atribuindo-lhe *mera credibilidade*? Estarão corretas as visões pós-modernistas segundo as quais o conhecimento é completamente regulado pelo poder social?

Fricker demonstra que estas visões estão equivocadas, apelando para os seres humanos em estado de natureza, onde a aquisição de crenças

⁵⁰ GOLDMAN, A. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

⁵¹ GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

⁵² FRICKER, Miranda (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19 (2): 159–177, p. 173.

verdadeiras é uma questão de sobrevivência. Adquirir crenças verdadeiras é uma necessidade fundamental sem a qual os seres humanos não teriam sobrevivido e isso os levou a buscar bons informantes. No estado de natureza, autoridade epistêmica é competência somada à confiabilidade.

Segundo Fricker⁵³ pode haver propriedades indicadoras que nos auxiliem a atribuir autoridade epistêmica a alguém, mas temos que estar atentos, pois as relações sociais podem nos influenciar a atribuir *mera credibilidade*, apenas por conta do poder social daquela pessoa. Em contrapartida, pode-se negar credibilidade a alguém por conta de sua identidade social, e desta forma despojá-lo de seu *status* de conhecedor.

As avaliações verísticas das práticas epistêmicas, propostas por Goldman, devem e podem auxiliar na atribuição de autoridade epistêmica, “mas elas devem ser sensíveis a efeitos anti-verísticos que relações de poder podem ter, via sua possível influência sobre a norma de credibilidade.”⁵⁴ A autora salienta a importância de introduzir um padrão político que possibilite a distinção de casos em que há *injustiça epistêmica*: “a epistemologia não será verdadeiramente socializada até que tenha sido apropriadamente politizada.”⁵⁵

Assim, a posição que desconsidera as relações sociais em epistemologia, afirmando que estas são externas ao conhecimento e não interferem em sua objetividade está equivocada. Mas, estão equivocadas também as abordagens pós-modernistas, quando equiparam confiança a poder social, pois minam qualquer possibilidade de objetividade no conhecimento. Há uma ligação entre conhecimento e estruturas de poder pela influência dessas sobre a norma de credibilidade.

Uma avaliação das condições necessárias para confiança em Ética leva-nos a concluir que o conceito não é 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

⁵³ FRICKER, op. cit.

⁵⁴ *Ibid.* p. 174.

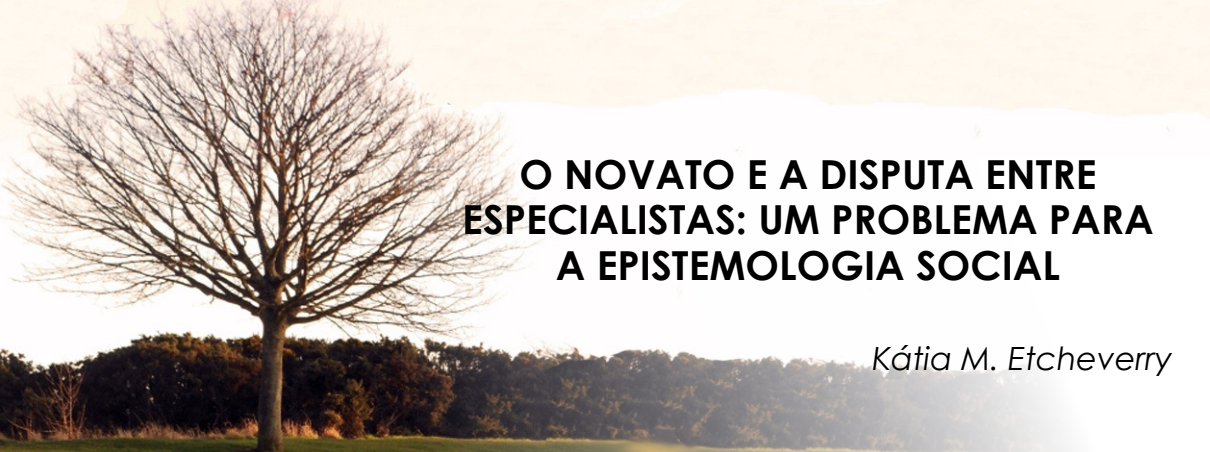
⁵⁵ FRICKER, Miranda (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19 (2): 159–177, p. 174.

só é viável na medida em que depositamos certo otimismo na competência daqueles em quem confiamos.

Mas, em epistemologia, tanto o otimismo quanto o 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 deveria ser aceita. 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. Entretanto, uma alternativa é adotar a posição de Fricker, segundo a qual é preciso avaliar a confiabilidade daqueles que testemunham, e saber distinguir bons e maus informantes analisando se há presença de competência, confiabilidade e propriedades indicadoras de um bom informante. Adquirir crenças verdadeiras é uma necessidade fundamental sem a qual os seres humanos não teriam sobrevivido e isso os levou a buscar bons informantes. Em um estado de natureza a aquisição de crenças verdadeiras é uma questão de sobrevivência, e a noção de autoridade epistêmica pode ser definida como competência somada à confiabilidade. No estado de natureza não haveria influências sociais ou políticas discriminatórias que pudessem dificultar a identificação de bons informantes. Assim, nós somos dotados da capacidade de distingui-los, basta que avaliemos o ambiente social e político e não nos deixemos influenciar por injustiças, atribuindo *mera credibilidade*.



O NOVATO E A DISPUTA ENTRE ESPECIALISTAS: UM PROBLEMA PARA A EPISTEMOLOGIA SOCIAL

Kátia M. Etcheverry

1. Introdução

Enquanto na modernidade as reflexões cartesianas tinham por objeto estabelecer critérios, de um ponto de vista individual, para a crença racional, contemporaneamente presenciemos o vivo debate, promovido pela epistemologia do testemunho e pela epistemologia social, enfocando as condições para a crença racional com base nas declarações de outras pessoas. Epistemólogos envolvidos nessa discussão se ocupam das condições para a justificação de crenças com base no testemunho, procurando estabelecer quando uma pessoa pode crer, com bases racionais, em determinado relato, e qual o papel epistêmico da credibilidade do proferidor do testemunho na justificação dessas crenças.

A epistemologia, considerada de modo amplo, é o estudo dos itens relacionados à noção de conhecimento individual, dos quais a justificação é um elemento essencial. Tradicionalmente a epistemologia tem se perguntado pelas condições em que a conduta cognitiva de um indivíduo pode ser maximizadora do número de crenças verdadeiras, enfocando as noções de racionalidade e qualificação justificacional da crença. Assim, o modo como o indivíduo conduz sua atividade cognitiva é objeto de avaliação normativa tendo em vista a atribuição de justificação à crença, de maneira que tanto a racionalidade como a verdade da crença são valores epistêmicos. Muito recentemente Alvin Goldman tem liderado importante movimento em favor da “socialização” da epistemologia, mantendo, no entanto, pontos importantes de contato com as linhas gerais do projeto epistemológico tradicional.

Para Goldman,¹ tanto a abordagem individualista quanto a social têm a verdade como objetivo primordial, uma vez que ambas se ocupam das condições pelas quais crenças racionais e verdadeira podem ser obtidas.

¹ Para uma visão introdutória completa sobre a epistemologia social ver o verbete de autoria de Alvin Goldman, Social Epistemology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição fev. 2001, revisão ag. 2006), ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>>. Último acesso em: 04/03/2012.

Enquanto a primeira tem seu espectro de estudo restrito à estrutura cognitiva individual, a segunda procura identificar e apreciar o papel de processos sociais na obtenção de crenças racionais e verdadeiras. O traço de união entre essas duas dimensões da epistemologia está na abordagem verística e normativa da epistemologia social em sua avaliação do sucesso das práticas cognitivas sociais na obtenção de crenças verdadeiras. Uma dificuldade que prontamente aparece é quanto à maneira de se efetuar tal avaliação:

Apesar de que a [obtenção de] verdade talvez não tenha nenhum papel explanatório nos estudos sociais do conhecimento, ela pode ter um papel regulativo. Como a verdade pode ter um papel regulativo, podemos perguntar, a menos que nós já tenhamos meios de decidir o que é verdade? Como pode o epistemólogo social avaliar a propensão à verdade de uma prática a menos que ele já tenha um método para determinar se as crenças causadas por meio dessa prática são verdadeiras ou falsas? Mas se ele tem tal método de determinação por que se ocupar de epistemologia social? ²

O problema que será tratado a seguir está relacionado à dificuldade referida no trecho acima citado: como um novato, que avalia as opiniões contraditórias de dois especialistas com respeito à determinada questão, pode decidir quem está com a razão se ele já não souber qual é a opinião verdadeira? E se ele já souber qual opinião é verdadeira por que precisa da opinião do especialista?

2. Epistemologia do testemunho e Epistemologia social

A adequada compreensão da situação epistêmica de um novato que se vê na contingência de se valer, de modo racional, da opinião de um especialista para decidir no que deve crer requer a posse de algumas noções teóricas importantes. Primeiramente é preciso ter em mente a relação estreita que há entre a epistemologia do testemunho e a epistemologia social. Enquanto na primeira o problema epistemológico se refere às condições nas quais o indivíduo está justificado em sua crença que tem por origem a declaração de outra pessoa, na epistemologia social o foco da avaliação epistêmica é ampliado, por assim dizer, incluindo as práticas sociais nas quais o indivíduo se insere, procurando identificar em que medida essas práticas podem influenciá-lo na aquisição e manutenção de crenças racionais.

Se por um lado parece intuitivo que a crença de que p só é justificada testemunhalmente quando ela foi formada com base em relato testemunhal,

² GOLDMAN, 2001/2006.

por outro parece igualmente claro que a mera alegação de que “alguém disse que p ” não pode ser considerado um fundamento adequado e gerador de justificação epistêmica, ou de qualificação racional, para o ouvinte crer que p . Quais as condições para a justificação com base no testemunho? Esta é uma questão de alta relevância, sobretudo se considerarmos a importância do testemunho em nossas práticas cognitivas. Para Audi ³ o testemunho é uma fonte básica de conhecimento, pois quando o proferidor do testemunho de que p sabe que p , aquele que recebe o proferimento também pode saber que p com base nesse testemunho. Ou seja, o conhecimento é transmitido via testemunho do proferidor para o ouvinte, pois basta que proferidor saiba que p para o sucesso dessa transmissão. O mesmo não ocorre com a justificação para crer, uma vez que tanto pode acontecer de o proferidor estar justificado ao crer que p e o ouvinte não, e vice-versa.

Pensemos na situação de Paulo que encontra Marta em uma sessão de cinema do filme *As aventuras de Tintim* e forma a crença de que “Marta assistiu *As aventuras de Tintim*”, justificada por sua experiência visual. ⁴ Mais tarde Paulo relata este encontro a João, o qual também forma a crença, baseada no testemunho de Paulo, de que “Marta assistiu *As aventuras de Tintim*”. Ocorre que Paulo tem péssima memória e frequentemente (no mais das vezes) se confunde quando relaciona nomes a fisionomias com base na memória. Uma vez que esse fato é do conhecimento de João, ele impede que sua crença esteja justificada.

Pode-se dar também o caso inverso no qual o proferidor do testemunho não está justificado ao crer, mas o ouvinte sim. Imaginemos que Paulo possui boa capacidade perceptual, é bom fisionomista e tem boa memória, mas no dia do encontro foi ao oculista e dilatou as pupilas. Sua crença de que “Marta assistiu *As aventuras de Tintim*” não é justificada porque sua capacidade visual está prejudicada, mas João ao receber seu testemunho está justificado em crer que “Marta assistiu *As aventuras de Tintim*” porque Paulo é uma testemunha ordinariamente confiável e sincera.

Os epistemólogos têm se dividido em duas posições quanto ao testemunho ser uma fonte básica de justificação. A visão reducionista considera como condição para a justificação de uma crença com base no testemunho que o ouvinte esteja previamente justificado em crer na confiabilidade e sinceridade da testemunha valendo-se para isso de outras fontes para a sua justificação, tais como o raciocínio e a percepção.

³ AUDI, Robert. The place of testimony in the fabric of knowledge and justification. In: *American Philosophical Quarterly*, v. 34, n. 4, out. 1997, p. 405-422.

⁴ Esta situação é inspirada no exemplo apresentado por Audi (2007).

Sendo assim, a justificação dependeria dessas outras fontes, o que torna o testemunho uma fonte não-básica, ou derivativa, de justificação.

Já os defensores do antirreducionismo assumem que há uma presunção *prima facie* de confiabilidade do testemunho, isto é, na ausência de contra-evidência(s) (evidências contrárias à honestidade, sinceridade e confiabilidade do proferidor do testemunho) o sujeito está racionalmente autorizado a aceitar o proferimento, de modo que o testemunho pode ser fonte básica de justificação epistêmica.⁵ Alguns epistemólogos⁶ têm advogado uma espécie de “confiança cega” do ouvinte em relação ao declarador que, via de regra, permite conferir um *status* de justificação *prima facie* às crenças formadas com base em relatos testemunhais. Goldman está entre os que discordam dessa posição por entender que não é possível atribuir justificação a uma crença testemunhal se há uma total desconsideração das evidências sobre propriedades do proferidor do testemunho.

3. Justificação testemunhal e o problema novato **versus** especialista(s)

A questão sobre os critérios ou condições que determinam quando e em que grau se pode crer justificadamente tendo por suporte evidencial um relato testemunhal se coloca de modo relevante quando uma pessoa – o novato - tem diante de si a declaração de um especialista detentor de informações, ou de conhecimento, que ultrapassam sua capacidade intelectual. Como o novato pode avaliar epistemicamente este relato? E quando o novato está diante de dois especialistas (ou mesmo mais de dois) que discordam entre si, como discriminar entre as opiniões divergentes qual a correta? Em outras palavras, como ele pode avaliar *racionalmente* a credibilidade de especialista(s)? Este é um problema epistemológico

⁵ O debate entre essas duas posições demandaria mais espaço do que ora dispomos. No entanto, é interessante citar a proposta de Jennifer Lackey, em *It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony*. In: SOSA, E.; LACKEY, J. (ed.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 160-189, em favor de uma combinação das duas posições, reconhecendo o problema da insuficiência de suporte epistêmico nas propostas antirreducionistas e a desagradável consequência cética das exigências do reducionista. Em linhas essenciais, Lackey entende que é possível resolver as dificuldades envolvendo o papel epistêmico do testemunho associando as exigências do reducionismo, de que o sujeito tenha evidências em favor da confiabilidade e sinceridade da testemunha, com a presunção de confiabilidade da testemunha assumida pelos anti-reducionistas acompanhada da exigência adicional de que essa confiabilidade seja efetiva.

⁶ Cf. Goldman, *Experts: Which Ones Should You Trust?*, p. 141-143 (In: GOLDMAN, A. *Pathways to Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 139-163. (Reimpressão da “Philosophy and Phenomenological Research”, nº 63, 2001).

importante que embora seja considerado “não tradicional”, conforme é lembrado por Goldman, já está presente em diálogos platônicos como o Cármites onde são consideradas as condições em que seria possível distinguir quem é autoridade em determinado campo.

O exemplo a seguir apresenta uma situação comum envolvendo a justificação testemunhal que pode facilmente ser transposta para a situação de um novato frente às alegações conflitantes de dois especialistas:

Enquanto você relaxa atrás da direção de seu carro estacionado, de olhos fechados, ouve alguém próximo descrever a forma e a cor dos carros que passam. Plausivelmente, você tem justificação *prima facie* para aceitar essas descrições como verdadeiras, tenha esta justificação *prima facie* uma base *a priori* ou uma base indutiva. Mas se você abrir os olhos e descobrir que quem está falando é cego e nem está olhando na direção do tráfego, esta justificação *prima facie* estará certamente derrotada. Assim, o que você determina empiricamente sobre o falante pode fazer uma grande diferença para sua justificação total ao aceitar seus proferimentos.⁷

O ponto interessante nessas circunstâncias, ressaltado por Goldman, diz respeito ao tipo de evidências que o novato deve possuir a fim de formular juízos justificados sobre a competência de dois especialistas, X e Y, que defendem opiniões incompatíveis sobre determinada questão. É útil a esta altura esclarecer as características epistemicamente interessantes dos personagens envolvidos nessa situação. Tanto o especialista X como o Y são pessoas que têm [1] uma quantidade ou nível de conhecimento superior em alguma área e [2] uma habilidade em gerar novos conhecimentos como resposta a questões dentro dessa área.

Conforme expresso em [1] a noção de especialista é “verística”, ou seja, as crenças de um especialista sobre questões pertinentes à sua especialidade devem, em sua grande maioria, ser verdadeiras, de modo que o especialista abriga menos crenças falsas sobre esse assunto do que a maior parte das pessoas. Essa é a característica que lhe confere superioridade intelectual distinguindo-o de quem não tem a mesma qualificação. Segundo a definição proposta por Goldman, o especialista deve deter grande gama de conhecimento em determinado campo sendo, portanto, maximamente bem informado no que respeita questões dentro desse domínio quando comparado à maioria das pessoas. Para que a atribuição do título de *autoridade* em determinado campo obedeça às condições da concepção verística deve ser

⁷ GOLDMAN, 2002, p. 142.

respeitado algum padrão não comparativo que satisfaça uma medida absoluta de nível de conhecimento.

As propriedades definidoras da condição de especialista têm sido alvo de disputa. Coady,⁸ por exemplo, entende que a exigência de uma medida absoluta apenas complica desnecessariamente a questão:

Se alguns indivíduos são significativamente mais bem informados do que a maioria das pessoas, ou do que a maioria das pessoas em sua comunidade, sobre um assunto, então penso que eles deveriam ser considerados especialistas nesse assunto, independentemente de serem, a partir de um ponto de vista absoluto, bem informados ou não.⁹

Além disso, Coady entende que o fato de abrigar um número muito menor de crenças falsas sobre determinado assunto do que a maioria das pessoas não contribui em nada para a determinação de quem é especialista sobre dado assunto, pois uma pessoa que entretém muito poucas crenças (ou mesmo nenhuma) terá automaticamente um baixíssimo número de crenças falsas sem, contudo poder ser qualificada de especialista. Cabe observar que a crítica de Coady pode ser procedente apenas se considerarmos tal condição como suficiente e não parece ser essa a concepção de Goldman. Por outro lado tampouco parece aceitável que um especialista abrigue considerável número de crenças falsas em seu campo de especialidade.

Na cláusula [2] Goldman atribui ao especialista competência intelectual para enfrentar problemas inéditos a partir de seu corpo de conhecimento, que inclui “questões primárias” (sobre pontos centrais), e “questões secundárias” (envolvendo evidências e argumentos relevantes para as questões primárias e também a apreciação que delas fizeram outros especialistas), de modo que as novas crenças formadas sejam também, em sua maioria, verdadeiras. O elemento disposicional na definição de especialista é constituído pela capacidade, ou disposição, que o especialista apresenta de formar crenças verdadeiras como resposta a novas questões em seu campo de especialidade. Coady considera a disposição de encontrar respostas corretas frente a novos problemas em sua área como uma evidência da condição de especialista e não como um dos constituintes do que é ser um especialista. Contudo não está claro no que esta ressalva altera a análise de Goldman, pois não parece plausível considerar as evidências

⁸ COADY, David. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. Malden, Ma: John Wiley & Sons, 2012. 216 p.

⁹ COADY, 2012, p. 29.

da condição de especialista como estando dissociadas das propriedades que definem o indivíduo especialista.

Já o novato ¹⁰ é uma pessoa que, tendo de assumir uma atitude proposicional diante de determinada questão, não pode se valer de suas próprias opiniões ou porque (i) não possui opiniões sobre o assunto, ou porque (ii) não tem confiança (em grau suficiente) em suas opiniões de modo a poder decidir entre as opiniões discordantes de dois especialistas. Quando o novato se encontra na contingência de identificar, segundo critérios epistêmicos e racionais, qual entre dois especialistas rivais em determinado campo é o mais digno de credibilidade, algumas dificuldades interessantes se apresentam. Caso ele possa estabelecer quem é a maior autoridade no assunto fica aparentemente fácil decidir em que opinião deve basear sua crença, mas como, por óbvio, para poder decidir isso o novato não deve ter de tornar-se, ele próprio, um especialista no assunto cabe perguntar: como alguém que não tem conhecimento abalizado na questão pode proceder a uma escolha epistemicamente justificada entre dois especialistas? ¹¹

O novato dispõe de cinco possíveis fontes de evidência da credibilidade de um especialista:

- (A) Argumentos apresentados por especialistas debatedores em apoio de suas próprias concepções e críticas às concepções rivais.
- (B) Acordo da parte de supostos especialistas adicionais de um lado e outro do assunto em questão.
- (C) Avaliações por “meta-especialistas” quanto à competência do especialista (incluindo avaliações expressas por credenciais formais obtida de especialistas).
- (D) Evidências quanto aos interesses e preconceitos do especialista em relação à questão em foco.
- (E) Evidências das atuações passadas do especialista. ¹²

Goldman avalia cada uma dessas fontes, admitindo que várias dificuldades teóricas se apresentam a qualquer uma delas. Um bom resumo desses problemas é apresentado no seguinte trecho:

¹⁰ Cf. Goldman, 2002, p. 143.

¹¹ É preciso observar que na concepção de Goldman o novato não pode valer-se da *calibração*, direta ou indireta, uma vez que por definição um novato é alguém que carece (em algum grau relevante) de opinião sobre o assunto. Citando Kitcher, Goldman (2002, p. 143) esclarece que na calibração direta um cientista usa suas próprias opiniões no domínio em questão para avaliar o grau de autoridade de outro cientista; na calibração indireta, ele usa opiniões de outros cientistas, opiniões estas que já foram previamente objeto de calibração direta de sua parte.

¹² GOLDMAN, 2002, p. 146.

Quanto um novato pode se esclarecer ao ouvir um debate sobre um tópico do qual sua própria ignorância o impede de julgar a correção das várias premissas? Como ele pode avaliar a confiabilidade relativa de terceiros que avaliam os especialistas originais? Sua confiabilidade pode ser tão problemática quanto a dos especialistas iniciais. Finalmente, uma concepção com mais adeptos merece sempre confiança maior do que sua negação? Concordância pode surgir de muitos fatores, nem todos eles garantindo o incremento da confiança. Talvez as pessoas que aderem a certa concepção sejam apenas seguidores submissos de um líder que é carismático, mas fundamentalmente confuso e desorientado.¹³

Conforme (A)¹⁴ o critério permitindo ao novato elevar o grau de confiança em determinado especialista seria dialético, avaliando a habilidade com que ele defende sua posição. Itens como a capacidade em oferecer contra-argumentos e responder rápida e facilmente a objeções e contra-evidências à sua teoria seriam indicadores positivos nesse sentido. David Matheson¹⁵ assume esse critério como válido, defendendo que um novato pode avaliar a credibilidade de um especialista observando alguns aspectos de seu desempenho dialético.

Performance heurística dialética (retórica): Se *L* [o novato] reconhece que a performance dialética de *E1* [especialista 1] em relação à questão sobre se *p* [é o caso] é retoricamente superior a de *E2* [especialista 2] então, *ceteris paribus*, *L* deve dar maior credibilidade ao testemunho de *E1* relativo à questão sobre se *p* do que a [o testemunho de] *E2*.¹⁶

Desse modo, a fim de avaliar a competência e consequente credibilidade de especialistas em litígio o novato deveria considerar que: (a) a superioridade retórica, representada pela rapidez, número e facilidade de respostas a objeções, indica maior conhecimento de evidências relevantes, de modo que o melhor performance dialético de um especialista corresponde a uma maior probabilidade de que ele saiba mais sobre evidências relevantes à questão em pauta, (b) por sua vez, esse maior conhecimento de evidências relevantes é indicador de maior conhecimento de respostas a questões secundárias, e finalmente (c) ao maior conhecimento de respostas a questões secundárias corresponde uma maior capacidade de responder adequadamente a questões

¹³ GOLDMAN, 2001/2006.

¹⁴ Ver Goldman, 2002, p. 94.

¹⁵ MATHESON, David, Conflicting Experts and Dialectical Performance: Adjudication Heuristics for Layperson, In: *Argumentatio*, v. 19, n. 2, p. 145-158, 2005.

¹⁶ MATHESON, 2005, p. 150

primárias, caso em que é racional atribuir maior credibilidade ao especialista que apresenta esse desempenho.

O critério dialético encontra sérias objeções. Coady ¹⁷ argumenta que a competência retórica indicada seria uma “evidência indireta” das qualidades do especialista, podendo levar a uma conclusão falsa sobre sua qualificação efetiva. Isso é reconhecido pelo próprio Goldman, ¹⁸ pois as habilidades retóricas podem mascarar o pouco conhecimento de um argumentador talentoso, enquanto que uma resposta lenta pode indicar apenas a qualidade positiva da ponderação; por outro lado, um grande debatedor pode ser alguém com traços dogmáticos acentuados que se obstina em defender sua opinião. Coady visa enfraquecer o peso evidencial que poderia ter a consideração desses aspectos pelo novato ao avaliar especialistas, porque essas características poderiam ser indicadoras tanto da superioridade quanto da inferioridade de um especialista em relação a outro. Finalmente, mas não menos importante é mencionar quão discutível é a defesa da justificação dialética como sendo *vero-conducente*, o que prejudicaria a inclusão dessa noção em uma abordagem epistemológica que se declara “*verística*”.

4. O problema dos “números”

A seguir desenvolveremos a fonte (B) incluindo de maneira tangencial também a fonte (C) seguindo a argumentação de Goldman (2002). Quão numerosos devem ser os especialistas que concordam com o especialista X para que o novato possa tomá-lo como uma autoridade maior (com mais credibilidade) do que o especialista Y? Quais as qualificações do meta-especialista? Como meta-especialistas avaliam a competência dos especialistas de nível inferior? Se o especialista que está sendo avaliado recebe seu crédito como resultado de um “acordo básico” entre os meta-especialistas (ainda que esteja obedecendo a critérios) qual o valor deste consenso? Que peso evidencial ele pode ter para o novato?

Goldman apresenta o “caso do guru” como contraexemplo à tese de que a probabilidade de uma dada teoria ser verdadeira é diretamente proporcional ao número de seus defensores. A situação de seguidores que acriticamente creem em tudo o que lhes é dito por seu guru expõe as dificuldades enfrentadas por quem se baseia em números para atribuir credibilidade a opiniões de especialistas que divergem. O extremo grau de dependência intelectual em

¹⁷ Ver Coady, 2012, p. 49.

¹⁸ Ver Goldman, 2002, p. 96.

que se encontram os seguidores impede que seu apoio ao guru tenha qualquer relevância enquanto evidência de que as opiniões do guru são verdadeiras. Esse caso torna claro o impacto negativo da dependência do especialista Y em relação ao especialista X quando o novato considera o peso evidencial da opinião de Y em favor da opinião de X. É preciso poder afastar a possibilidade de o especialista, cuja opinião viria a reforçar a evidência em favor de H, pertencer a um grupo que concorda de “modo cego” com as opiniões de um líder, pois o número de especialistas que concordam “cegamente” com as opiniões de um especialista seria insignificante enquanto evidência disponível para a avaliação da credibilidade desse especialista.

Goldman, por meio de raciocínio probabilístico bayesiano, tenta mostrar a situação negativa, do ponto de vista epistêmico, de um indivíduo que aceita a opinião de um especialista que não tem uma rota causal autônoma para a sua crença. Para que o número de especialistas que acompanham a opinião de um dado especialista eleve o peso evidencial em favor desse especialista é preciso que eles apresentem algumas qualificações: (a) credibilidade inicial,¹⁹ isto é, os especialistas apoiadores devem ter credibilidade própria estabelecida; e (b) sejam *independentes*, pois

Se duas ou mais pessoas sustentando uma opinião são totalmente *não independentes* uma da outra, e se o sujeito sabe ou está justificado em crer nisso, então sua opinião não deveria ser influenciada – mesmo minimamente – por mais do que uma dessas opiniões.²⁰

Desse modo, no caso do guru o problema crucial e decisivo não é o da confiabilidade individual de cada um dos seguidores ou do guru, mas a situação de *dependência* em que se encontram os seguidores. Conforme o argumento de Goldman, o número de sustentadores de uma opinião só pode ter o efeito de elevar o peso evidencial dessa opinião, para o novato, caso a opinião de cada um deles seja, pelo menos parcialmente, independente das opiniões dos demais. Em outras palavras, o número daqueles que apoiam determinada opinião deve apresentar *qualificações* permitindo-lhes ser *repercutidores discriminativos* da opinião do líder.

O conceito de independência é expresso em termos de probabilidade condicional, sendo que o grau de independência apresentado pelo repercutidor discriminativo é proporcional à medida do quanto a explicação de sua opinião é dependente da hipótese H. O especialista Y só é independente do especialista

¹⁹ É preciso observar que a exigência de credibilidade inicial pode levar a problemas de regresso infinito.

²⁰ GOLDMAN, 2002, p. 151.

X quando ele concorda mais vezes com X quanto à verdade de H quando H é verdadeira do que quando H é falsa. Na independência condicional plena as crenças tanto do especialista X quanto as do especialista Y (ou V, W, Z,...) são explicadas pela dependência individual de cada um em relação a H.

A tese de Goldman é a de que, quando duas pessoas, X e Y, sustentam a mesma opinião sobre a hipótese H, a opinião do especialista Y só terá algum valor evidencial quando Y for independente de X. A questão agora é como o novato pode estabelecer o grau de independência de um especialista em relação a outro? Segundo o “Princípio de números não qualificados,”²¹ o novato não poderia, de modo automático, discriminar a independência condicional (ainda que parcial) mútua dos especialistas (isto é, dizer se são repercutidores não-discriminativos ou não), não podendo, por conseguinte, decidir se suas opiniões servem de reforço evidencial em favor da credibilidade de outro especialista e da opinião que ele, novato, está procurando bases para avaliar. Consequentemente, a dificuldade em que se encontra o novato não é eliminada pelo acréscimo de novos especialistas ao grupo, pois se estes não tiverem sua independência de algum modo assegurada não ocorrerá nenhum aumento do peso evidencial.

Goldman entende que a rota causal observada pelo especialista repercutidor na formação de sua opinião poderia ser útil enquanto evidência disponível ao novato para a determinação do grau de dependência desse especialista. Duas situações podem ocorrer nesse caso: ou o novato tem indicações de que as razões do especialista Y para crer na hipótese H permitem que Y reconheça a falsidade de H mesmo quando o especialista X falharia em reconhecer H como falsa; ou o novato tem indicações de que a rota causal de Y envolve parcialmente a rota de X, mas há reflexão crítica da parte de Y sobre a crença de X. O ponto relevante é o fato de que a rota causal de Y lhe concede *autonomia*, de modo que Y pode ser capaz de reconhecer a falsidade de H mesmo quando X não o é.

O novato pode considerar a(s) crença(s) do(s) especialista(s) que concordam com o especialista em avaliação como contribuindo evidencialmente para a crença em H apenas quando uma das duas situações acima é o caso. Assim o que deve decidir o novato quanto a crer na hipótese sustentada por X não é, especificamente, o número de especialistas que, apoiando-se mutuamente, defendem essa hipótese, mas a *confiabilidade* do grupo expressa por quão (condicionalmente) independente seus membros são entre si. Por conseguinte é perfeitamente razoável que um grupo menor de especialistas tenha um peso

²¹ Cf. Goldman, 2002, p. 154.

evidencial maior do que um grupo mais numeroso. O aspecto determinante é o de que o novato deve estar *justificado* ao crer nessa confiabilidade.

O seguinte trecho coloca com clareza o cerne da crítica de Goldman aos argumentos que usam números não qualificados:

[...] Independência condicional plena é uma situação na qual qualquer dependência entre as crenças de X e as de Y é explicada pela dependência de cada um em relação a H. Independência condicional plena não é exigida para o incremento da evidência de N [o novato], mas independência condicional parcial sim. Podemos agora identificar o problema com o princípio dos números (não qualificados). O problema está em que o novato não pode automaticamente considerar que seus supostos especialistas sejam (mesmo parcialmente) condicionalmente independentes uns dos outros. [...] Se forem todos repercutidores não-discriminativos de alguém cuja opinião já foi levada em conta eles não acrescentam nenhum peso adicional à evidência do novato.²²

No caso do guru os seguidores são repercutidores não-discriminativos de sua opinião, apresentando uma forma extrema de dependência. Como vimos Goldman afirma, com base no cálculo probabilístico bayesiano, que repercutidores não-discriminativos de uma opinião, não importa seu número, não podem ter nenhum impacto no cálculo da probabilidade de verdade da opinião em questão. Ele não está sozinho nessa posição, alguns epistemólogos²³ concordam que quanto maior a dependência ou a não-discriminabilidade do repercutidor tanto menor a sua significância evidencial. Em outras palavras, o número de seguidores acrílicos de uma opinião não pode ter nenhuma relevância evidencial.

[...] a evidência fornecida pelo fato de que um número grande de indivíduos tem uma crença em comum é mais fraca na medida em que os indivíduos que partilham esta crença assim o fazem devido à mútua influência ou porque foram influenciados por fontes comuns. [...] Em princípio, o fato de que um pequeno grupo de pessoas chegou à mesma crença de modo independente pode ser uma evidência melhor de que a crença é verdadeira do que se muitos milhões de pessoas o fizeram de modo não-independente. [...] O mesmo se dá em casos nos quais há desacordo generalizado, mas os membros das facções em disputa não chegaram às suas opiniões de modo independente. [...] Moral geral: mesmo nos casos em que a opinião está bem dividida entre um grande

²² GOLDMAN, 2002, p. 153-154.

²³ Ver ELGA, Adam, How to Disagree About How to Disagree. In: WARFIELD, Ted; FELDMAN, Richard Feldman (eds.), *Disagreement*, Oxford University Press, 2010, p. 175-186, e KELLY, Thomas, Peer Disagreement and Higher Order Evidence. In: WARFIELD, Ted; FELDMAN, Richard Feldman (eds.), *Disagreement*, Oxford University Press, 2010, p. 111-174.

número de indivíduos geralmente confiáveis seria um erro se impressionar pela quantidade de indivíduos em ambos os lados da questão. Pois números significam muito pouco na ausência de independência. [...] Se uma pessoa assume de modo acrítico que os membros das facções em disputa chegaram às suas visões de maneira independente, então ela tenderia a superestimar a importância das opiniões dos outros enquanto evidência e subestimar a importância dos argumentos e evidência de primeira ordem. Ela concluiria muito rapidamente que o agnosticismo é a postura razoável em casos nos quais a opinião está bem dividida, e concluiria muito rapidamente que a deferência à maioria é o curso razoável nos casos em que a opinião não está bem dividida.²⁴

David Coady²⁵ não aceita o “princípio dos números não-qualificados” por considerar que ele não é de modo geral verdadeiro, pois a exigência de independência condicional (parcial) dos especialistas envolvidos teria repercussões não só na maneira de se entender a dependência epistêmica de novatos em relação a especialistas, mas também no modo como podemos entender nossa dependência do dia a dia uns em relação aos outros, levando a resultados contraintuitivos. Coady adverte que a probabilidade calculada com base no número dos repercutidores não permanece constante como quer Goldman, pelo contrário, quando há uma mudança na situação evidencial do indivíduo, ocorre também uma mudança no grau de confiança. Probabilidades bayesianas são subjetivas e expressam a medida do grau em que é racional para um dado sujeito crer em determinada hipótese dada certa evidência, de modo que cada acréscimo no número dos especialistas torna racional a elevação do grau de confiança na proposição. O novato pode crer racionalmente que cada novo meta-especialista que concorda é confiável e influencia positivamente a confiança na opinião do especialista X:

[...] Suponha que Y é 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 creria que H 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 sobre a confiabilidade de X ao julgar a verdade de H. A confiança do novato na competência de X no que respeita H é aumentada racionalmente por sua confiança na meta-competência de Y. A meta-competência de Y consiste em seu conhecimento do (ou crença justificada sobre o) escopo e extensão da competência de X.²⁶

²⁴ KELLY, 2010, p. 147.

²⁵ COADY, David. *When Specialists Disagree*. (In: *Episteme, A Journal of Social Epistemology*, n. 3, 2006, p.68-79. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/episteme/v003/3.1coady.pdf>> Acesso em: 10/02/2012).

²⁶ COADY, 2012, p. 43.

Esse tipo de situação, lembra Coady, está bem exemplificada na divergência entre cientistas quanto ao fenômeno do aquecimento global, suas causas e a correta interpretação do comportamento do clima nas últimas décadas: um grupo entende que tem havido um aumento da temperatura média no planeta, explicado pelo impacto de diversas atividades humanas sobre o equilíbrio climático; o outro grupo alega o contrário. Como um novato pode decidir qual grupo tem mais credibilidade? Pode o simples número de integrantes de cada grupo determinar o valor evidencial da opinião desse grupo? Coady assume que sim alegando que os cientistas, justamente por trabalharem em equipe, podem avaliar e reconhecer mutuamente suas qualificações enquanto especialistas em determinado campo. Ademais a pesquisa científica é notoriamente realizada de modo coletivo, por indivíduos muitas vezes separados no tempo e no espaço, sendo sua colaboração recíproca uma condição necessária para a execução bem-sucedida (aproximação da verdade) da pesquisa, maximizando a probabilidade de seu sucesso.

No entanto, sensatamente, Coady concede que, nesse caso, não se trata meramente de uma questão de números, mas de números qualificados, contemplando qualidades individuais, como autonomia intelectual e independência das pesquisas, que podem ser avaliadas pelo novato, e é nesse ponto que se concentra sua divergência da posição de Goldman. Como a independência do especialista Y em relação ao especialista X requer que ele seja um repercutidor discriminativo da opinião do especialista X, Coady sugere que o especialista Y pode ser um repercutidor não-discriminativo com relação apenas a alguma(s) crença(s) de X. Desse modo haveria crenças de X em relação às quais Y é um repercutidor discriminativo, e, com base nesse domínio de independência, Y teria condições de avaliar a capacidade de X.

O mesmo pode acontecer quando o novato segue uma opinião de um especialista de modo acrítico: apesar de não dispor de independência quanto à determinada questão, o novato pode sempre dispor de alguns recursos para avaliar a credibilidade de um especialista, valendo-se de sua capacidade de ser crítico em relação a outros aspectos que concernem o especialista. O cálculo probabilístico bayesiano desenvolvido por Goldman não estaria correto nesse caso porque nele se supõe, erroneamente, que os resultados da fórmula $P(H/X(H))$ permanecem constantes. Esses resultados expressam probabilidades que por serem subjetivas estão sujeitas à variação correspondendo às mudanças na situação evidencial do indivíduo.

Segundo Coady no caso de uma “comunidade de pessoas sensatas” que creem em todas as previsões de seu “meteorologista confiável”,²⁷ a confiança de cada membro da comunidade pode ser racionalmente incrementada com base no fato de que outros membros, “pessoas aparentemente sensatas”, também creem nas previsões do meteorologista. Esse aumento no grau de confiança é explicado pelo fato de todos os membros, menos o meteorologista, serem repercutidores não-discriminativos. Se eles tivessem rotas causais parcialmente autônomas para suas crenças, conforme a exigência de Goldman, Coady considera que essas rotas seriam muito menos qualificadas epistemicamente do que a rota do meteorologista.

Desse modo, do ponto de vista da racionalidade, é melhor que os novatos sejam totalmente dependentes da opinião do meteorologista porque “Eles podem ser maus meteorologistas, mas bons juizes de meteorologistas”.²⁸ Se substituirmos a figura do meteorologista pela do guru, no exemplo apresentado por Goldman, teremos que, pelo menos de um modo geral, os seguidores podem ser bons juizes de guru. Assim, Coady entende que o novato pode levar em consideração o número de especialistas que apoiam *X*, mesmo se estes assim o fazem de modo acrítico, desde que tenham boa evidência da competência de *X* porque creem justificadamente que *H* está dentro do campo de especialidade de *X*.

5. Considerações Finais

Apesar do apelo intuitivo da ideia de que as credenciais de um especialista servem de suporte epistêmico ao novato que crê em dada proposição tendo por base o fato de que esse especialista crê nela também, algumas ponderações parecem contrariar essa suposição. Se para crermos em algo temos de nos valer do testemunho de um especialista, então os problemas relativos à justificação testemunhal, de já longa história, têm importância central. É incontroverso que grande parte de nosso conhecimento se baseia em informações que recebemos de outras pessoas, inclusive especialistas. Pode mesmo ocorrer por vezes que essas opiniões constituam a única evidência de que dispomos, mas é preciso ressaltar que essas são situações raras, de extrema adversidade do ponto de vista epistêmico, que não alteram o fato de que aspectos importantes com respeito à racionalidade e status justificacional dessas crenças continuam a ser alvo de disputa entre os epistemólogos, conforme referido anteriormente.

²⁷ Cf. Coady, 2006, p. 71-72.

²⁸ COADY, 2006, p. 72.

Enquanto Goldman exige algum grau de independência entre os especialistas X e Y para que a opinião de Y tenha influência positiva na avaliação da opinião de X sobre determinada hipótese H, Coady defende a ideia de que um repercutidor não-discriminativo da opinião de X sobre H pode ser uma evidência positiva em favor de H para um novato. Para isso bastaria o repercutidor não-discriminativo crer que H com base na opinião de X sobre H porque crê justificadamente que H está dentro do campo de especialidade de X. No caso de um meta-especialista M apoiar a opinião de X, bastaria o novato crer justificadamente que M é um *juiz confiável* da competência de X, no que respeita sua opinião sobre H, para estar epistemicamente justificado em elevar sua confiança em X. Quando repercutidores não-discriminativos creem na verdade de H não em decorrência de uma investigação própria, mas sim porque H é afirmada por alguém em quem confiam, se eles forem confiáveis para julgar a competência de X em julgar H, então é racional para o novato aumentar sua confiança em X (e também por consequência em H) com base na opinião dos repercutidores, de modo diretamente proporcional ao número de repercutidores.

Mas não estamos novamente frente à questão de como o novato pode ser um “bom juiz” e avaliar racionalmente se os repercutidores são “confiáveis para julgar a competência de X em julgar H”?



CONHECIMENTO, ASSERÇÃO, TESTEMUNHO E DIMENSÃO SOCIAL

Tiegue Vieira Rodrigues

1. Introdução

Na literatura filosófica recente, em particular na epistemologia, uma visão que vem crescendo em popularidade é a de que somente o conhecimento autoriza asserção, ou seja, o conhecimento corresponderia à norma constitutiva da asserção. Outra discussão que foi retomada na contemporaneidade com bastante vigor é o debate sobre o testemunho. O testemunho se insere propriamente e é um dos principais debates que compõe a epistemologia social contemporânea, pois o testemunho é essencialmente um fenômeno social. O problema central que envolve o testemunho diz respeito à sua presumida capacidade de transmissão ou geração de justificação e conhecimento, pois a nossa prática epistêmica indica que grande parte do nosso conhecimento e justificação advém do testemunho.

Neste texto pretendemos argumentar que asserção e testemunho são dois fenômenos que estão diretamente ligados. Mais precisamente, será argumentado que somente a asserção autoriza o testemunho, seja na sua produção ou aceitação. Primeiramente apresentaremos as condições e argumentos que sugerem que a norma constitutiva para asserção é o conhecimento. Com base nisso passaremos, para nossa argumentação de que o testemunho e asserção estão diretamente ligados, mais precisamente, argumentaremos que a asserção é a norma que rege o testemunho.

2. Asserção e Normatividade

Asserções são, em algum sentido, ‘ações pensadas’, isto é, elas são, em algum sentido fundamental, baseadas nas crenças do sujeito que faz a asserção; ainda que isso não tenha se dado intencionalmente. A asserção é uma das coisas mais comuns que costumamos fazer em nossa linguagem. A todo o momento asserimos que algo é o caso, ou simplesmente asserimos que algo é. Quando alguém me pergunta que horas são, respondo declarando que ‘são 18h’. Quando

alguém me questiona se o ônibus O passa na rodoviária, eu respondo: ‘sim, ele passa’. Estes e tantos outros exemplos parecem sugerir algo muito importante sobre a asserção, a saber, asserções são atos de fala de um tipo especial, nos quais o falante se compromete publicamente com aquilo que é asserido.

Quando alguém asser que algo é o caso, ela está se representando como estando especialmente posicionado em relação à proposição asserida. Parece evidente que quando perguntado sobre as horas, após olhar o relógio, eu responderia as horas que o relógio marca, digamos 18h. Digamos que ao olhar o relógio ele está marcando 16h50, quando de fato são 18h. Dado que minha evidência biológica, minha noção de temporalidade, o fato de estar escurecendo me fizessem suspeitar da hora marcada no relógio eu, claramente, não responderia que ‘são 16h50’. Talvez a forma mais correta de lidar com a situação seria asserir ‘meu relógio marca 16h50, mas penso que esteja atrasado’. Ajo desta maneira, pois não quero tomar uma determinada posição frente uma falsidade. E o fato de eu não querer me comprometer com essa falsidade parece sugerir que não quero ser criticado ou responsabilizado e isto parece sugerir que quando assiro alguma coisa sigo uma norma, a mesma que me permitiria ser criticado positivamente ou negativamente por realizar tal ato.

Podemos constatar que, rotineiramente, asserções podem ser apreciadas ou elogiadas como verdadeiras, informativas, relevantes, sinceras, apropriadas, bem formuladas, educadas, etc. Em contrapartida, elas também podem ser criticadas como falsas, pouco informativas, irrelevantes, insinceras, inapropriadas, mal formuladas, ou rudes. Em determinadas ocasiões, portanto, as asserções poderão merecer tais elogios ou críticas. Mas se pensarmos sobre qualquer aspecto a partir do qual o desempenho de um determinado ato poderia fazer jus a tais elogios ou críticas, concluímos que tais aspectos se referem às normas que compreendem tal ato. Embora o ato de fala da asserção possa ter muitas normas, as normas que nos despertam o interesse são aquelas ditas serem constitutivas da asserção, aquelas que dizem respeito intimamente à natureza da asserção.

Podemos imaginar que quando alguém que asser conscientemente uma falsidade, ao fazê-lo, está violando uma norma para asserção do mesmo modo em que um jogador viola a regra de um jogo; é como trapacear. Assim o ato de fala da asserção se assemelha ao jogo quanto a sua constituição. Poderíamos conceber regras ou normas derivadas de normas mais gerais, mas para uma adequada análise da asserção isso não pode ser permitido; caso contrário, nada poderia diferenciá-la de outros atos de fala. O interesse

é justamente em determinar qual é a norma que constitui a asserção e que a diferencia dos demais atos de fala.

Uma regra ou norma é considerada constitutiva de um ato “somente se ela é essencial para tal ato: necessariamente a regra governa cada desempenho do ato.”¹ Uma norma constitutiva é, portanto, necessária e não contingente. No entanto, o fato de uma regra ou norma ser constitutiva não acarreta que ela tenha que, fundamentalmente, estabelecer condições necessárias para a realização do ato constituído. Por exemplo, se alguém viola a regra de um jogo ele não deixa de estar jogando esse jogo, tampouco o jogo deixa de ser jogado. Do mesmo modo que quando alguém viola a regra de uma língua, ela não deixa de estar falando essa língua, e.g., se alguém está falando português de um modo gramaticalmente incorreto ela não deixa de estar falando português. Assim, supostamente, assemelha-se o ato de fala da asserção. Quando alguém viola uma norma para asserção, não significa, assim, que uma asserção não tenha sido produzida. Porém, ela pode ser alvo de críticas, ou responsabilizada, precisamente por ter realizado um ato para o qual a regra é constitutiva. Violações das regras de uma ação, jogo, linguagem ou discurso são comuns e não servem como indicativo contrário à norma. Contudo, alguma sensibilidade para a diferença entre obedecer à regra e violá-la é, supostamente, uma condição necessária para jogar o jogo, falar a língua, ou executar o ato de fala.²

A violação de regras ou normas pode ter outros objetivos, internos e externos, que podem ou não servir como justificação, desculpas para uma determinada crítica. Por exemplo, você me pergunta que horas são, pois o horário do seu compromisso, que seria às 18h, se aproxima. Dado o meu conhecimento que você costuma se atrasar para os seus compromissos eu assiro que ‘são 17h45’, quando, na verdade, são 17h30. Neste caso, eu poderia ser criticado pela minha asserção justamente por conscientemente ter asserido algo que sei ser falso; no entanto, essa crítica poderia ser perdoada ou relevada dado um objetivo externo que eu pareço exibir, a saber, fazer com que você não se atrase. Mas mesmo que eu possa ser desculpado ou esteja autorizado a violar a regra, ainda assim, continua sendo o caso que a regra foi considerada. E, embora eu tenha violado uma regra de asserção, ela não deixou de ser realizada. Isso seria análogo à violação de uma regra de um jogo. Quando, numa partida de tênis, o juiz marca bola fora quando, na

¹ WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press. 2000.p.239

² Embora importante a tarefa de elucidar a natureza desta sensibilidade não será perseguida neste momento. Apenas queremos salientar o fato de que quando o conhecimento é considerado como norma para asserção não significa que não possa haver outras normas, no entanto, poder-se-ia dizer que ela é a única norma necessária, constitutiva – que diferencia a asserção de outros atos de fala.

verdade, foi dentro o jogo não para; ainda que uma regra tenha sido violada. Mas o juiz poderia não ser responsabilizado se, após rever a jogada pelo replay lento, concedêssemos que a bola tivesse sido muito veloz e, nessas condições, é aceitável que ele tivesse se enganado. Apesar de a regra ter sido violada, o jogo continuou sendo jogado, mesmo que tenha havido um prejuízo para aquele jogador que teve o ponto perdido.

Uma vez que podemos compreender suficientemente o sentido e o interesse pelas normas constitutivas da asserção podemos sugerir a seguinte pergunta: quais são as normas para asserção? Uma sugestão inicial e atrativa, pela sua simplicidade, poderia ser dada através da reposta de que há apenas uma regra e que as demais normas podem ser pensadas ou derivadas a partir dessa. Essa sugestão pode ser exemplificada pela seguinte norma (NK), onde K é uma propriedade de proposições:³

*NK: Deve-se asserir que p somente se p possui K.*⁴

Na norma, acima, ‘deve-se’ expressa o tipo de obrigação que é característica de regras ou normas constitutivas. Assim, a regra K é constitutiva do ato de fala, ou seja, a asserção é, necessariamente, um ato de fala A cuja única norma é ‘Deve-se asserir que p somente se p possui K’. Embora a grande maioria dos epistemólogos esteja inclinada a concordar que NK exhibe uma norma constitutiva para a asserção, há uma controversa sobre qual propriedade ‘K’ deveria estar se referindo. Vejamos a seguir algumas das candidatas que se apresentam como possíveis substitutas para ‘k’.

3. Norma da Verdade

Se inicialmente pensarmos a partir das nossas intuições mais básicas concordaremos que é melhor asserir o que é verdadeiro ao invés daquilo que é falso. A norma da crença verdadeira proíbe falsas asserções. Assim, uma das teses possíveis seria aquela segundo a qual apenas crenças verdadeiras autorizam asserção. Assim, em NK, ‘K’ seria substituído por crença verdadeira, dando origem ao seguinte princípio normativo para asserção (*Norma da Verdade para asserção, NVA*):

NVA: Deve-se asserir que p somente se p é crença verdadeira.

³ Conforme sugerida por WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press. 2000, p.241.

⁴ Mesmo aqueles que negam que o conhecimento deveria ser a norma para asserção concordariam que NK exhibe corretamente como uma norma constitutiva para asserção deveria ser definida.

De acordo com NVA, quando alguém asserir que p , então está representando p como sendo o caso. Quando assiro ‘está ensolarado’, além de me comprometer publicamente com aquilo que estou asserindo eu estou representado um estado de coisas (estar ensolarado) como sendo o caso. Poderíamos nos perguntar sobre a possibilidade de alguém asserir algo sem, no mesmo momento, representar este algo como sendo o caso.

Imagine a seguinte situação. Considere que seu amigo asserir que ‘está ensolarado’. Imediatamente após, ele asserir que ‘eu não queria dizer tal coisa como representar que está ensolarado’. Para dar algum sentido ao que seu amigo acabou de fazer a única opção que você teria seria tomar a segunda asserção feita por ele como uma retratação daquilo que ele, previamente, representou como sendo o caso. Agora, imagine que ele assira que ‘está ensolarado’ e depois assira que “eu não estou representando ‘está ensolarado’ como sendo o caso de que está ensolarado”. Diferentemente do primeiro exemplo, em que seu amigo parece estar se retratando de uma asserção anterior, no segundo exemplo, ele simplesmente parece estar se contradizendo. É como se tivesse asserido uma proposição mooreana: ‘está chovendo, mas não creio que esteja chovendo’. Isso simplesmente parece contraditório. Caso a asserção não implique a representação daquilo que é asserido, então, talvez sentenças mooreanas não sejam, afinal de contas, paradoxais. Mas este não parece ser o caso.

Uma dúvida que pode ser levantada sobre NVA é que a asserção não é o único ato de fala que almeja a verdade. Para diferentes atos de fala F , normativamente diferentes uns dos outros é, de algum modo, desejável agir sobre o que é verdadeiro e indesejável sobre o que é falso. Por definição, a tese da crença verdadeira implica que a norma da verdade seja individualizadora, ou seja, a asserção é o único ato de fala F cuja única regra é ‘realize F com o conteúdo p somente se p é verdadeiro’. Neste sentido, a tese da crença verdadeira alega que a asserção está mais intimamente associada com o objetivo da verdade do que com qualquer outro ato de fala. O problema é que não parece haver nenhuma boa explicação que possa ser dada para que possamos discernir a concessão deste privilégio à asserção em detrimento de todos os outros atos de fala como conjecturar, prometer, jurar, entre outros.

Consideremos, por exemplo, conjecturar que p . Também parece correto dizer que para este ato de fala é melhor conjecturar o que é verdadeiro ao invés daquilo que é falso. Também parece correto dizer que seria aceitável, para S , conjecturar que p , mas não asserir que p , quando p

é apenas levemente provável. A tese da crença verdadeira também parece poder ser atribuída corretamente para outros atos de fala, por exemplo, prometer e jurar. Parece igualmente correto dizer que é melhor prometer algo que é verdadeiro ao invés de algo que é falso. Quando prometo para minha esposa que chegarei na hora marcada, represento tal conteúdo como sendo verdadeiro. Seria muito estranho que eu promettesse algo que fosse falso. No entanto a promessa parece ser um pouco mais forte do que a conjectura, pois enquanto a conjectura é apenas uma hipótese baseada em evidências muito anêmicas, a promessa parece exibir evidências um pouco mais robustas. Outro ato de fala que parece igualmente estar fundada na NVA é o jurar. Assim como os outros atos de fala parece correto dizer que é melhor jurar sobre o que é verdadeiro ao invés de jurar sobre aquilo que é falso. Não parece plausível que alguém racionalmente faça um juramento sobre algo que é falso. Imagine que eu prometo para minha esposa que chegarei na hora marcada. Não satisfeita com a minha promessa ela me pede para jurar, então eu juro que chegarei na hora marcada. Mas jurar parece requerer evidencia relativamente forte, pois requer um padrão evidencial incomum. Como podemos perceber a norma da crença verdadeira parece falhar em ser a norma constitutiva da asserção, pois ela não pode ser considerada como a norma que diferencia a asserção dos outros atos de fala, uma vez que ela é comum a grande maioria dos atos de fala.

Outro problema parece surgir quando consideramos NVA, a saber, eu poderia asserir uma proposição mesmo que ela fosse verdadeira, mas para a qual não tenho nenhuma evidência, ou seja, poderia ser apenas sorte o fato de minha asserção ser verdadeira. Nesse caso, também não parece correto dizer que NVA é a norma para asserção, pois não parece ser o caso que nos disporíamos a nos comprometer com coisas para as quais não temos nenhuma evidência. Com base nessas indicações, passaremos agora para a análise de uma segunda tentativa no estabelecimento da norma constitutiva para asserção, dado que NVA não pode ocupar esse cargo.

4. Norma da Evidência

Como sugerido, existe uma grande variedade de atos de fala para os quais é melhor que sejam realizados a partir do que é verdadeiro ao invés daquilo que é falso. No entanto, assim como na análise do conhecimento crença verdadeira não é suficiente para conhecimento, a simples norma para asserção baseada na verdade, NVA, também não parece ser suficiente

para servir como norma constitutiva para asserção. Assim, outra norma que poderíamos considerar como sendo constitutiva da asserção seria a seguinte (*Norma da justificação para Asserção, NJA*):

NJA: Deve-se asserir que p somente se p é justificada.

Num sentido óbvio, NJA parece incidir sobre a asserção. Pois claramente parece ser melhor asserir algo com base em evidência (justificação) apropriada ao invés de asserir algo a partir de nenhuma ou pouca evidência. No entanto, no caso de jurar, prometer, conjecturar e asserir podemos notar que existe algo que os diferencia, a saber, o padrão evidencial requerido para cada ato de fala. Vejamos a conformidade dessa norma em relação à asserção e a outros atos de fala.

Com relação ao ato de fala ‘conjecturar’, os padrões de evidências requeridos para sua realização são bem mais relaxados que os demais, pois apenas é necessário que eu possua evidência que me faça tender favoravelmente para certa proposição. Por exemplo, eu conjecturo que chegarei a casa na hora marcada, pois sairei do trabalho a tempo. No caso de prometer o padrão evidencial que preciso exibir para realizar tal ato de fala parece ser consideravelmente mais elevado. Dificilmente eu prometeria para minha esposa que chegarei na hora marcada simplesmente porque sairei do trabalho a tempo, parece que eu deveria ter mais evidências, e.g., de que não enfrentaria nenhum contratempo relacionado ao trânsito. ‘Jurar’, por sua vez, parece ainda requerer uma situação evidencial ainda mais elevada, talvez até demasiadamente elevada, uma vez que exige padrões incomuns.

Com isso, podemos perceber que os diferentes atos de fala parecem requer diferentes níveis de padrões evidenciais. A asserção está incluída, no entanto ela parece estar numa posição intermediária entre o conjecturar e o jurar.

Um problema semelhante, já percebido com relação à NVA, também pode ser levantado contra NJA, a saber, NJA não parece poder ser a norma constitutiva da asserção, pois ela também parece ser requerida pelos outros atos de fala e, assim, não pode ser tomada como a norma que diferencia a asserção dos demais atos de fala. Além disso, mesmo que ainda quiséssemos sustentar NJA como a norma para asserção nós enfrentaríamos o problema de estabelecer apropriadamente qual o grau evidencial requerido para asserção. Dado que a grande maioria dos atos de fala também requer evidência, teríamos de estabelecer para cada um qual seria o grau evidencial apropriado requerido por cada um, mas este caminho claramente não parece ser promissor. Caso eu asserisse uma determinada proposição, com base em pouca evidência, minha asserção poderia ser criticada, pois, ao invés de

asserir, o que eu deveria ter feito era conjecturar. Neste caso, ao asserir algo que eu apenas estaria autorizado a conjecturar eu me representando como portador de certa autoridade que, na verdade, não possuo. Ou seja, ao asserir algo quando eu deveria apenas conjecturar eu excedo a autoridade evidencial que possuo.

O problema da determinação do grau adequado de evidência para cada ato de fala pode ser suportado pelo fato de que, claramente, existem diferentes padrões de exigência evidencial.⁵ Assim, num contexto em que o grau evidencial requerido é menor meu ato de fala pode contar como asserção, no entanto, a mesma asserção pode ser criticada num contexto em que o grau evidencial requerido é maior, ou seja, minha asserção pode ser criticada, pois, neste contexto mais exigente, eu não estaria evidencialmente autorizado a asserir, apenas a conjecturar. O problema é que sempre podemos pensar num contexto em que as exigências de evidências fossem ainda mais elevadas.

Considere ainda o seguinte caso. Suponha que eu possua um bilhete de uma loteria com um milhão de bilhetes em que a probabilidade para que meu bilhete seja o perdedor é de 999.999 em um milhão, ou seja, massivamente alta. Considere ainda, que o sorteio já aconteceu e que, de fato, meu bilhete não é o premiado, mas, no entanto, o resultado ainda não foi revelado. Embora eu tenha um elevadíssimo grau de evidência (a probabilidade de meu bilhete não ser sorteado) para asserir que ‘meu bilhete é o perdedor’ eu não pareço estar autorizado a fazer tal asserção. Isso, pois a evidência não parece satisfazer o que seria necessário para asserção. Talvez o máximo que eu pudesse fazer seria conjecturar que meu bilhete é o perdedor, mas não asserir. Pois asserir parece requerer algo que não parece ser abarcado por NJA. Por estas suspeitas, acreditamos que a norma da justificação para asserção também parece falhar como norma constitutiva da asserção.

5. Norma do Conhecimento

A análise feita até aqui sugere que tanto NVA quanto NJA falham em se constituir como a norma para asserção e, se este é o caso, deveríamos conceber outra tese normativa para asserção. A próxima candidatada é a norma do conhecimento. Consideremos o seguinte princípio normativo para asserção (*Norma do Conhecimento para Asserção, NCA*):

NCA: Deve-se asserir que p somente se p é conhecida. 6

⁵ Para uma explicação sobre algumas abordagens contextualistas ver meu RODRIGUES, T. V. Diferentes abordagens sobre o contextualismo epistemológico. IN: *Ensaio Sobre Epistemologia Contemporânea*. Gallina, A. L. & Sartori, C. A (orgs). Unijui. 2011.

⁶ A formulação de NCA que é apresentada especifica apenas uma condição necessária para a asserção

Assim, por exemplo, em suporte desta norma, Timothy Williamson diz que sua visão pode ser “resumida pelo slogan ‘Só o conhecimento autoriza asserção.’”⁷ Também, corroborando com esta visão, Keith DeRose afirma que “se está posicionado suficientemente bem para asserir que p se e somente se sabe que p.”⁸ John Hawthorne parece igualmente corroborar com esta tese quando afirma:⁹ “a prática da asserção é constituído pela regra / requerimento de que se assira algo somente se ele é sabido.”¹⁰ Segundo estes autores, esta norma abarca uma relação (normativa) especial entre o saber e asserir.

De acordo com NCA, um sujeito S só deveria asserir uma proposição p se p é um caso de conhecimento para S. Como vimos anteriormente, no exemplo sobre a loteria, um sujeito pode carecer de autoridade evidencial para asserir uma determinada proposição sobre a loteria (digamos ‘meu bilhete é o perdedor’), ainda que a proposição seja altamente provável com base na sua evidência. A partir desse caso, temos indicação para a seguinte sugestão: para quase qualquer tipo de proposição, nós podemos sustentar que probabilidade elevada baseada nas evidências de um sujeito não implica ou autoriza asseribilidade.¹¹ O que pretende ser sublinhado através da introdução deste exemplo sobre a loteria é que aquilo que realmente importa não diz respeito ao assunto ou o conteúdo da asserção, mas sim à base probabilística a partir da qual a asserção foi feita.

apropriada, embora seja possível encontrar alguns defensores desta norma como, por exemplo, DeRose (DEROSE, K. Contextualism and Knowledge Attributions. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(4): 913-929. 1992) e, talvez, Hawthorne (HAWTHORNE, J. *Knowledge and lotteries*. Oxford: Clarendon, 2004), que consideram o conhecimento como sendo necessário e suficiente para a asserção.

⁷ Williamson (WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press. 2000. p. 243). Ver também o seu (WILLIAMSON, T. Knowing and asserting. *Philosophical Review*, 105: 489-523. 1996).

⁸ DEROSE, K. Contextualism and Knowledge Attributions. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(4). 1992, p. 180.

⁹ Deve-se notar que Hawthorne não endossa explicitamente NCA. Contudo, ele afirma que é uma norma “plausível” e, então, começa a avaliar diferentes visões conforme elas são compatíveis ou não com essa norma.

¹⁰ HAWTHORNE, J. *Knowledge and lotteries*. Oxford: Clarendon, 2004, p. 23. Outros defensores de NCA incluem Unger (UNGER, P. *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Oxford University Press. 1975), Brandom (BRANDOM, R. B. Asserting. *Nous*, 17: 637-650. 1983) e Brandom, R. B. *Making it Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1994), Reynolds (REYNOLDS, S. L. Testimony, Knowledge, and Epistemic Goals. *Philosophical Studies*, n. 110, vol.2, 139-161. 2002), Adler (ADLER, J. *Belief's Own Ethics*, Cambridge: MIT Press. 2002), e Stanley (STANLEY, J. *Knowledge and practical interest*. New York: Oxford, 2005). Cohen (COHEN, S. Contextualism and Unhappy-Face Solutions: Reply to Schiffer”, *Philosophical Studies*, 119: 185-97. 2004) diz que ‘não é insensível’ a esta visão.

¹¹ Sugerir que tal exemplo é aplicável a ‘quase qualquer tipo de proposição’, pois existem proposições que não são abarcadas por este exemplo, a saber, proposições com as quais o sujeito se relaciona através de evidências não-probabilísticas, por exemplo ‘eu penso’; contudo, tais proposições não parecem ter sua asserção autorizada em mera base probabilística. Esse fenômeno já foi inicialmente apontado de forma similar por Hawthorne (HAWTHORNE, J. *Knowledge and lotteries*. Oxford: Clarendon, 2004).

Consideremos um caso similar. Imagine duas situações. Hoje, pela manhã, ao acordar, eu leio no jornal que a presidenta Dilma foi assassinada. Em seguida, ao sair de casa, meu vizinho comenta sobre a morte da presidenta. Consideremos que, de fato, a presidenta Dilma foi assassinada. Neste caso, eu pareço estar autorizado a asserir que ‘a presidenta Dilma foi assassinada’. No entanto, embora muitos possam pensar este caso não é menos probabilístico do que o caso da loteria. Ainda que a evidência do jornal e o testemunho do meu vizinho sejam excelentes evidências para minha asserção, tais evidências são apenas indicadoras da verdade da proposição por mim asserida, elas não implicam necessariamente tal proposição. Sendo assim, seria plausível pensarmos que o jornalista pudesse ter cometido um engano – talvez sua fonte não fosse confiável ou, simplesmente, talvez ele tivesse confundido a Presidenta da República Dilma com a ‘Dilma’, Edilmara, presidenta da associação dos moradores – pois jornalistas, assim como pessoas comuns, frequentemente se enganam. Se, portanto, como podemos observar, tais evidências, assim como no caso da loteria, fornecem apenas alta probabilidade para outras proposições, então também essas evidências não podem contar para minha asserção de que ‘a presidenta Dilma foi assassinada’. Dado que assumimos uma tese falibilista sobre o conhecimento segundo a partir da qual podemos ter conhecimento de proposições a partir de razões não implicadoras, então parece que temos que assumir que uma norma constitutiva baseada em evidências não pode ser apropriadamente suficiente para asserção.

Uma questão que pode ser levantada sobre a análise recém-feita é questionar o tipo de probabilidade que está sendo considerada. Duas são as possibilidades: ou estamos falando de probabilidade objetiva ou de probabilidade subjetiva (graus de crença). No entanto, não acredito que uma simples determinação por uma ou por outra noção de probabilidade possa resolver o problema aqui sugerido. Caso optemos pela noção objetiva, desembocaremos numa visão que parecerá extremamente objetiva (rigorosa) para que asserções possam ser autorizadas pela evidência. Por outro lado, caso nossa decisão determine a probabilidade subjetiva (grau de crença), então desembocaremos numa visão demasiadamente subjetiva (relaxada) como norma para asserção.

A solução para este impasse pode ser dada pela aceitação da ideia de que a probabilidade que autoriza asserção – se é verdadeiro que probabilidade autoriza asserção – respeita a seguinte definição de *probabilidade epistêmica*:

PE: X é probabilidade para S asserir A somente se X corresponde apenas à evidência de S para A.

Para isso aceitamos a tese proposta por Williamson,¹² segundo a qual a evidência de um sujeito corresponde àquilo que ele sabe. Este argumento parece estar presente em Unger, que sugere em sua argumentação que a racionalidade (ou justificação) só é possível na medida em que aquilo que eu utilizo como razão (justificação) é um item de conhecimento.¹³ A tese de que o conhecimento é a norma para asserção parece corroborar com esta linha de argumentação. Embora uma completa explicação desta norma ainda precise ser dada é possível que consideremos como base a seguinte premissa, que parece não provocar grandes controversas: a evidência de S consiste somente daquelas proposições cuja norma para asserção permite a S asseri-las.

Acredito que, embora possa ser controverso, até aqui tenha ficado claro, a análise de que a única norma que se apresenta como norma constitutiva para a asserção é NCA. Fato que parece ser corroborado pela ineficácia das normas apresentadas anteriormente em estabelecer um caráter de distinção entre a asserção e os demais atos de fala.

Podemos perceber que o conhecimento realmente parece ser a norma constitutiva da asserção. Quando algum sujeito S assere, afirma, ou declara que algo é o caso, então se segue que ele está se representando como sabedor de que algo é o caso. De forma mais esquemática teríamos a seguinte definição para asserção: Se S assere, declara, ou afirma que p, então, além de representar que p, S também se representa como sabendo que p.¹⁴

Considere o exemplo a seguir.¹⁵ Uma professora diz que a seguintes asserções, de um cético, são consistentes e, por essa razão, elas fornecem possibilidades consistentes para o ceticismo sobre o conhecimento. Primeiramente, ele assere sua visão ('ninguém sabe nada'). Em seguida, ele assere: 'não que eu saiba que está ensolarado lá fora, mas apenas está ensolarado lá fora'. Neste caso, parece que os estudantes, e até mesmo a professora, se sentem desconfortáveis com tais asserções murmurando que há algum problema. Poderia ser dito, por eles, que parece haver uma inconsistência envolvida na asserção de que ninguém sabe nada. Além disso, também parece

¹² WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press. 2000, p.251.

¹³ UNGER, P. *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Oxford University Press. 1975.

¹⁴ Uma defesa de NCA pode ser encontrada em Unger (UNGER, P. *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Oxford University Press. 1975) e Slote (SLOTE, M. A. Assertion and belief. IN: Dancy, J. (ed.), *Papers on Language and Logic*. Keele: Keele University Library. 1979). Ambos os autores oferecem evidências a favor dessa norma, que é, em grande medida, confirmada por padrões exibidos em nossa prática conversacional.

¹⁵ Este exemplo apresenta pequenas modificações do exemplo sugerido por UNGER, P. *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Oxford University Press. 1975.

ser inconsistente com esta proposição asserir que está ensolarado lá fora, ainda que o que é asserido não pareça ser inconsistente.

A intuição presente, neste caso, é de que o cético deveria asserir algo que fosse mais ‘fraco’ do que aquilo que ele assera. Dado o sentimento de que algo está errado na asserção do cético, a professora poderia tentar corrigi-lo. Assim, ela diria que ele crê que ninguém sabe nada, e que ele crê que está ensolarado lá fora. Ou seja, a ideia que a professora pretende esclarecer é o fato de que o cético pensa que somente proposições não possam ser conhecidas, não que proposições não possam ser cridas. Mas ainda que essa ideia pareça ser correta ela parece estar fora de lugar. Pois, uma vez que a visão cética é de que não sabemos nada, então uma coisa que ele não sabe é que ele crê em uma questão particular. Ou seja, respeitando sua própria visão, o cético não sabe que ele crê que ninguém sabe nada e, assim, parece também inapropriado para o cético asserir que está ensolarado, uma vez que ele não sabe que crê que está ensolarado lá fora.

Unger aponta para o fato de que ainda que o cético tivesse a crença de que ‘Ninguém sabe nada’, ele não poderia nem ao menos sugerir tal coisa, o que, segundo ele, indica que o cético, em última instância, é irracional.¹⁶ Segundo Unger, é possível dizer que “a partir de um ceticismo sobre o conhecimento, segue-se que não há nenhuma razão para um cético sobre o conhecimento crer em nada. Desse modo, ele é irracional com relação a qualquer coisa que possa vir a crer”. Mas se asserções e afirmações são proferimentos nos quais o falante se compromete publicamente com aquilo que é asserido (ações pensadas), e o “[...] cético é irracional com relação às suas crenças, [então] ele também é irracional ao asserir ou afirmar qualquer coisa”.

Peter Unger está interessado em mostrar que se aceitamos o ceticismo sobre o conhecimento, então somos obrigados a aceitar um ceticismo sobre a racionalidade. Suas intuições são suportadas em decorrência da análise do fenômeno da asserção que segundo ele, nos revelam aspectos interessantes sobre o conhecimento e racionalidade.

Portanto, segundo Unger, o cético não pode asserir que ‘ninguém sabe nada’, pois ele não está em posição de asserir, visto que asserção requer conhecimento e o cético não pode saber que ‘ninguém sabe nada’. O que o cético deveria ter feito é suspeitado que ‘ninguém sabe nada’, ou ainda

¹⁶ “Algumas vezes, embora menos freqüentemente, o sentimento é esse: ele pensa que não há conhecimento, este cético não deveria nem mesmo sugerir que algo é o caso. Dada a verdade da sua visão, é sentido que, na medida em que sua fala ou sua escrita envolve apresentar algo mesmo como ainda possivelmente verdadeiro ou correto, seria melhor que ele permanecesse em silêncio.” Unger (UNGER, P. *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Oxford University Press. 1975, p.250)

conjeturado que ‘ninguém sabe nada’, mas nunca poderia, ou melhor, *deveria* ter asserido tal proposição.

O que se aplica ao cético se aplica, na verdade a qualquer agente epistêmico. Quando nossas crenças não satisfazem a norma do conhecimento para asserção nós não deveríamos asserir, embora ainda pudéssemos conjeturar, imaginar, suspeitar, etc. da mesma maneira que ‘jurar’ e ‘prometer’ parecem ser atos de fala que exigem mais do que conhecimento, ou seja, requerem um grau incomum de ‘certeza’. Se assiro para minha esposa que chegarei na hora marcada, então isso é suficiente para que ela utilize ou defira à proposição asserida. Caso ela seja muito ciumenta talvez me fosse exigido mais do que conhecimento, mas, neste caso, meu ato de fala não seria mais uma asserção e sim outro ato de fala como ‘jurar’ (‘juro que chegarei a casa na hora marcada’).

Outro argumento que poderia ser utilizado como suporte para NCA é de que caso NCA fosse falsa, então não haveria nenhuma paradoxalidade nas sentenças mooreanas do tipo ‘p, mas eu não creio que p’.¹⁷ Consideremos primeiro uma versão do paradoxo de Moore com ‘saber’ no lugar de ‘crer’. Similarmente às sentenças mooreanas originais, parece haver algo de errado com a asserção de sentenças como ‘p, mas eu não sei que p’, ainda que asserções desse tipo possam ser verdadeiras. Uma maneira de entendermos o que há de errado com essas sentenças é analisá-las a partir de NCA. Para que asserção de S ‘p, mas eu não sei que p’ seja asserida adequadamente é necessário que S saiba que p e que S não saiba que p. Mas, claramente, S não pode saber que p e não saber que p, pois só é possível saber uma conjunção quando se sabe cada conjunto e, portanto, a conjunção deve ser verdadeira. Se a conjunção é verdadeira então S sabe que p (o primeiro conjunto) e sabe o segundo conjunto (não sei que p). Assim, se supusermos que S sabe a conjunção ‘p, mas não sei que p’, então assumiremos que é possível saber uma contradição. Dessa forma, dado que apenas o conhecimento autoriza asserção S não está autorizado em asserir ‘p, mas não sei que p’. Uma vez que saber implica crer, uma explicação similar poderia ser oferecida para sentenças mooreanas originais do tipo ‘p, mas eu não creio que p’, pois só seria possível saber o primeiro conjunto se o segundo fosse falso.

¹⁷ Argumentos desse tipo podem ser encontrados em More (MOORE, G. E. *Commonplace Book: 1919–1953*. London: Allen & Unwin, 1962), Unger (UNGER, P. *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1975), Jones (JONES, O. R.. Moore’s Paradox, assertion and knowledge. *Analysis*, 51: 183–6, 1991), Williamson (WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.) e De Almeida (DE ALMEIDA, C. Moorean absurdity: an epistemological analysis. IN: GREEN, Mitchell; WILLIAMS, John. (Org.). *Moore’s Paradox: new essays on belief, rationality and the first person*. Oxford: Oxford University Press. p. 53-75. 2007).

Mediante aquilo que já fora argumentado nossas práticas linguísticas ordinárias fortemente sugerem que o conhecimento é a norma constitutiva da asserção e que a diferencia dos demais atos de fala. Se não sei que chegarei a casa na hora marcada, pois apenas acredito ou conjecturo, então não deveria asserir tal coisa, mas, sim, apenas conjecturar ou crer. Evidentemente, não é a mesma coisa dizer que ‘chegarei na hora marcada’ e dizer que ‘é provável que eu chegue na hora marcada, ou ainda que ‘creio que chegarei na hora marcada’. A única razão que poderia ser dada para o fato de que eu escolheria qualquer outro ato de fala ao invés da asserção seria justamente no caso de eu não saber ou no caso de me ser exigido mais do que conhecimento, o que parece também não ser muito relevante, pois pressuporia padrões ou questões que não são propriamente relacionadas ao conhecimento.

6. Asserção, Testemunho e Dimensão Social

A epistemologia social contemporânea se apresenta como um ramo da epistemologia social que está interessada em discutir as relações e propriedades epistêmicas que se originam a partir da relação que mantemos com outros indivíduos.¹⁸ Um dos principais tópicos discutidos em epistemologia social é a questão sobre o testemunho, pois além da sua natureza social se acredita que o testemunho possa servir, ou não, como transmissor (ou gerador) de justificação e/ou conhecimento. Visto que boa parte das nossas evidências e daquilo que sabemos possuem base testemunhal, podemos imaginar a relevância dessa questão em nossas práticas epistêmicas e, de modo geral, para a análise epistemológica.¹⁹ Entendo que o fenômeno da asserção apresenta algumas características que revelam importantes propriedades ou relações (sociais) sobre o conhecimento e, em especial, sobre a questão do testemunho.

É e aceito pela comunidade epistêmica que o testemunho é a asserção de uma sentença declarativa realizada por um falante destinada a um ouvinte ou ouvintes.²⁰ Ainda mais aceita pela comunidade epistêmica é a ideia de

¹⁸ Cf. Goldman (GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press. 1999. & GOLDMAN, A. Why Social epistemology is Real Epistemology. IN: HADDOCK, Adrian; MILLAR Alan and PRITCHARD, Duncan (eds). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press. 2010).

¹⁹ Pois corroboramos com a tese de Williamson de que a evidência de S é igual aquilo que ele sabe (E=K)

²⁰ Qualificações mais detalhadas podem ser encontradas em Coady (COADY, C.A. J. *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Oxford University Press. 1992), Fricker (FRICKER, E. Critical Notice: Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony. *Mind*, n.104. 1995. & FRICKER, E. Testimony: Knowing through Being Told. IN: I. Niiniluoto, M. Sintonen, and J. Wolenski, (eds). *Handbook of Epistemology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers: 109–130. 2004.),

que nossas crenças e nosso conhecimento são vastamente dependentes do testemunho.²¹ Mas a importância do testemunho para análise epistêmica não é novidade, como podemos perceber na seguinte passagem de Hume:²² “Não há espécie de raciocínio mais comum, útil e, até mesmo, necessária para a vida humana do que aquela derivada a partir do testemunho do homem, e das reportagens de testemunhas e espectadores.” Podemos ainda perceber a vasta dependência que nosso conhecimento parece ter sobre o testemunho quando considerarmos simples coisas, mas que normalmente não nos damos conta: “muitos de nós nunca viu um bebê nascer, a maioria de nós nunca examinou a circulação do sangue, nem a geografia real do mundo, [...] nem fizemos as observações que estão por trás do nosso conhecimento de que as luzes no céu são corpos celestes infinitamente distantes [...]”²³

Os problemas relacionados ao testemunho aparecem quando pensamos que aquelas crenças formadas com base testemunhal são muito fracas, pois não parecemos possuir nenhuma razão ou base para crer na testemunha além da palavra da própria testemunha. Imagine que você está caminhando pela rua quando é perguntado, por S, sobre as horas. Você prontamente olha para seu relógio e responde as horas, conforme a marcação do relógio, digamos 18h. Imaginemos que são, de fato, 18 horas. Sua asserção corresponde a uma proposição conhecida por você. O sujeito receptor do testemunho passa, então, a crer na mesma proposição com base no seu testemunho. Imagine agora que, alguns segundos, depois um amigo de S, Z, que o acompanhava com passos mais lentos o questiona sobre as horas. S então responde: ‘são 18 horas’. Intrigado pelo fato de S não ter olhado no relógio ou celular antes de responder Z o questiona: ‘como você sabe?’ S responde: ‘acabo de perguntar as horas para aquele sujeito que passou.’ Numa situação normal, S aceita a asserção que você testemunha sobre serem 18h. O mesmo acontece com Z quando S asseire que são 18h.

O que este caso pretende sugerir é que não parece haver nenhum problema real em considerarmos que os três personagens no exemplo

Graham (GRAHAM, P. J. What is testimony?. *Philosophical Quarterly*. N.47: 227–232. 1997), Goldberg (GRAHAM, P. J. What is testimony?. *Philosophical Quarterly*. N.47: 227–232. 1997).

²¹ Veja Price (PRICE, H.H. *Belief*, New York: Humanities Press. 1969), Sosa (SOSA, E. Testimony and Coherence. IN: Matilal and Chakrabarti. 59–67. 1994), Schmitt (SCHIMMITT, F. Introduction. IN: SCHIMMITT, F. *Socializing Epistemology*. Rowman and Littlefield, Inc. 1994), Insole (INSOLE, C.J. Seeing off the local threat to irreducible knowledge by testimony, *The Philosophical Quarterly*, 50: 44–56. 2000), Shapin (SHAPIN, S. *A Social History of Truth*. Chicago: University of Chicago Press. 1994).

²² HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Eric Steinberg, ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company. 1977, p. 74.

²³ COADY, C.A. J. *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Oxford University Press. 1992, p.82.

(você, S e Z) sabem que são 18h. A prática epistêmica que este caso parece ilustrar é uma prática comum a qual somos submetidos a todo instante e nas mais variadas situações ordinárias – e talvez até nem tão ordinárias assim. Questionar que o testemunho não seja transmissor de conhecimento ou que possa gerar justificação é simplesmente contra intuitivo.²⁴

Uma forma de diminuir o valor do testemunho seria considerar que você poderia ter mentido ou ter sido insincero quando asseriu que eram 18h, pois na verdade eram 17h e 56min e você apenas arredondou para 18h. Mas, neste caso, concordaríamos que nunca houve conhecimento que pudesse ter sido transmitido. Você poderia ser repreendido ou criticado por tal testemunho. Imagine que após receber o testemunho S lembre que está com seu celular e confira a hora. Caso o seu testemunho não seja confirmado pelo celular, S poderia repreendê-lo ou criticá-lo pelo seu testemunho insincero, falso, etc. Como podemos notar a crítica ou repreensão não incide sobre o sujeito que testemunha, mas, sim, sobre o conteúdo daquilo que é testemunhado pela asserção. Obviamente é possível que venhamos a chamá-lo de insincero mentiroso, etc., mas isso não pode ser feito apenas com base na sua asserção, precisaríamos de evidências específicas sobre o comportamento do sujeito.

Como é possível notar, a forma pela qual se costuma repreender ou criticar um testemunho é criticar ou repreender aquilo que é por ele testemunhado, ou seja, a proposição por ele asserida. Não parece apropriado, no caso anterior, que a repreensão ou crítica se dê através de um julgamento comportamental de sua pessoa, pois tanto S quanto Z não estão em posição de fazê-lo. A partir dessa constatação parece ser possível concluirmos que a repreensão ou crítica ao seu testemunho corresponde à mesma crítica e repreensão feita às asserções, ou seja, o testemunho parece ser regido pela norma da asserção.

Os casos em que não consideramos o testemunho de alguém não implicam que aquilo que está sendo testemunhado não seja um caso de conhecimento. Aquilo que nos leva a desconsiderar um testemunho está relacionado com as razões que nós possamos ter para crer que aquilo que é testemunhado é falso ou se temos alguma razão para desconsiderar a qualidade da testemunha. Neste caso, questões sociais e práticas parecem estar diretamente envolvidas, pois apenas iremos indeferir o testemunho de alguém na medida em que os riscos práticos por desconsiderar o seu testemunho sejam menores do que os riscos práticos de aceitá-lo.

²⁴ Claramente, para que está intuição esteja correta é necessário que concedamos que o conhecimento seja a norma para asserção.

Com base no que foi argumentado podemos afirmar que o testemunho está diretamente ligado com o fenômeno da asserção, mais precisamente a asserção parece ser a norma constitutiva para o testemunho e poderia ser descrita da seguinte maneira (*Norma da Asserção para Testemunho, NAT*):

NAT: Um testemunho T deve ser realizado ou aceito somente se é proveniente de uma asserção.

Agora, embora esta norma seja constitutiva do testemunho não significa que ela não possa ser violada. Uma das formas mais frequentes utilizada para indeferir um testemunho se dá quando um ouvinte(s) (o receptor do testemunho) possui razões qualitativas sobre a testemunha. Por exemplo, se tenho evidência de que a testemunha é insincera tenho uma condição que me permitiria violar a regra sem que eu pudesse ser responsabilizado por não aceitar o testemunho – cabe sublinhar que isso pode acontecer mesmo quando o testemunho oferecido é conhecimento. Mas isso não invalida ou sugere que NAT não seja a norma para o testemunho.

7. Considerações Finais

Parece haver fortes indícios, conforme apresentado – a partir das nossas práticas sociais, linguísticas e epistêmicas – para cremos que o conhecimento é a norma constitutiva da asserção. Uma tese importante que devemos ter em mente e com a qual corroboramos é a tese de que a evidência do sujeito é igual àquilo que ele sabe ($E=K$). Se aquilo que deve ser asserido por um sujeito é o que ele sabe, então a conexão entre a asserção e o testemunho parece ser direta. Assim, parece correto dizermos que se deve testemunhar somente aquilo que estamos em posição de asserir. Além disso, podemos perceber que qualquer repreensão ou crítica que possa vir a ser dirigida a um determinado testemunho se apresenta como uma crítica ao que é asserido e não propriamente à testemunha. Quando, por alguma razão (e.g, uma razão qualitativa sobre a testemunha), um determinado ouvinte indefere um testemunho isso não significa necessariamente que o testemunho não seja um caso de conhecimento ou que a testemunha falhe em testemunhar, apenas indica que o ouvinte não está em posição de deferir ao testemunho. Essa evidência ou razão qualitativa que pode levar um ouvinte a indeferir um testemunho é, também, por sua vez, social.



CRENÇAS COLETIVAS: UMA PERSPECTIVA NÃO-SOMATIVA

Diego Menna Ferreira

1. Introdução

A Epistemologia Social é uma ramificação da Epistemologia tradicional cujos pressupostos incluem uma distinção sobre seu objeto de estudo. De acordo com Alvin Goldman,¹ a Epistemologia Social estuda as propriedades epistêmicas resultantes das relações entre indivíduos, bem como as propriedades epistêmicas de grupos ou de sistemas sociais.

Neste sentido, sua análise está direcionada às propriedades epistêmicas existentes nas *relações* do indivíduo cognoscente em um *meio social*. Em outras palavras, podemos dizer que a Epistemologia Social estuda a maneira como transmitimos e/ou adquirimos conhecimento em um meio social, mas também as condições e as possibilidades de efetuarmos este tipo de empreendimento.

Dentro da Epistemologia Social, encontramos diversas abordagens e interpretações sobre esta dimensão do conhecimento. O intuito deste estudo será direcionado sobre a questão de como podemos compreender as crenças de grupos. Ao que nossa intuição se refere ao afirmarmos que determinado grupo de pessoas possui uma crença *p*?

Neste sentido, abordaremos uma perspectiva desenvolvida muito recentemente sobre as crenças de grupos, bem como suas implicações epistemológicas e condições de justificação. Para isto, em um primeiro momento parece interessante que façamos uma breve explanação sobre as perspectivas anteriores de abordagens sobre o tema, a saber, os acordos *somativos* de justificação de grupos, bem como suas problemáticas e suas virtudes. Logo após, entraremos na apresentação do paradigma que será utilizado como referência neste estudo, a saber, o acordo *não-somativo* de justificação de grupos, desenvolvendo seus conceitos fundamentais.

Em um segundo momento, abordaremos as condições para a obtenção de justificação epistêmica da visão utilizada. Serão também estabelecidos

¹ GOLDMAN, Alvin I. **Why social epistemology is real epistemology**, Rutgers University, 2009.

quais os tipos de grupos que devem ser compreendidos como sujeitos a este tipo de justificação, bem como algumas de suas problemáticas e avanços.

2. Crenças Coletivas: a abordagem somativa e o modelo de somativa complexa

A abordagem somativa tem como principal característica o pressuposto de que seja necessário para que possamos estabelecer se um grupo G acredita ou não em p , que todos (ou a maioria) dos membros deste grupo acreditem que p . “Por *teoria somativa* de crenças coletivas eu quero dizer que um grupo G , para que creia que p , seja logicamente necessário que todos ou a maioria dos membros de G creiam que p .”²

Neste sentido, podemos dizer que esta perspectiva está comprometida fundamentalmente com as crenças privadas de cada membro do grupo, sendo a crença deste mesmo grupo um produto que resulta da *quantidade* dos seus membros que possuem como crença particular a proposição p .

De acordo com esta perspectiva, um grupo G acredita que p se e somente se a maioria (ou todos) dos seus membros acredita que p . Neste caso, a determinação sobre a crença de um grupo está diretamente relacionada com a *quantidade* de membros de um grupo G que possui como crença particular uma proposição p .

O problema com este tipo de abordagem se origina especificamente no fato de que as crenças particulares são privadas e, portanto, inacessíveis do ponto de vista externo. Por exemplo:

Suponhamos que um antropólogo [ao visitar uma determinada tribo] venha a escrever ‘A tribo Zuni acredita que a região do norte é a região da força e da destruição’. Agora suponha que o escritor passou a fornecer as suas razões para esta afirmação da seguinte forma: Cada membro da tribo Zuni acredita que a região do norte é a região da força e da destruição, porém cada um tem medo de dizer a qualquer outro que ele acredita nisto; ele tem medo que os outros possam caçar dele, acreditando que *eles* certamente não acreditariam nisto.³

² “By a summative account of collective beliefs I shall mean one according to which for a group G to believe that p it is logically necessary that all or most members of G believe that p ” (GILBERT, Margaret. Modeling collective belief. *Synthese* 73, 1987, p. 186).

³ “Suppose an anthropologist were to write “‘The Zuni tribe believes that the north is the region of force and destruction’”. Now suppose that the writer went on to give his grounds for this statement as follows: Each member of the Zuni tribe believes that the north is a region of force and destruction, but each one is afraid to tell anyone else that he believes this; he is afraid that the others will mock him, believing that *they* certainly will not believe it” (GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. *Synthese* 73, 1987, p. 187).

Fica evidente aqui que não se constituiu um grupo G , que assume como verdade p . Temos apenas indivíduos isolados com crenças privadas e não públicas. Dito de outra maneira, a fraqueza desta formulação está diagnosticada no fato de (no exemplo acima) termos dentro de um grupo G uma *maioria ou totalidade* de membros que creem em uma proposição p , porém não podemos (sob uma perspectiva somativa) afirmar que esta seja a crença do grupo, pois o grupo *enquanto grupo* não assumiu como sendo sua crença a proposição p .

Em última instância, isso significa que não é logicamente suficiente dizer que para que um grupo tenha uma crença p , apenas necessitemos que a maioria dos membros deste grupo acredite que seja o caso que p .

Visando superar essa problemática, encontramos uma tentativa de explicar a crença de um grupo pela soma das crenças privadas dos membros do grupo, acrescentando-lhes uma cláusula que condiciona a validade desta crença particular à sua publicação em meio ao grupo.

Segundo Gilbert,⁴ nos termos de uma pré-compreensão deste modelo, nós poderíamos dizer que é conhecimento comum em G que p se e somente se (a) p ; (b) todos em G sabem que p ; (c) todos em G sabem que (b), continuamente, *ad infinitum*.⁵ A forma esquemática desta abordagem fica expressa da seguinte forma: “Um grupo G acredita que p , se e somente se (i) a maioria dos membros de G acredita que p , e (ii) é *conhecimento comum* em G que (i).”⁶

Uma crença de grupo, de acordo com esta definição, seria um ‘conhecimento comunitário da crença geral’ deste grupo, já que sua justificação está fundamentada no que exatamente o grupo sabe sobre as proposições que a maioria dos seus integrantes está assumindo como verdade.

Nesta abordagem, consegue-se estabelecer o que um determinado grupo assume como verdadeiro ou falso, consegue-se identificar um grupo G , que afirma acreditar ou não em uma proposição p .

Porém, nossas aptidões intuitivas ao dizer que este grupo acredita que p começam a ficar duvidosas quando, por exemplo, alguém considera o que exatamente é conhecido sobre p por cada um dos membros deste grupo, e ainda, o que a *maioria dos indivíduos* que são membros deste grupo *pessoalmente* acredita.⁷

⁴ GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 185-204.

⁵ É questionável a necessidade de avançarmos *ad infinitum* sobre as crenças do grupo para que possamos estabelecê-las, porém foi mantida a estrutura apenas por uma questão de fidelidade ao raciocínio original da autora.

⁶ “A group G believes that p if and only if (1) most of the members of G believes that p , and (2) it is common knowledge in G that (1)” (GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 188).

⁷ GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 189.

Por outro lado, podemos verificar a insuficiência lógica desta abordagem pelo exemplo a seguir:

Suponhamos que há dois comitês em um colégio residencial – a saber, o Comitê dos Alimentos e o Comitê da Biblioteca – cujos membros integrantes são os *mesmos*. Poderíamos perfeitamente dizer, sem contradição que (a) a maioria dos membros do Comitê da Biblioteca pessoalmente acredita que os membros do colégio têm que consumir muito amido, e isto é *conhecimento comum* entre os membros deste comitê; (b) exatamente o mesmo acontece, *mutatis mutandis*, com os membros do Comitê dos Alimentos; (c) o Comitê dos Alimentos acredita que os membros do colégio têm que consumir muito amido, ao passo que o Comitê da Biblioteca *não tem* opinião [proferida *pelo grupo enquanto grupo*] sobre o assunto.⁸

Como podemos ver no exemplo acima, uma das fraquezas deste modelo está na impossibilidade de especificar o momento no qual determinada proposição deve ser atribuída a determinado grupo. Para ser mais claro, seguindo esta visão, não temos nenhuma garantia de que uma crença seja assumida por um grupo como sendo a crença deste mesmo grupo, mesmo que os membros do grupo conheçam o que a maioria compreende como verdadeiro:

Aqui parece que podemos inferir que, de acordo com nossas concepções intuitivas, *não é logicamente suficiente para que um grupo tenha uma crença p que a maioria dos seus membros acredite que p, ainda que seja conhecimento comum neste grupo que a maioria dos membros deste grupo creia que p.*⁹

A dificuldade aqui é justamente estabelecer o que exatamente este grupo acredita. De acordo com Schmitt (1994), uma proposição pode ser reconhecida pelos membros de um grupo e ainda assim continuarmos com dificuldade em estabelecer se o grupo assume estas proposições como a visão do grupo.

Obviamente todos os membros da Sociedade Audubon acreditam que o céu é azul, porém isto não significa que a *sociedade* acredita nisto. Tão pouco irá ajudar se adicionarmos

⁸ “Assume that there are two committees – say, the Library Committee and the Food Committee of a residential college – with the same members. It seems quite possible to say, without contradiction. That (a) most members of the Library Committee personally believe that college members have to consume too much starch, and this is common knowledge within the Library Committee; (b) the same goes, *mutatis mutandis*, for the members of the food Committee; (c) the food committee believes that college members have to consume too much starch, whereas the Library Committee has no opinion on the matter” (GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 189).

⁹ “It seems that one can infer that according to our intuitive conceptions *it is not logically sufficient for a group belief that p either that most group members believe that p, or that there be common knowledge within the group that most members believe that p*” (GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 189).

o requerimento de que os membros reconheçam que os outros membros possuem esta crença. Um exemplo com este requerimento satisfeito: cada membro da sociedade reconhece que todos os outros membros acreditam que o céu é azul. Ainda não temos um grupo que acredite nesta proposição.¹⁰

3. Para um acordo não-somativo de crença coletiva: o caso da discussão do grupo de poesia

Para que possamos compreender de maneira correta o que se segue, é necessário que tenhamos como pressuposto o fato de que *não* é logicamente necessário que a maioria dos membros de um grupo acredite (particularmente) que *p* para que possamos dizer que este mesmo grupo *creia que p*. Para ilustrar isto, consideremos a seguinte situação:

Um grupo de pessoas se reúne regularmente na casa de algum dos membros para discutir poesia. O formato seguido quando [o grupo] se encontra, e que é bastante informal, é o seguinte. Um poema de um poeta contemporâneo é lido. Cada participante sente-se livre para fazer sugestões sobre como interpretar e avaliá-lo. Outros respondem da maneira como entenderam, para as sugestões que são feitas. Um ponto de vista oposto pode ser expresso antes, ou dados são adicionados para afirmar ou refutar uma sugestão que possa ser feita. Quando a discussão nesta etapa é terminada por enquanto, um ponto é comumente alcançado onde uma interpretação preferida parece estar emergindo. Ninguém está fazendo nenhuma objeção com relação às ideias sobre como ler o poema. Alguém pergunta se algum outro quer dizer algo mais. Ninguém se pronuncia. O poema é lido novamente, redigido e pronunciado de acordo com a interpretação preferida. Suponhamos que o poema desta vez seja “Church Going”, de Philip Larkin, e então, de acordo com a interpretação escolhida, a última linha foi considerada muito comovente em seu contexto. Depois que o poema foi lido pela segunda vez, o grupo passa a discutir outro poema de Larkin. Ocorre então o seguinte diálogo. Primeira Pessoa: “O final aqui é bem mais persuasivo do que aquela patética última linha de ““ Church Going “”!” Segunda Pessoa: “Mas nós havíamos compreendido aquela linha como muito comovente!”¹¹

¹⁰ “Surely all members of the Audubon Society believe that the sky is blue, but that does not mean that the *society* believes this. Nor will it help to add the requirement that members recognize that other members hold this belief. For this requirement is satisfied in the present example: each member of the society recognizes that every other members believes that the sky is blue. Yet the group does not believe this proposition” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994. p. 261).

¹¹ “Consider the following fairly humdrum, commonplace kind of situation: a group of people meet regularly at one member’s house to discuss poetry. The format followed when they meet, which evolved informally over time, is as follows. A poem by a contemporary poet is read out. Each participant feels free to make suggestions about how to interpret and evaluate the poem. Others respond, as they see fit, to the suggestions that are made.

Aqui, pareceria muito natural que pudéssemos inferir sobre qualquer membro do grupo, que este mesmo se compreenda em uma das seguintes situações:

“Nós concordamos que a última linha é muito comovente”

“Nós aceitamos que...”

“Nós acreditamos que...”

“Em nossa opinião...”

“Nós decidimos que...”

“Nossa visão sobre este ponto é que...”

“Na opinião do nosso grupo de discussão...”

“O grupo entende que...”¹²

Não há uma relação de necessidade entre o que o grupo conjuntamente afirma como sua crença e as crenças particulares de cada membro do grupo. Talvez os membros do grupo possam se sentir constrangidos em contrariar o dono da casa (ainda que este não os esteja coagindo de nenhuma maneira). Ou talvez estejam realmente sendo coagidos. Talvez estejam cansados demais para discutir. Isto significa dizer que, se este exemplo estiver correto, *pouco ou nada importa o que cada membro do grupo acredita particularmente para determinar qual será a crença do grupo*.

O caso é que a maioria dos membros do grupo pode perfeitamente ter como sua crença privada que *a última linha do poema é patética*. O motivo último de uma crença de grupo *não* é um resultado da soma das crenças proferidas pela maioria dos membros deste grupo, mas sim, o que o *grupo enquanto grupo* afirma ter estabelecido como crença geral dentro do mesmo

An opposing view might be put forward, or data adduced to support or refute a suggestion which has been made. When discussion in this vein has gone on for a while a point is usually reached where one preferred interpretation seems to be emerging. No one is voicing any objections to certain ideas about how to read the poem. Someone asks if anyone wants to say any more. No one speaks up. The poem is then read out once more, stressed and phrased according to the preferred interpretation. Now suppose that the poem this time is “Church Going” by Philip Larkin, and that, according to the preferred interpretation, the last line of that poem is quite moving in its context. After the poem has been read for the second time, the group moves on to discuss another Larkin poem. The following dialogue then takes place. First Person: “The ending here is far more persuasive than that bathetic last line in “Church Going”! Second Person: “But we thought that that line was quite moving!” (GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 190).

¹² GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 190.

grupo. De fato, neste sentido, não é necessário que *nenhum* dos membros deste grupo tenha realmente a proposição, defendida dentro do grupo, como sua crença particular.

Para uma compreensão mais exata sobre o que vamos tratar aqui, temos que entender o caso da poesia de grupos como um paradigma. Sua forma esquemática fica da seguinte maneira:

[Primeira Explicação]

Um grupo G acredita que p se e somente se é conhecimento comum em G que os membros individuais de G tenham abertamente expressado seu desejo em deixar p permanecer como a perspectiva de G .¹³

Isto significa que, quando *conjuntamente aceitaram* que aquele determinado grupo passaria a compreender p como verdade, os membros deste mesmo grupo terão que comportar-se de acordo com esta condição. Isto implica que não poderão agir ou falar, ou dar qualquer motivo que implique na negação de p , caso queiram manter a unidade deste grupo.

Podemos agora passar a uma formulação alternativa para o acordo não-somativo de crença coletiva como descrito a seguir:

[Segunda Explicação]

(I) Um grupo G crê que p se e somente se os membros de G conjuntamente aceitam que p .

(II) Membros de um grupo G *conjuntamente aceitam* que p se e somente se é conhecimento comum em G que os membros individuais em G tenham abertamente expressado um compromisso condicional em conjunto para aceitar que p juntamente com outros membros de G .¹⁴

Neste sentido, uma crença de grupo envolve muito mais do que questões acidentais - os membros do grupo devem agir como um corpo. Este tipo de compreensão tem como consequência o fato de que os diversos tipos de pessoas que conjuntamente aceitam alguma proposição, imediatamente

¹³ "A group G believes that p if and only if it is common knowledge in G that the individual members of G have openly expressed their willingness to let p stand as the view of G ." (GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 195).

¹⁴ "(i) A group G believes that p if and only if the members of G jointly accept that p . (ii) Members of a group G *jointly accept* that p if and only if it is common knowledge in G that the individual members of G have openly expressed a conditional commitment jointly to accept p together with the other members of G " (GILBERT, Margaret. **Modeling collective belief**. Synthese 73, 1987, p. 195).

tornam-se um grupo, se já não o eram antes, o que dá origem ao que chamamos de *Sujeitos Plurais*.

Os *Sujeitos Plurais* são especificamente o conjunto dos membros que estabeleceram entre si um *acordo de aceitação conjunta* (AAC). Dito de outra maneira, um Sujeito Plural é o produto resultante do estabelecimento de um grupo *enquanto grupo*. Pode-se defini-lo do seguinte modo:

Para pessoas *A* e *B* e o atributo psicológico *X*, *A* e *B* formam um sujeito plural de *X* se, e somente se, *A* e *B* estão conjuntamente comprometidos a agir de acordo com *X* como um corpo, ou, simplesmente, como uma só pessoa (GILBERT, 1994).

Neste sentido, os *Sujeitos Plurais* são aquelas entidades resultantes dos diversos AACs estabelecidos entre os membros de diversos grupos. Porém, este tipo de compreensão também gera uma série de implicações.

Uma delas é, especificamente, o fato de que os membros de um grupo ficam instantaneamente interdependentes para a manutenção deste mesmo grupo. Isto significa que assim que um membro de um grupo *G* agir publicamente em desacordo com a crença (estabelecida pelo grupo no AAC) *p*, ele causará um constrangimento no grupo, um *choque*.¹⁵ Caso o dano causado por esta ação seja irreversível, radical e não tenha justificação, parece plausível afirmar que o autor *automaticamente não fará mais parte do grupo*, já que não partilha dos pressupostos fundamentais que estabelecem o grupo enquanto grupo.

Outra possível implicação surge justamente quando executamos a aplicação da matriz lógica do raciocínio exposto acima em um contexto de fundamentação sobre as crenças coletivas. Neste sentido, obtemos a seguinte forma esquemática: “*A* e *B* formam um *sujeito plural que crê* que *p*, se e somente se, *A* e *B* estão *conjuntamente comprometidos* em crer que *p* como um corpo.”¹⁶

¹⁵ Aqui cabe uma breve explicação: esta situação está relacionada com o conceito de *Resposta de Surpresa Chocada* (*Shocked Surprise Response*), onde Gilbert (1994) afirma que uma atitude que refute (sem justificação) o que está já acordado pelo grupo comumente causa reações de repreensão como “O quê?”, “Como assim?” ou “Como você pode dizer algo como isto?”. Por exemplo, supondo que um grupo de físicos está estudando a *Teoria das Cordas*. Então, em um dia comum, aleatoriamente (sem justificação) algum dos estudiosos profere a seguinte proposição: “- A Teoria das Cordas não vai a lugar algum.” Parece plausível que o grupo fique chocado com uma reação dessas, justamente por *partir de um membro do grupo*.

¹⁶ “Estabelecendo este acordo, se Anne e Betty constituem um sujeito plural que crê que *p*, *ambas estão obrigadas entre si* a fazer sua parte em crer que *p* como um corpo. Caso Anne ou Betty não agir desta maneira, esta estará em falta com sua obrigação no acordo, e o direito correspondente à outra será violado. [...] Vemos então que, se elas formaram um sujeito plural que crê que *p*, Anne e Betty irão entender que *elas têm uma base para repreender uma à outra caso o comportamento apropriado não aconteça*” (GILBERT, Margaret. **Remarks on collective belief**. In. *Socializing epistemology: The social dimension of knowledge*. Frederick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994, p. 249).

Aqui fica bastante explícita a condição na qual estão inseridos os membros de um sujeito plural. Fica também a evidência de sua *obrigação* diante do AAC. Porém, de que natureza é esta obrigação? Há alguma *moralidade* inserida na estrutura de formação de um sujeito plural? A resposta é não.

A obrigação de um membro que estabeleceu um AAC é única e exclusivamente formal devida à amplitude de um conceito de grupo ao qual queremos atingir.

Em outras palavras, parece que é possível entrar em um compromisso conjunto em situações de coerção. “Então nós estamos viajando juntos?” Diz Doris, ameaçando Al com uma arma. Al muito provavelmente diria “Claro” neste tipo de circunstância, e seria sincero. Ele pode não ter vontade de viajar com Doris, mas ele não poderia dizer isto por estar sendo ameaçado por Doris. Ele foi coagido a viajar com Doris.¹⁷

Desta maneira Doris e Al formaram um sujeito plural, ainda que por coerção. Nesta situação obviamente não esperaríamos que Al cumprisse com suas obrigações para a manutenção do grupo – em verdade, assim que Al tiver chance irá romper com sua parte no acordo. A questão é que esta situação não impede, de uma perspectiva lógica, a formação de um AAC, nem tampouco a de um sujeito plural.

4. Justificação de Crenças Coletivas

No tópico anterior, vimos que uma condição necessária para que tenhamos um grupo G que crê que p , é que tenhamos um *sujeito plural* que crê que p . Tem-se um *sujeito plural* que crê que p , quando identificamos um conjunto específico de indivíduos que expressam publicamente uma intenção de estabelecer um compromisso de agir conjuntamente, como um corpo, de acordo com uma proposição p (*Acordo de Aceitação Conjunta*). Este acordo *não precisa ter qualquer relação com as crenças de qualquer dos membros do grupo*, sendo estabelecido apenas pela ação pública de cada um dos membros do grupo.

As crenças coletivas, da maneira como vimos anteriormente, geram uma série de implicações na forma como podemos interpretar as crenças sociais, influenciando, inclusive, na perspectiva de abordagem sobre as crenças

¹⁷ “In other words, it looks as if it is possible to enter a joint commitment in coercive conditions. ““So we’re travelling together?”” Doris says, menacing Al with a gun. Al might well say ““Sure”” in such circumstances, and do so sincerely. He may not mind travelling with Doris, but he would not have said he would do so unless Doris had threatened him. He has been coerced into travelling with Doris” (GILBERT, Margaret. *Modeling collective belief*. Synthese 73, 1987, p. 247).

individuais. Entraremos agora em algumas questões fundamentais sobre as consequências do estabelecimento de um acordo não-somativo de crenças.

Serão demonstradas também algumas das implicações decorridas de uma formulação de crenças coletivas na visão do *Acordo de Aceitação Conjunta*. Se existe um grupo G que crê que p então quais são as condições de justificação desta crença? Podemos inferir justificação em uma crença de grupo?

Nós dizemos coisas como, “A Divisão dos Engenheiros da Ford Motor Corporation sabia que o Pinto era explosivo”. [...] Por enquanto, podemos obter outro ponto intuitivo em favor da afirmação de que grupos estão ocasionalmente justificados em suas crenças. Nós dizemos que pessoas *justificam* proposições aos grupos. Um engenheiro pode justificar a uma corte ou em uma palestra que o Pinto é explosivo. E dizendo isto, nós não entendemos simplesmente que a proposição está justificada para cada membro da audiência, desde que nós aceitemos que possa haver membros para os quais a proposição não está justificada. A proposição foi justificada para a *audiência*. No entanto, se alguém justifica uma proposição para um sujeito, segue-se que este sujeito está justificado em crer nesta proposição. Assim, se alguém justifica uma proposição a um grupo, segue-se que este grupo está justificado em crer nesta proposição.¹⁸

Parece plausível afirmar que nossas concepções intuitivas se referem às crenças de grupos como entidades que não estão diretamente relacionadas com as crenças individuais dos membros do grupo.

Para uma melhor compreensão, parece interessante que façamos uma investigação sobre os modos de como podemos justificar as crenças de grupos, bem como as fraquezas e as virtudes das visões oferecidas até o momento. A seguinte sentença parece estabelecer uma analogia entre o acordo de somativa simples e o acordo de justificação de grupos e o acordo somativo de crenças de grupos: “Um grupo G está justificado em crer que p se e somente se todos (ou a maioria) dos membros de G estão justificados em crer que p .”¹⁹

¹⁸ “We say such things as, “”The Engineering Division of the Ford Motor Corporation knew that the Pinto was explosive””. [...] In the meantime, we may make another intuitive point in favor of the claim that groups are sometimes justified in their beliefs. We say that people succeed in *justifying* propositions to groups. An engineer might justify to a court or a lecture audience the belief that the Pinto is explosive. And in saying this, we do not mean merely that the proposition has been justified to each member of the audience, since we allow that there might be members to whom it has not been justified. The proposition has been justified to the *audience*. Yet, if someone justifies a proposition to a subject, it follows that the subject is justified in believing the proposition. Thus, if someone justifies a proposition to a group, it follows that the group is justified in believing the proposition” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994., p. 257).

¹⁹ “A group G is justified in believing p just in case all (or most) members of G are justified in believing p ” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994. p. 265).

Esta condição simplesmente não é suficiente para que possamos estabelecer sua justificação em todas as situações. De fato, podemos ter sem contradição, uma mesma configuração de pessoas *assumindo diversas perspectivas* quando submetidas a *diferentes responsabilidades*. Esta possibilidade é justamente o que demonstra a fraqueza de uma perspectiva somativa de crenças coletivas:

Porém, este acordo [somativo] não funcionará. Retornemos ao caso dos grupos com coextensão de integrantes. Suponha novamente que o Comitê da Biblioteca e o Comitê da Comida possuem os mesmos integrantes, mas suponha agora que os dois comitês têm propósitos muito diferentes [entre si]. Eles consequentemente obterão diferentes tipos de evidências e farão julgamentos sobre diferentes problemáticas baseadas nos diferentes tipos de evidências. Então o Comitê da Comida poderá falhar em estar justificado em crer que a biblioteca possui um milhão de volumes, mesmo que todos os membros do comitê estejam justificados em crer nesta proposição. Isto mostra que o acordo somativo simples é fraco demais.²⁰

Aqui fica explícita a incapacidade de um acordo somativo possibilitar aos grupos uma justificação epistêmica, embora vejamos com clareza que os membros estão justificados nesta situação. Simplesmente o que ocorre é que o Comitê da Comida não está justificado em proferir esta sentença justamente pelo fato de que o *grupo enquanto grupo* não possui razões suficientes para crer nesta proposição. Isto fica ainda mais claro quando examinamos a condição referente à justificação sob a perspectiva do *acordo conjunto*:

Um grupo G está justificado em crer que p se e somente se G possuir boas razões para crer que p , Onde G tem uma razão r para crer que p se e somente se todos os membros de G propriamente expressem abertamente uma intenção em aceitar r conjuntamente com a razão do grupo em crer que p .²¹

²⁰ “This account will not do, however. Let us return to the case of groups with coextensive membership. Suppose again that the Library Committee and the Food Committee have the same membership, but suppose now that the two committees have very different purposes. They accordingly gather different kinds of evidence and make judgments about different issues based on these different kinds of evidence. Then the Food committee may fail to be justified in believing that the library holds a million volumes, even though all members of the committee are justified in believing this proposition. This shows that the simple summative account is too weak” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994. p. 265).

²¹ “A group G is justified in believing p just in case G has a good reason to believe p , where G has a reason r to believe p just in case all members of G would properly express openly a willingness to accept r jointly as the group’s reason to believe p ” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994. p. 266).

Neste caso, fica estabelecido que a justificação do grupo esteja submetida apenas ao que o *grupo enquanto grupo* identificou como razões suficientes para crer que p . A distinção está justamente no fato de fundamentar a justificação do grupo nas crenças particulares de cada membro do grupo (perspectiva somativa), ou apenas no que o grupo enquanto grupo se compromete a aceitar (e a agir de acordo) como razão suficiente para crer que p .

Esta distinção possibilita a justificação de um grupo enquanto grupo em uma pluralidade de proposições, mesmo em grupos coextensivos. Isto se dá pelo fato de que pouco ou nada importam as razões particulares dos membros de um grupo G para justificar a crença deste mesmo grupo em p , mas apenas o que o grupo enquanto grupo compreende como razões suficientes para crer que p .

No presente acordo, o que é preciso para que um grupo esteja justificado em virtude de possuir uma razão difere-se significativamente do que é preciso para que um indivíduo esteja justificado. Um indivíduo pode estar justificado em virtude de possuir uma razão r para crer que p mesmo que este indivíduo não aceite r como razão para crer que p . Um grupo precisa, porém, aceitar r como razão para crer que p . Mais importante, um indivíduo possui uma razão somente se ele ou ela possuir crença (ou possui o estado sensorial) que constitua razão. Um grupo pode possuir uma razão r , porém, mesmo que este não creia que r , na medida em que os membros aceitassem r conjuntamente.²²

Podemos atribuir esta necessidade de justificação sobre a pluralidade de crenças de grupos (coextensivos), por exemplo, ao modo com que os grupos estão relacionados. Parece plausível afirmar que dentro de um escopo de responsabilidades e finalidades distintas, também poderão ser observadas de maneiras distintas as evidências para crer em determinadas proposições. Em outras palavras, poderíamos dizer que as mesmas razões que podem levar os membros de um grupo G , *enquanto grupo*, a assumir uma proposição p como verdadeira (estando sob uma determinada responsabilidade), podem ser razões suficientes para que justificadamente, esta mesma configuração de membros sob uma responsabilidade distinta, portanto com um propósito distinto, configurando assim um grupo distinto H , assuma *enquanto grupo* esta mesma proposição p como falsa.

²² “On the present account, what it is for a group to be justified in virtue of possessing a reason differs significantly from what it is for an individual to be so justified. An individual may be justified in virtue of possessing a reason r for believing p even if that individual does not accept r as a reason to believe p . A group must, however, accept r as reason to believe p . More importantly, an individual possesses a reason only if she or he holds the belief (or has the sensory state) that constitutes the reason. A group may possess a reason r , however, even if it does not believe r , so long as members would properly accept r jointly” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994, p. 266).

Até agora, assumimos que crenças de grupos estão relacionadas com ‘boas razões para crer que...’ ou ‘razões compreendidas pelo grupo enquanto grupo como suficientes para crer que...’. Podemos dizer, caso estivermos corretos até aqui, que a justificação de um grupo G não depende apenas do conteúdo de um conjunto de razões r ou da força destas mesmas razões, mas depende também da *função social* que o grupo está exercendo. Bem, fica evidente que estamos abordando um tipo especial de justificação, pois não se trata de uma justificação nos mesmos termos de uma justificação padrão (standard) individual.

Abordaremos aqui justamente o que queremos dizer quando assumimos que para determinar uma crença justificada de um grupo G em p , precisamos ser capazes de estabelecer um *sujeito plural* de G que crê que p , em uma determinada função social f . Um sujeito plural, por sua vez, é especificamente o resultado de um *Acordo de Aceitação Conjunta*, onde os membros do grupo manifestaram publicamente sua intenção em agir de acordo com p como um corpo. Consequentemente, o grupo enquanto grupo deve crer que p , baseado em *um conjunto de razões* r . Porém, quais são as propriedades necessárias para que um conjunto de razões r seja considerado suficiente para um grupo G ? Quais são especificamente as diferenças entre os padrões de justificação de crenças de grupos e os padrões de justificação de crenças individuais?

O que eu quero considerar agora é o que pode ser diferente para uma justificação de *grupo*. Se for assim, então grupos – incluindo os coextensivos – podem ser submetidos a diferentes padrões de justificação, dependendo de qual a sua função social. E se eles estão submetidos a diferentes padrões de justificação, grupos coextensivos podem divergir sobre se as mesmas razões são boas.²³

Aqui será necessário que abordemos de maneira mais concisa uma distinção entre a justificação padrão (standard) de crenças individuais e a necessidade de um tipo especial de justificação para os grupos. Sendo que, vimos que nos termos de um AAC a justificação de crenças de grupos não estabelece nenhuma relação de necessidade entre a justificação de crenças individuais e a justificação de crenças de grupos, então parece que podemos assumir, sem contradição, padrões diferentes para os dois casos.

²³ “What I want to consider now is whether matters may be different for *group* justification. If so, then groups – even coextensive ones – may be subject to different standards of justification, depending on their social roles. And if they are subject to different standards of justification, coextensive groups may differ in whether the same reasons are good” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994, p. 272).

Podem os padrões de justificação de grupos depender das funções sociais ainda que os padrões de justificação individual não [dependam]? Estou inclinado a entender que podem, ao menos para uma certa classe importante de grupos. Esta é uma diferença significativa entre a justificação individual e a justificação possuída pelos grupos pertencentes a esta classe.²⁴

Podemos verificar diversas semelhanças entre os padrões de justificação individual e os padrões de justificação de grupos, como por exemplo o fato de que nos dois casos podemos verificar se temos boas razões que nos justifiquem a crer em determinada proposição. Porém, nesta classe especial de grupos a dimensão da função social exercida é tão relevante na sua ação que deverá ser incluída como um fator determinante para uma análise da sua justificação. Chamaremos este tipo de grupos de *grupos formalizados*.

Um grupo formalizado é aquele que foi fundado para [executar] uma ação particular ou um certo tipo de ações. Nem todos os grupos são grupos formalizados. Conforme o acordo de grupos que nós temos endossado, um grupo existe quando seus membros publicamente expressam uma intenção de agir em conjunto. Neste acordo, não é necessário uma ação particular ou um tipo particular [de ação] para que os membros expressem publicamente uma intenção em agir em conjunto. ‘Ou Gang’, o antigo grupo de comédia, forma um grupo em virtude de expressar publicamente uma intenção de agir em conjunto, dependendo-se mutuamente, sem avançar sob nenhum tipo de ação específica ou maneira de agir que eles tenham intenção de executar. Todavia, pessoas costumam formar grupos em virtude de expressar uma intenção de executar uma certa ação em conjunto ou um [certo] tipo de ações em conjunto. Quando eles fazem isto com o entendimento de que o grupo vai executar apenas este [mesmo tipo de] ações, o grupo é um grupo formalizado e sua função está especificada pelas intenções dos seus membros na fundação [deste grupo].²⁵

²⁴ “Might the standards of group justification depend on the social role of the group even though the standards of individual justification do not? I am inclined to think they do, at least for a certain important class of groups. For there is a significant difference between individual justification and the justification possessed by groups belonging to this class” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994. p. 272).

²⁵ “A chartered group is one founded to perform a particular action or actions of a certain kind. Not all groups are chartered groups. According to the account of groups we have endorsed, a group exists when its members openly express a willingness to act jointly. On this account, there need be no particular action or kind of action the members openly express a willingness to perform in openly expressing their willingness to act jointly. Our Gang, the old comedy group, forms a group in virtue of expressing a willingness to act jointly, to hang out jointly, without specifying in advance any actions or sorts of actions they intend to perform. However, people often do form a group in virtue of expressing a willingness to perform a certain joint action or kind of joint action. When they do so with the understanding that the group will perform only such actions, the group is a chartered group, and its office is specified by the founding intentions of its members” (SCHMITT, Fredrick. **The justification of group beliefs**. In. *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*.

Este tipo de grupos possui algumas propriedades que sugerem alguns comentários. Neste sentido, um grupo formalizado deve sempre funcionar com a intenção de cumprir sua função. Porém, estes mesmos grupos podem perfeitamente falhar no cumprimento absoluto de sua função. O que ocorre é que para que tenhamos um grupo formalizado, precisamos que a configuração de membros que compõe este grupo tenha publicamente assumido um acordo conjunto com os demais membros do grupo para executar a função estabelecida. Para ilustrar isto, podemos dizer que

[] Um exército é um tipo de grupo formalizado. A função de um exército é a de estar preparado para engajar-se na defesa e em um ataque terrestres. Mas é claro que um exército pode falhar em realizar sua função. Apesar disto, parecem haver limites mínimos no quanto sua função foi realizada. Mesmo quando indivíduos publicamente expressam uma intenção em engajar-se em um certo tipo de ação conjunta, o grupo que eles formam não irá sobreviver a menos que, quando eles agem, mirem na realização de sua função.²⁶

Em um segundo momento, poderíamos dizer que este grupo *só existe enquanto grupo*, ou seja, *enquanto está executando ações em conjunto com outros membros do grupo* para cumprir sua função, ou para executar sua tarefa. Sendo assim, um grupo formalizado não existe senão em sua função, quando está funcionando, o que o difere dos indivíduos que existem independentemente de estarem cumprindo suas funções.

Com base no que foi exposto, podemos responder à nossa questão anterior. Podemos ter grupos diversos, que mesmo sendo coextensivos, a partir do mesmo conjunto de razões *r*, estejam justificados em assumir como as crenças de seus grupos proposições diferentes? Se o que tratamos até aqui está correto, então parece que sim. Sendo que este tipo especial de grupos, os grupos formalizados, possuem um tipo específico de propriedades, que estão diretamente relacionadas com a função pela qual determinado grupo foi criado, além disso, parece que seus padrões de justificação devem ser, também, específicos.

Sob este aspecto, este tipo específico de justificação deve incluir também a função que um determinado grupo havia acordado em realizar

Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994. p. 272).

²⁶ “[...] An army is an example of a chartered group. The office of an army is to be prepared for and engage in land defense and offense in war. But of course an army may fail to fulfill that office. Nevertheless, there would seem to be limits to how far short of fulfilling its office a chartered group may fall. Even when individuals openly express a willingness to engage in a certain kind of joint action, the group they form does not survive unless, when it acts, it aims to fulfill its office” (SCHMITT, Fredrick. The justification of group beliefs. In. Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge. Fredrick Schmitt (org.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994. p. 273).

conjuntamente. Sendo assim, um grupo formalizado G está justificado em crer que p sob um conjunto de razões r se e somente se este grupo enquanto grupo está engajado em realizar uma função f . Dissolvendo-se o grupo, dissolvem-se também as responsabilidades e temos então a possibilidade de justificar outra crença partindo das mesmas razões, dependendo apenas de qual será a função que iremos indexar ao grupo.



CONHECIMENTO DE GRUPO

Felipe de Matos Müller

1. Introdução

Grupos de seres humanos podem ter conhecimento factual? Tradicionalmente, se há conhecimento, então há um conhecedor, e o conhecimento de fatos é atribuído a indivíduos, a sujeitos singulares. Frequentemente ouvimos as pessoas dizendo “eu sei que o documento bancário foi pago”, “tu sabes que ele não virá hoje” e ainda “ele sabe que a maioria dos seus colegas estudou em outros países”. Não parece haver dúvida sobre quem é o conhecedor nestes casos. Mais recentemente, também se tem escutado pessoas dizendo, por exemplo, “nós sabemos que os benefícios e malefícios do café estão sendo estudados pelos cientistas” e “eles já sabem que a prova do ENEM foi cancelada”. Todavia, nestes casos podem surgir dúvidas sobre quem seria o sujeito do conhecimento. O que são sujeitos coletivos? Eles podem ter conhecimento de fatos? Há uma diferença significativa entre sujeitos coletivos e sujeitos singulares, ou sujeitos coletivos podem ser explicados como a mera soma de sujeitos singulares? Responder a estas questões constitui o propósito deste ensaio.

2. Conhecimento coletivo: o debate

O debate contemporâneo sobre a natureza do conhecimento coletivo está polarizado entre individualistas e holistas. Individualistas defendem que o conhecimento atribuído a sujeitos coletivos pode ser analisado como a soma dos conhecimentos dos sujeitos singulares. Por sua vez, holistas rejeitam a explicação proposta pelos individualistas e defendem que o conhecimento coletivo deve ser analisado em termos de conhecimento de sujeitos coletivos.

Quando se fala em conhecimento proposicional assume-se inicialmente a definição tradicional do conhecimento. Dado este pressuposto, conhecimento implica crença. Ora, crenças são *estados mentais* que estão alojados na mente (ou cérebros) dos sujeitos. Assumir ou não este pressuposto conduz ao debate entre psicologistas e antipsicologistas. Psicologistas afirmam que conhecimento implica

crença¹ e defendem que seres humanos enquanto sujeitos singulares podem ter estados mentais. Por conseguinte, sujeitos singulares podem ter crença. Por outro lado, seres humanos enquanto sujeitos coletivos (como grupos e comunidades) não podem ter estados mentais. Por conseguinte, sujeitos coletivos não podem ter crença. Se conhecimento implica crença, então sujeitos coletivos não podem ter conhecimento factual. Por sua vez, Antipsicologistas negam não apenas que sujeitos coletivos possam ter crença, mas também que conhecimento implica crença. Eles defendem que seres humanos enquanto sujeitos coletivos podem ter conhecimento factual apesar de não poderem ter estados mentais, como crença.²

3. Grupos

Um ponto de partida para esta investigação é a consideração sobre quais tipos de agregação de seres humanos podem desempenhar o papel de sujeitos coletivos. Populações de indivíduos com propriedades comuns como raça, etnia, classe e religião não se qualificam como sujeitos realizando algum tipo de desempenho coletivo.³ Este tipo de desempenho requer que duas ou mais pessoas realizem algo juntas⁴. O tipo de desempenho que eu estou interessado aqui é o desempenho epistêmico que pode visar tanto à racionalidade quanto ao conhecimento⁵. Considerar-se-á neste ensaio apenas aquele que visa ao conhecimento.

A literatura filosófica menciona enquanto possíveis candidatos a sujeitos epistêmicos coletivos: conglomerados, governos, comunidades, corporações, grupos, etc. Em 2007, J. Angelo Corlett, em seu *Analyzing Social Knowledge*, comenta que os possíveis sujeitos coletivos do conhecimento devem ter uma arquitetura cognitiva movida por uma solidariedade interna que lhes possibilite assentir a proposições e formar crenças coletivas:

[...] coletivos aleatórios ou meras coletividades não têm capacidades de tomada de decisão de tal forma que eles possam

¹ LUPER, S. 'Knowledge and belief'. In STEUP, M; DANCY, J; SOSA, E. (Eds.). *A Companion to Epistemology*. 2. Ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2009, p. 476.

² Um exemplo desta posição pode ser encontrado no seguinte artigo: HAKLI, R. 'On the possibility of group knowledge with belief'. *Social Epistemology* 21, 2007, p. 249-266. Para uma discussão sobre o conceito de "aceitação" ver o seguinte livro: COHEN, J. *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

³ SCHMITT, F. F. 'Socializing Metaphysics: An Introduction'. In SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003, p. 3.

⁴ GILBERT, M. Collective Action. In O'CONNOR, T; SANDIS, C. (Eds.). *A Companion to Philosophy of Action*. Malden: Wiley-Blackwell, 2011, p. 67.

⁵ GOLDMAN, A. Group knowledge versus group rationality: two approaches to social epistemology. *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (2), 2004, p. 11.

formar crenças. Há solidariedade e arquitetura cognitiva social insuficiente para que o coletivo aleatório sinceramente assinta a uma proposição ou crença [...]. Esta visão acerca da capacidade de crença coletiva implica que um grupo coeso como um departamento acadêmico em uma universidade ou um conselho de diretores de empresa teria a capacidade para formar crenças com base na solidariedade de grupo, talvez relacionado com a extensão a que cada um desses grupos é dedicado a uma causa comum de excelência educacional ou lucro econômico, enquanto que os coletivos, como aqueles seres humanos que veem televisão não parecem compartilhar um objetivo significativo em mente. Nem eles compartilham solidariedade de tal modo que o grupo possa tomar decisões e formar crenças.⁶

Entre as entidades coletivas que são candidatas a sujeito do conhecimento, a mais referida é o grupo. Em 2004, Margaret Gilbert, em seu *Collective Epistemology*, observa, no entanto, que grupos estabelecidos devem ser considerados como exemplos paradigmáticos de grupos sociais.

Existem atribuições de estados cognitivos para duas ou mais pessoas que são entendidas como se referindo a um grupo estabelecido de um tipo específico, como uma união, um tribunal, um grupo de discussão, uma família, e assim por diante. Há também atribuições de estados cognitivos para duas ou mais pessoas, sem qualquer presunção de que eles constituam um grupo já estabelecido. Embora eles difiram em aspectos importantes, ambas as expressões como “União”, por um lado, e expressões como “Bill e Jane” por outro, podem ser pensadas como se referindo a uma população. Claramente, uma população, no sentido em questão, não precisa ser um grupo já constituído, ou grupo social, no sentido estrito em que os tribunais e os sindicatos e grupos de discussão são exemplos paradigmáticos.⁷

Grupos sociais são entidades coletivas (a) capazes de agir como um corpo e/ou como uma equipe, e (b) “têm uma unidade que mantém seus membros juntos.”⁸

Embora um grupo possa existir ainda quando seus membros não executam qualquer função, vou restringir minha abordagem a uma classe especial grupos que, em 1994, Frederick Schmitt, denominou *chartered group*. Este tipo de grupo existe para realizar uma determinada função e existe apenas enquanto realiza esta função. Cito Schmitt:

Um exército é um tipo de grupo contratado. A função de um exército é a de estar preparado para engajar-se na defesa e

⁶ CORLETT, J. A. Analyzing Social Knowledge. *Social Epistemology* 3, v. 21, 2007, p. 232.

⁷ GILBERT, M. Collective Epistemology. *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (3), 2004, p. 96.

⁸ SCHMITT, F. F. ‘Socializing Metaphysics: An Introduction’. In SCHMITT, F., *op. cit.*, p. 3.

no ataque terrestre. [...] Mesmo quando indivíduos publicamente expressam uma disposição para engajar-se em certo tipo de ação conjunta, o grupo que eles formam não subsiste a menos que, quando agem, visem à realização de sua função.⁹

Outra restrição importante que deve ser indicada é que tradicionalmente, considera-se que um sujeito S sabe que ‘Porto Alegre é a capital do Rio Grande do Sul’ em um dado momento *t*. Da mesma forma, considerar-se-á aqui que um grupo G sabe que ‘Brasília é a capital do Brasil’ em um dado momento *t*. Sobre isso Angelo Corlett comenta:

Nossa análise do conhecimento proposicional coletivo, então, deve ser indexada não só a determinados tipos de grupos, mas para determinados momentos e contextos em que esses grupos funcionam. Assim, uma análise do conhecimento coletivo (aceitação, fé, verdade, justificação, etc.) sempre pressupõe que cada condição de conhecimento é indexada a um determinado momento.¹⁰

Assim, vou considerar dois ou mais agentes realizando um desempenho epistêmico coletivo apenas enquanto encontram-se na condição de membros de um *grupo contratado*. E, a posição epistêmica do grupo será indexada ao momento *t*.

4. Grupos como conhecedores: o problema

Um comentário que representa claramente a visão tradicional da epistemologia sobre a possibilidade de sujeitos coletivos terem conhecimento é a de Robert Audi:

Parece bem possível que um único indivíduo possa ter conhecimento e justificação, ainda que nenhum grupo os tivesse, enquanto que não é possível que haja um grupo que tenha conhecimento atual ou justificação quando nenhum indivíduo membro desse grupo tem conhecimento e justificação da proposição em questão. Nós não podemos saber qualquer coisa a menos que seja conhecida por você ou por mim, ou por algum outro indivíduo – embora haja coisas que não podemos aprender por nós mesmos. [...] A este respeito, conhecimento e justificação individual são aparentemente logicamente anteriores aos seus homólogos sociais: a primeira é possível sem a última, mas não o inverso.¹¹

⁹ SCHMITT, F. F. ‘The justification of group beliefs’. In SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994, 273.

¹⁰ CORLETT, J. A. Analyzing Social Knowledge. *Social Epistemology* 3, v. 21, 2007, p. 233.

¹¹ AUDI, R. *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. 3. Ed. New York and London: Routledge, 2011, p. 305.

A pergunta fundamental, portanto é: Grupos podem ter conhecimento factual?¹² Vou assumir que conhecimento é crença verdadeira mais alguma(s) propriedade(s) epistêmica(s) que converte(m) crença verdadeira em conhecimento.

No entanto, o que significa “G crê que p” ou “G sabe que p”? Caso a definição tradicional de conhecimento não possa ser aplicada a grupos, ainda seria possível para grupos terem conhecimento factual? Haveria uma definição de conhecimento factual para indivíduos e outra para grupos?

5. O que significa ‘G crê que p’?

De acordo com Antony Quinton, “[a]tribuir predicados mentais a um grupo é sempre um modo indireto de atribuir predicados aos seus membros.”

¹³ Neste caso, um grupo G crê que p se e apenas se todos ou a maioria dos seus membros creem que p. A visão de Quinton está alinhada com a tradição, que assume que conhecimento factual implica crença.

Todavia, o fato de todos os membros do grupo individualmente creem que p não implica que a crença resulta de alguma interação epistêmica ou de algum empreendimento epistêmico coletivo. Mesmo que algumas pessoas creiam que p e pertençam ao mesmo grupo G, isso não é suficiente para configurar crença de grupo. Essa conjunção pode ser meramente acidental. Os indivíduos podem ter a crença naquela proposição antes de participarem do grupo. Considere o **caso do parque esportivo I**, em que duas ou mais pessoas, que costumam encontrar-se com alguma frequência em algum ambiente esportivo, precisam manifestar-se coletivamente, por força da necessidade, acerca do atual estado das quadras esportivas que utilizam. Eles devem considerar juntos se ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’. Contudo, ao encontrarem-se para considerar a questão, cada um percebe que os outros dois já tem uma posição, que foi adquirida anteriormente, e constata que apesar disso, creem na mesma proposição, a saber, que ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’.

No caso acima, não há crença coletiva. Embora alguém possa dizer “nós cremos que as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares”, cada um formou aquela crença por causa e com

¹² Para ver os pressupostos desta questão: MULLER, F. M. ‘Conhecimento Coletivo em Perspectiva’. In BAVARESCO, A.; RODRIGUES, T; VILLANOVA, M. (Orgs.). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, (no prelo).

¹³ QUINTON, A. ‘Social objects’. *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, 1975, p. 1–27.

base em fatores anteriores ao grupo. Neste caso, “nós cremos que...” é mera accidentalidade, por que não há a agência epistêmica coletiva.

Outro aspecto a considerar é que as pessoas podem adquirir aquela crença após o seu ingresso no grupo, mas por meio de processos aleatórios e individuais. Veja o **caso do parque esportivo II**, em que duas ou mais pessoas, que costumam encontrar-se com alguma frequência em algum ambiente esportivo, precisam manifestar-se coletivamente, por força da necessidade, acerca do atual estado das quadras esportivas que utilizam. Eles devem considerar juntos se ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’. Contudo, enquanto se organizam e conversam sobre quais questões, padrões e objetivos seriam relevantes considerar, cada um forma a crença que ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’ de forma ocasional, sem seguir qualquer sistema racional epistêmico coletivo.

No caso acima, não há a crença do grupo. Embora a crença tenha sido formada por causa e com base na interação entre os agentes. A crença foi formada de maneira inapropriada, ocasional. Eles passam a crer antes de estabelecerem qual sistema racional epistêmico irão utilizar. Neste caso, a crença não resulta de um empreendimento epistêmico coletivo.

Entretanto, ainda que a crença dos membros do grupo seja o resultado de algum processo epistêmico coletivo, isso não parece ser suficiente para configurar crença de grupo. Crença é um estado mental disposicional. Uma pessoa pode ter a crença que p e não crer ou saber disso. Ou ainda, ela pode ter a crença que p, saber disso e manter a crença em privado. Considere o **caso de uma Comissão de Avaliação** em que todos os membros da comissão passaram a crer por meio de algum processo epistêmico coletivo que o desempenho de um setor da universidade é insatisfatório, mas todos mantêm sua crença em privado por sentirem-se constrangidos por alguma razão prática.¹⁴ Neste caso, ainda não há uma posição do grupo. Ninguém, nenhum membro do grupo, dirá que o grupo ou todos os seus membros creem que o desempenho daquele setor da universidade é insatisfatório, porque ninguém sabe a posição dos demais membros do grupo. Manter a crença em privado impossibilita a ocorrência da crença de grupo.

Uma alternativa empregada para evitar o problema das crenças serem mantidas privadamente é a utilização da noção de ‘*conhecimento comum*’,

¹⁴ Um caso semelhante foi originalmente oferecido por Margaret Gilbert em 1987: GILBERT, M. ‘Modelling collective belief’. *Synthese* 73 (1), 1987, p. 187.

¹⁵ no qual um grupo tem conhecimento comum de que p (uma proposição qualquer) apenas no caso de (i) todos os membros do grupo saberem que p; (ii) todos os membros do grupo saberem que (i); (iii) todos os membros do grupo saberem que (ii), e assim infinitamente. Aplicando esta noção se tem não somente que todos os membros do grupo creem que p, mas também que todos os membros têm *conhecimento comum* de que todos creem que p. Isso seria suficiente para driblar a possibilidade de que as crenças dos membros do grupo permaneçam privadas.

Mesmo que (a) todos os membros do grupo G creiam que p, (b) a crença que p dos membros do grupo G seja o resultado de algum processo epistêmico coletivo gerado pelo grupo, (c) todos os membros do grupo G tenham conhecimento comum de (a), isso parece não ser suficiente para configurar crença de grupo. Margaret Gilbert sugeriu que considerássemos este ponto quando propôs o **caso das duas comissões com os mesmos membros**:

Suponha que existem duas comissões – a saber, a Comissão dos Alimentos e a Comissão da Biblioteca de uma Faculdade local – com os mesmos membros. Parece possível dizer sem contradição que (a) a maioria dos membros da Comissão da Biblioteca pessoalmente crê que os membros da Faculdade têm que consumir muito amido. E isto é *conhecimento comum* entre os membros desta comissão; (b) exatamente o mesmo acontece, *mutatis mutandis*, com os membros da Comissão dos Alimentos; (c) a Comissão dos Alimentos crê que os membros do colégio têm que consumir muito amido, ao passo que a Comissão da Biblioteca *não tem* opinião sobre o assunto.¹⁶

Se grupos são mais bem definidos pela função que devem desempenhar e não tanto pelos indivíduos que os compõem, então é a função que o grupo deve desempenhar que determinará qual ou quais são as proposições relevantes para o grupo. Margaret Gilbert mostra com o caso acima que nem toda crença dos membros do grupo gerada no interior do grupo e publicamente compartilhada pelos demais membros precisa ser relevante para o grupo.

Até agora não temos o suficiente para ambos, manter a posição da epistemologia tradicional de que conhecimento implica crença e explicar o que significa ‘G crê que p’. Em todos os casos acima parece faltar uma cláusula que estabeleça a visão do grupo enquanto um corpo e/ou como uma equipe. Margaret Gilbert¹⁷ tem explicado a noção de “juntos” por meio

¹⁵ LEWIS, D. *Convention*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1969.

¹⁶ GILBERT, M. ‘Modelling collective belief’. *Synthese* 73 (1), 1987, p. 189.

¹⁷ GILBERT, M. ‘Modeling collective belief’. *Synthese* 73 (1), 1987, p. 185–204; *On Social Facts*.

da noção de *compromisso conjunto*. “[O] conceito de um *compromisso conjunto* é o conceito de um compromisso de duas ou mais pessoas”, entretanto ela esclarece que:

Um compromisso conjunto, assim concebido, não é uma combinação, uma conjunção do compromisso pessoal de uma parte com o compromisso pessoal da(s) outra(s) parte(s). Pelo contrário, é simples. Um compromisso conjunto é a criação de todas as partes envolvidas, rescindindo apenas com a concordância de todos. [...] envolve uma ordem emitida conjuntamente por todas as partes a todas as partes.¹⁸

Gilbert indica que a sua concepção de “juntos” tem um elemento contratual.¹⁹ É importante observar que tradicionalmente a relação contratual requer reciprocidade. Em um contrato dois indivíduos, por exemplo, trocam valores equivalentes. Isso supõe certa paridade. Além disso, a troca de valores é condicional. A obrigação de um está vinculada à obrigação de outro. Isso é indicado quando Gilbert afirma que “aquela parte que viola um compromisso conjunto *ofende* todas as partes que estão vinculadas por ele”. Embora a noção de compromisso conjunto possa explicar em que circunstância dois ou mais agentes epistêmicos realizam um compromisso juntos, esta, na visão de Gilbert, prescinde do pressuposto que conhecimento factual implica crença, quando afirma que “[u]m compromisso conjunto para crer que p como um corpo, não necessita que cada participante, pessoalmente, creia que p.”²⁰ A posição de Gilbert, portanto, não concorre para uma explicação bem sucedida de o que significa ‘G crê que p’ sem abandonar o pressuposto que conhecimento factual implica crença. Depois de tudo, o problema permanece. Como conciliar as duas condições?

6. Grupos como conhecedores: uma pista

John Searle, em seu *Making the Social World*, parece oferecer uma pista quando afirma que “o fato de toda a intencionalidade dever existir na cabeça [mente/cérebro] dos indivíduos não requer que a intencionalidade coletiva seja reduzida a intencionalidade individual”. Searle indica esta

Princeton, NJ: Princeton UP, 1989; ‘Remarks on collective belief’. In SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994; *Sociality and responsibility: New essays in plural subject theory*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publisher, 2000; ‘Collective Epistemology’. *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (3), 2004, p. 95-107.

¹⁸ *Id.*, *ibid.*, p.100.

¹⁹ GILBERT, M. Collective Action. In O’CONNOR, T; SANDIS, C. (Eds.). *A Companion to Philosophy of Action*. Malden: Wiley-Blackwell, 2011, p. 67.

²⁰ GILBERT, M. ‘Collective Epistemology’. *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (3), 2004, p. 101.

possibilidade acenando para a ideia de um pacto declarado entre os sujeitos. Cito o caso *Business School 02*, utilizado por ele:

Após o dia da formatura, todos eles [graduados da *Harvard Business School* que se tornaram partidários da teoria da mão invisível de Adam Smith] se reúnem e fazem um **pacto solene** em que cada um sairá ao redor do mundo e tentará beneficiar a humanidade agindo da forma mais egoísta possível e tentando se tornar o mais rico que puder. Tudo isto será feito em vista de ajudar a humanidade. Neste caso, existe genuína cooperação e genuína intencionalidade coletiva [...].²¹

Se agência epistêmica coletiva for um tipo de agência coletiva, e a aquisição e retenção de conhecimento for o objetivo do empreendimento epistêmico coletivo, então explorar a possibilidade de um *pacto epistêmico* como condição para sujeitos coletivos terem conhecimento factual parece ser um empreendimento interessante. Afinal, a ideia de agência epistêmica coletiva parece implicar as noções de *compromisso e cooperação*, que podem estar contempladas em um *pacto epistêmico*. Considerando o empreendimento epistêmico coletivo, o meu objetivo nesta seção será explorar a ideia de que sujeitos coletivos são gerados a partir de um pacto declarado entre os sujeitos singulares.

7. Antecedentes históricos

A proposta de um grupo epistêmico ser gerado por um pacto, que regularia os direitos e deveres epistêmicos dos integrantes do grupo não deve ser tão estranha à literatura epistemológica. Uma ideia semelhante foi explorada por alguns epistemólogos, recentemente. Eles recorreram à noção de contrato, mais propriamente à noção de autocontrato para explicar a origem de obrigações intelectuais para sujeitos singulares. Gostaria de citar dois casos recentes.

Em 1988, Richard Feldman, em seu *Epistemic Obligations*, argumentou que obrigações epistêmicas surgiriam de um *contrato consigo mesmo* – um autocontrato. Elas seriam análogas às obrigações acadêmicas e legais. Quando alguém faz um contrato, contrai certas obrigações. Assim, obrigações epistêmicas surgiriam analogamente a obrigações contratuais, que um agente epistêmico faria consigo mesmo implicitamente em vista de crer em verdades e evitar crer em falsidades.

Em 2002, Cláudio de Almeida, em seu *Uma versão do deontologismo epistêmico*, ofereceu um modelo contratual de obrigações epistêmicas. Apesar de ter em sua defesa vários pontos em comum com Richard Feldman, ele

²¹ SEARLE, J. *Making the Social World*. Oxford: Oxford UP, 2010, p. 48.

assume de Richard Foley, a noção de imunidade à autocrítica como condição necessária à racionalidade epistêmica. De acordo com Claudio de Almeida, “[n]ão parece haver razão para que se negue que reagimos a certos fracassos cognitivos como se eles surgissem de um quebra de contrato. A situação é, de fato, uma em que parecemos ter firmado *contratos conosco mesmos* para correspondermos a nossas expectativas.”²²

Embora a noção de autocontrato epistêmico tenha se revelado frágil e o próprio Richard Feldman em 2000, em seu *Ethics of Belief*, tenha abandonado esta visão afirmando que “nenhum contrato desse tipo é explícito e nada análogo associado a um comportamento estabelece um contrato implícito” (2000, p. 6), uma aplicação desta visão ao empreendimento epistêmico coletivo parece em princípio não tropeçar nas mesmas objeções, tornando-se assim uma perspectiva plausível não só para explicar deveres epistêmicos coletivos, mas, sobretudo, explicar a agência epistêmica coletiva.

8. Pacto Epistêmico

Se por um lado, a constituição de um grupo requer algum tipo de comprometimento e cooperação entre os seus integrantes, por outro, a celebração de um pacto entre agentes epistêmicos seria pelo menos uma condição suficiente para gerar uma unidade que mantenha seus membros juntos. Utilizar, por conseguinte, a noção de *pacto* para explicar como grupos podem ter conhecimento factual parece ser algo vantajoso em virtude de esta noção abrigar tanto a noção de ‘agência coletiva’ quanto de ‘agência individual’. Um pacto entre os sujeitos seria suficiente para estabelecer vínculo e compromisso entre eles além de requerer algum tipo de cooperação e confiança intelectual.

Um pacto epistêmico seria estabelecido por meio de um acordo revelado (público) entre dois ou mais agentes epistêmicos, gerando vínculo e obrigações. Considere que grupos são sujeitos coletivos, com interações regulares entre os seus membros, orientados internamente por um sistema racional em vista de uma meta coletiva. Um grupo gerado por um pacto epistêmico demandaria que cada agente individualmente aceitasse diante dos demais – e soubesse que todos os demais aceitam (conhecimento comum) – o mesmo sistema racional (epistêmico) e as condições necessárias para o estabelecimento de uma paridade epistêmica mínima, a fim de maximizar a meta epistêmica coletiva. Sobre a aceitação de um sistema racional epistêmico, comenta Nancy Daukas:

²² ALMEIDA, 2002, p. 130.

Em todos os aspectos de nossas vidas, nós funcionamos, em parte, como agentes epistêmicos. O funcionamento epistêmico, muitas vezes, e talvez sempre, envolve a troca de bens epistêmicos, e uma aceitação comum das normas epistêmicas que norteiam as práticas que produzem esses produtos. Funcionamento social, então, exige a cooperação epistêmica e cooperação epistêmica requer confiança.²³

Não vou me restringir a grupos estabelecidos, uma vez que um grupo pode ser constituído por meio de um pacto. Todavia, o pacto não estabelece a posição do grupo. Originalmente apenas há a posição dos indivíduos. Considere o **caso do parque esportivo III**, em que duas ou mais pessoas, que costumam encontrar-se com alguma frequência em algum ambiente esportivo, precisam manifestar-se coletivamente, por força da necessidade, acerca do atual estado das quadras esportivas que utilizam. Eles devem considerar juntos se ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’. Contudo, apesar de encontraram-se com alguma frequência, nenhum deles tem qualquer indicação sobre os hábitos epistêmicos dos outros nem se eles são bem informados sobre a questão que devem considerar. Em outras palavras, do ponto de vista epistêmico, eles são estranhos uns para os outros.

Nem sempre haverá paridade epistêmica entre os membros do grupo. Alguns podem ser mais inteligentes e outros mais informados. Outros ainda podem ser mais cuidadosos ao considerar a possível relação entre as proposições em questão. Cada membro do grupo deve contribuir com o grupo em proporção ao seu patrimônio epistêmico. Entretanto, tudo o que deve ser considerado para a obtenção da crença do grupo é determinado pelo empreendimento epistêmico coletivo gerado pelo pacto epistêmico. Considere agora, o **caso do parque esportivo IV**, em que duas ou mais pessoas, que costumam encontrar-se com alguma frequência em algum ambiente esportivo, precisam manifestar-se coletivamente, por força da necessidade, acerca do atual estado das quadras esportivas que utilizam. Eles devem considerar juntos se ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’. Após celebrarem um pacto epistêmico entre eles, e assumirem uma meta epistêmica coletiva e um sistema racional epistêmico coletivo, passam a crer que ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’ por causa e com base no empreendimento epistêmico coletivo que foi gerado pelo pacto epistêmico. Todavia, uma semana depois de terem chegado àquela

²³ DAUKAS, N. Epistemic Trust and Social Location. *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 3 (1-2), 2006, p. 109.

posição, dois deles se confrontam com novas evidências e passam a suspender o juízo sobre a proposição em questão. Seria esse um caso em que o grupo crê que p, mas a maioria dos membros suspende o juízo sobre p?

Note que qualquer consideração ou nova evidência deve ser orientada pelo empreendimento epistêmico coletivo. A oposição do grupo é aquela que é causada e baseada neste empreendimento. Um segundo ponto a considerar é que a crença do grupo está indexada a um determinado tempo. Embora a posição do grupo seja uma em t1, isso não significa que ela se mantenha em t2. Seria inapropriado dizer, uma semana depois, em t2, que ‘o grupo crê que p, mas eu suspendo o juízo sobre p’. O correto seria dizer que, ‘em t1, eu e o grupo acreditávamos que p, mas agora, em t2, à luz de outros fatores que considerei individualmente, passai a suspender o juízo sobre p’. Outro aspecto a considerar é que em t2 o grupo pode não estar funcionando. Embora o grupo continue a existir, suponha, ele não continua funcionando epistemicamente. O empreendimento epistêmico coletivo foi interrompido. Por conseguinte, a posição do grupo não é contínua. Não se pode afirmar que a posição na qual o grupo assumiu em t1 permanece em t2.

Alguém ainda poderia afirmar que a relevância das evidências e/ou os padrões epistêmicos assumidos pelo grupo podem ser diferentes daqueles assumidos pelos indivíduos. De fato, isso poderia acontecer em um grupo estabelecido. Considere **outro caso sobre uma Comissão de Avaliação**. Suponha três professores são designados para avaliar se uma determinada tese tem qualificação suficiente para ser indicada a concorrer a um prêmio nacional. Suponha que os professores recebem os critérios e as orientações sobre este empreendimento epistêmico coletivo da direção da faculdade. Todavia, eles não concordam com os critérios nem com os padrões recebidos. Neste caso, é fácil imaginar que a posição do grupo poderá ser aquela de que a tese é qualificada, embora nenhum membro do grupo creia nisso. Isso poderia ocorrer porque a relevância das evidências e/ou os padrões epistêmicos assumidos pelo grupo não são os mesmos dos indivíduos. Aliás, nesse caso sequer há crença de grupo, visto que nenhum dos integrantes crê na proposição em questão. Seria como dizer ‘o grupo crê nisso, mas nós (membros do grupo) não’. A proposta de requer que os indivíduos realizem um pacto epistêmico é justamente para evitar que este caso aconteça. Ao pactuarem, os indivíduos assumem como seu o sistema racional, a meta e os padrões epistêmicos coletivos. De tal maneira que dizer que ‘o grupo crê nisso’ significa dizer que ‘nós cremos nisso’.

Como base nas considerações anteriores, o estabelecimento de um pacto epistêmico entre algumas pessoas ou entre membros de um grupo seria suficiente para assegurar uma posição de convergência entre a posição do grupo e a posição dos membros do grupo. Uma proposta de definição para as crenças de grupo como base em um pacto epistêmico seria a seguinte:

Para um grupo G , uma proposição p e tempo t , ***G crê que p em t se e somente se:***

- a. Todos os membros do grupo G creem que p por causa e com base no empreendimento epistêmico coletivo originado por um pacto epistêmico entre os membros de G ;
- b. Todos os membros do grupo G têm conhecimento comum de (a);
- c. A relevância das crenças dos membros do grupo, que é estabelecida pela relação entre a meta epistêmica coletiva e o sistema racional epistêmico, é determinada no pacto epistêmico vigente.

A condição (a) requer convergência entre a posição do grupo e a posição de cada um dos membros do grupo. Essa convergência é derivada do pacto epistêmico que gera um empreendimento epistêmico coletivo. Assumirei, aqui, que as crenças dos membros do grupo G são aquelas que foram diretamente formadas em resposta ao empreendimento epistêmico coletivo e que são sustentadas exclusivamente por esse mesmo empreendimento epistêmico coletivo.

A condição (b) requer que as crenças sejam manifestadas publicamente de tal forma que cada um saiba qual é a posição do outro. Todos devem promover o conhecimento comum. É uma obrigação de cada um e de todos. Todavia, em um grupo regulado por um sistema racional epistêmico a transmissão de conhecimento ou informação não deve ser aleatória, mas orientada para um fim. Pode-se pensar em pelo menos duas estratégias de distribuição de conhecimento. Uma em que todos disponibilizam os seus itens de conhecimento a um determinado membro do grupo, que ou (i) disponibiliza todos os itens acumulados para todos, ou (ii) disponibiliza os itens devidos, dentre os acumulados, para cada um. Outro modo de distribuição é simplesmente cada um disponibilizar os seus itens de conhecimento para cada um dos membros do grupo.

O testemunho de cada um dos membros do grupo é uma fonte de conhecimento para o grupo. Se o conhecimento dos indivíduos for privado,

então estará inacessível para o grupo. Por outro lado, ainda que todos os itens de conhecimento de um sujeito pudessem ser facilmente acessados por todos em um banco de dados, isso os tornaria públicos (ou conhecimento virtual), mas se esses itens não forem acessados por algum sujeito, eles não se converterão em itens de conhecimento. Eles não funcionariam como fonte de conhecimento para os membros do grupo. É necessário que o conhecimento que os membros do grupo possuem seja, não somente, disponibilizado, mas também acessado e apropriado pelos membros do grupo. Neste caso, pode-se dizer que o conhecimento seria do grupo e ao mesmo tempo de cada um.

Por exemplo, se (i) S1 sabe que a água é uma condição necessária para a vida, (ii) S1 disponibiliza esta informação (por testemunho) para os outros membros do grupo, (iii) os outros membros do grupo formam a crença por causa e com base no testemunho, então os membros do grupo tem o mesmo item de conhecimento. Os membros do grupo têm um item de conhecimento em comum, a saber, que a água é uma condição necessária para a vida.

A condição (c) está aí para requerer que todos os elementos implicados pelo empreendimento epistêmico coletivo, que legitimam a posição do grupo, sejam determinados no pacto vigente. O sistema racional epistêmico com seus padrões e regras, bem como as evidências consideradas relevantes e a meta epistêmica, não podem ser estabelecidos antes do pacto epistêmico, mas somente após. E, permanecerão vigentes apenas enquanto este pacto estiver em vigor. Qualquer crença formada ou mantida fora do empreendimento epistêmico coletivo vigente não é configurada como crença do grupo ou de qualquer membro do grupo.

Por último, mas não menos importante, lembre que as crenças do grupo estão indexadas no tempo. Por exemplo, a posição do grupo em t_1 não pode ser afirmada como sendo a mesma em t_2 , sem que resulte de um novo empreendimento epistêmico coletivo.

9. Conhecimento de grupo

Se compreendermos que conhecimento individual é crença verdadeira mais alguma(s) propriedade(s) epistêmica(s) que converte(m) crença verdadeira em conhecimento, então analogamente conhecimento de grupo deve ser compreendido como crença de grupo verdadeira mais alguma(s) propriedade(s) epistêmica(s) que converte(m) crença de grupo verdadeira em conhecimento.

É importante salientar que em um grupo epistêmico, a aquisição de várias disposições, habilidades e competências, bem como a condução

da investigação, são orientadas para a meta epistêmica. Neste sentido, os agentes envolvidos em grupos epistêmicos são dependentes uns dos outros, e são organizados de forma a maximizar uma meta.²⁴ De acordo com Kent Staley “queremos saber se o grupo está buscando coletivamente os objetivos epistêmicos ao aceitar uma proposição, e se o seu método de perseguir esses objetivos maximiza as chances de sucesso.”²⁵

Entre as metas epistêmicas estão *crença verdadeira*, *crença racional*, *conhecimento*, etc. Assim, não há uma única meta epistêmica. O tipo de mescla adotada para a combinação dessas metas indicará a perspectiva da vida intelectual de um agente, no caso, um agente coletivo. A melhor atitude epistêmica, em relação a um deles, pode não ser a melhor atitude epistêmica em relação à outra. A solução de conflitos entre metas poderá depender de considerações práticas. De acordo com Richard Feldman, “quais assuntos você deve investigar, irá depender de quais são os assuntos do seu interesse, se as investigações podem ajudá-lo em sua própria vida ou na vida dos outros, e outros fatores.”²⁶ Contudo, renunciar à meta epistêmica em vista de outras metas não epistêmicas significa abandonar o território epistemológico.

A partir disso vou assumir que para um grupo G, uma proposição p e tempo t, ***G sabe que p em t se e somente se:***

- a. Todos os membros do grupo G creem que p por causa e com base no empreendimento epistêmico coletivo originado por um pacto epistêmico entre os membros de G;
- b. Todos os membros do grupo G têm conhecimento comum de (a);
- c. A relevância das crenças dos membros do grupo, que é estabelecida pela relação entre a meta epistêmica coletiva e o sistema racional epistêmico, é determinada no pacto epistêmico vigente.
- d. O empreendimento epistêmico coletivo maximiza a meta epistêmica coletiva;

²⁴ WRAY, K. ‘Who has Scientific Knowledge?’ *Social Epistemology*. Vol. 21, No. 3, 2007, p. 337.

²⁵ STALEY, K. W. ‘Evidential Collaborations: Epistemic and Pragmatic Considerations in “Group Belief”’. *Social Epistemology*. Vol. 21, No. 3, 2007, p. 331.

²⁶ FELDMAN, R. ‘The Ethics of Belief’. *Philosophy and Phenomenological Research* 3, 2000, p. 690.

- e. A fonte e a base testemunhais dos membros do grupo são suficientemente conducentes à verdade.
- f. Os membros do grupo G não têm qualquer derrotador não derrotado para a crença p;
- g. p é verdadeira.

As condições (a), (b) e (c) e a indexação no tempo são as mesmas requeridas para a crença de grupo. A condição (g) está aí para distinguir entre conhecimento de grupo e justificação de crenças de grupo.

A condição (d) está aí justamente para garantir que a agência coletiva seja epistêmica, isto é, seja conduzida e orientada adequadamente pela perspectiva epistêmica. Se o empreendimento coletivo priorizar mais metas práticas do que epistêmicas ou não maximizar a meta epistêmica adequadamente, então o empreendimento coletivo não pode ser considerado propriamente epistêmico.

Considere o **caso do parque esportivo V**, em que duas ou mais pessoas, que costumam encontrar-se com alguma frequência em algum ambiente esportivo, precisam manifestar-se coletivamente, por força da necessidade, acerca do atual estado das quadras esportivas que utilizam. Eles devem considerar juntos se ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’. Após celebrarem um pacto epistêmico entre eles, e assumirem uma meta epistêmica coletiva e um sistema racional epistêmico coletivo, passam a crer que ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’ por causa e com base no empreendimento epistêmico coletivo que foi gerado pelo pacto epistêmico. Todavia considere que o sistema racional epistêmico com seus padrões e regras, bem como as evidências consideradas relevantes, não maximizam a meta epistêmica. Suponha que a perspectiva intelectual do grupo seja priorizar crer em verdades do que evitar crenças falsas. No entanto, o empreendimento epistêmico coletivo concorre mais para aumentar as crenças falsas do que as crenças verdadeiras.

Veja que no caso acima, ainda que as crenças do grupo sejam verdadeiras, elas poderiam ser verdadeiras acidentalmente, visto que resultam de um empreendimento coletivo não qualificado epistemicamente.

A condição (e) requer que os membros do grupo tenham um desempenho epistêmico suficientemente conducente à verdade. O empreendimento epistêmico coletivo originado pelo pacto demandará que haja algum tipo de

interação entre os agentes epistêmicos. O tipo de interação mais comum é o testemunho.²⁷ Por isso poderá haver algum tipo de deferência em relação a outro membro do grupo. A confiança intelectual é um pressuposto para a concessão de autoridade intelectual nestes casos. Como o testemunho de qualquer membro do grupo está orientado pelo sistema racional epistêmico aceito por ocasião do pacto, qualquer membro do grupo tem permissão para confiar intelectualmente nas declarações dos outros, a menos que tenha alguma razão para pensar que as declarações de algum membro do grupo não são proporcionais a sua competência intelectual.

Todavia considere o **caso do parque esportivo VI**, em que duas ou mais pessoas, que costumam encontrar-se com alguma frequência em algum ambiente esportivo, precisam manifestar-se coletivamente, por força da necessidade, acerca do atual estado das quadras esportivas que utilizam. Eles devem considerar juntos se ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’. Após celebrarem um pacto epistêmico entre eles, e assumirem uma meta epistêmica coletiva e um sistema racional epistêmico coletivo, passam a crer que ‘as quadras esportivas estão em condições apropriadas para práticas esportivas regulares’ por causa e com base no empreendimento epistêmico coletivo que foi gerado pelo pacto epistêmico. Todavia considere que pelo menos um dos membros do grupo é mentiroso. Mas, ao tentar enganá-lo, sem ter qualquer conhecimento da questão em causa, acidentalmente lhe dá a informação verdadeira. Neste caso o grupo teria conhecimento? Ou ainda, considere que pelo menos um dos membros do grupo seja um mentiroso, que havendo aplicado todas as mentiras que pudera, resolveu dar a informação correta. Considere que este membro mentiroso do grupo saiba que *p*, fornece a informação que *p*, e é fato que *p*. O que dizer agora? Parece que não se pode atribuir conhecimento ao grupo se o testemunho de cada um dos seus membros não for suficientemente conducente à verdade.²⁸

Já a condição (f) é caracterizada como uma exigência negativa e requerer que os membros do grupo *G* não tenham qualquer derrotador não derrotado (*undefeated defeater*) para a crença *p*. Não se quer que haja qualquer base epistêmica para a dúvida, quer seja sobre a proposição em questão, quer seja sobre a confiabilidade do empreendimento epistêmico coletivo, quer seja ainda sobre a credibilidade de algum membro do grupo. Robert Audi

²⁷ Assumirei que testemunhar é o “ato de contar, incluindo todas as declarações que aparentemente destinam-se a transmitir informações, apesar do contexto social” (FRICKER, 1999, p. 909.).

²⁸ Sobre este argumento ver: MULLER, F. M. Conhecimento Testemunhal: a visão não reducionista. *Veritas*, v. 55, n°2, 2010, p. 126-143.

comentando acerca das condições que nos permitem rejeitar o testemunho de alguém, afirma que “o testemunho pode ser derrotado – impedido de produzir conhecimento no receptor – através de crenças justificadas de alguma proposição contrária ao que foi atestado.”²⁹

Lembre-se, no entanto, que nem sempre haverá paridade epistêmica entre os membros do grupo. Considere ainda que pessoas possam ter vícios e/ou virtudes epistêmicas, ou ainda, ter algum tipo de defeito intelectual. Suponha que alguém seja um otimista epistêmico compulsivo. Ele sempre atribui um peso demasiado à probabilidade das proposições que considera ou à credibilidade de algum falante. Em outras palavras, essa pessoa é um sujeito crédulo, que crê em praticamente tudo o que lhe dizem. Suponha, agora, que alguém é um pessimista epistêmico compulsivo. Ele sempre subestima a probabilidade das proposições que considera ou a credibilidade de algum falante. Em outras palavras, esse membro do grupo desconfia de quase tudo. Os casos do otimista e do pessimista são semelhantes, visto que em ambos os casos há uma disposição defeituosa em relação aos derrotadores. Mesmo assim, qualquer pessoa mediana exemplificaria um membro do grupo, porque não é requerido antes do pacto que os indivíduos tenham qualquer habilidade epistêmica específica ou que mantenham qualquer padrão epistêmico de desempenho. Qualquer exigência em relação a esta questão será estabelecida com o pacto epistêmico.

10. Considerações Finais

Recapitulando os pressupostos e a discussão desenvolvida, observou-se que a visão do somatório simples ou complexo sobre crenças de grupo não é suficiente para garantir a condição da agência coletiva. Por outro lado, a visão de Margaret Gilbert parece oferecer uma explicação satisfatória da noção da agência coletiva, mas nega o psicologismo sobre crenças. Contudo esta posição parece ser inaceitável. Abandonar o pressuposto que conhecimento implica crença acarretaria em abdicar da concepção tradicional de conhecimento factual. De acordo com muitos epistemólogos, conhecimento implica crença, que é um *estado mental* que está alojado na mente (ou cérebros) dos indivíduos. Assim não se pode saber que *p*, a menos que se creia que *p*.

Como alternativa, explorei a possibilidade de um pacto epistêmico como condição originária para a agência epistêmica coletiva. Propus uma definição

²⁹ AUDI, R. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge, 2003, p. 145.

de crença de grupo que satisfaz tanto a condição da crença individual quanto a condição da agência coletiva. E finalmente, propus uma definição de conhecimento de grupo que é compatível com a definição de conhecimento individual.

Vimos que a definição de conhecimento requer que todos os membros do grupo creiam com o grupo, que a crença do grupo deve ser conhecida pelos seus membros, que o empreendimento epistêmico coletivo vigente deve ser a causa e a base da crença do grupo e também maximizador do fim epistêmico coletivo, que somente aqueles membros do grupo que têm um desempenho epistêmico suficientemente conducente à verdade podem cumprir uma função epistêmica adequada no grupo, e, por fim, que a posição do grupo não pode ser estabelecida se algum membro do grupo oferecer aos demais um derrotador não derrotado para a proposição em questão.³⁰

³⁰ Agradeço a Antonio Maria Baggio, Piero Coda, Tiegue Rodrigues e aos estudantes do PPG em Filosofia da PUCRS, em especial a Luis Fernando M. Rosa, Doraci Engel e Leonardo Ruivo, e aos membros dos GP Epistemologia Analítica e GP Epistemologia Social pelas preciosas críticas e sugestões às versões anteriores apresentadas que precederam esse ensaio.



RELATIVISMO, JUSTIFICAÇÃO E VERDADE: PRESSUPOSTOS E CONSEQUÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS

José Leonardo Annunziato Ruivo

1. Introdução

Se o relativismo é uma teoria antiguíssima, fato que levou Bento Prado Jr. a afirmar que esse percorre toda a História da Filosofia, ¹ ainda parece carecer de uma boa determinação. Seria porque, como aponta Richard Rorty, ² tratar-se-ia de uma doutrina facilmente refutável, cuja finalidade retórica seria ilustrar possíveis críticos? Pretendemos, a partir do enfoque epistemológico, reconstruir o argumento relativista sobre a verdade e sobre a justificação a fim de avaliá-lo.

2. Pressupostos

Uma vez que nosso enfoque é epistemológico, buscaremos situar em linhas gerais essa concepção. Observando o termo em si, notamos que é composto pelas palavras do grego antigo: *episteme* (que quer dizer conhecimento) e *logos* (que quer dizer teoria ou explicação). Logo, epistemologia pode ser compreendida como uma teoria do conhecimento. Contudo, a etimologia do termo não é suficiente porque outras áreas também teorizam sobre o conhecimento. Assim, vejamos o modo particular que a epistemologia o faz.

Uma importante diferença é que a epistemologia investiga o conhecimento na perspectiva normativa ao invés da perspectiva descritiva. Nesse sentido epistemólogos buscam regras ou padrões ideais sobre a natureza do conhecimento ao invés de identificarem como se dá o conhecimento no mundo – como faria, por exemplo, um sociólogo do conhecimento. Se, por um lado, uma investigação descritiva perguntaria “quem produz o conhecimento” ou “como esse conhecimento é produzido”, por outro lado, a perspectiva

¹ PRADO JÚNIOR, B. O Relativismo como contraponto. In: *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004. P. 199-223.

² “If there *were* any relativists, they would, of course, be easy to refute. (...) These positions are adopted to make philosophical points that is, moves in a game played with fictitious opponents, rather than fellow-participants in a common project” RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*. Univ. Minnesota Press, 1982. Pg. 167.

prescritiva perguntaria “será o conhecimento possível” ou “quais regras ou princípios devem reger o conhecimento”. Em suma, de um lado temos questões que investigam como as coisas são e, do outro, como as coisas devem ser.

Mas, se a epistemologia privilegia o estudo normativo, não quer dizer que ela exclua a perspectiva descritiva – e o mesmo vale para as ciências particulares que investigam o conhecimento em relação à epistemologia. As perspectivas são complementares. A sociologia do conhecimento necessita responder a questão normativa “o que é o conhecimento” para determinar, nos casos particulares, p.ex., “quem produz o conhecimento”. Por sua vez, a epistemologia necessita partir de casos particulares para buscar determinar o que seja o conhecimento – afinal, como determinar o que é conhecimento se não houvesse casos legítimos para tal? ³ Isso serve para esclarecer que a tarefa do epistemólogo não é afastada do mundo. Se a epistemologia é uma teoria sobre como deve ser o conhecimento, isso é porque são tratados princípios ou condições sob os quais o conhecimento é possível.

Com isso damos um primeiro passo em direção à natureza da epistemologia, na medida em que vimos como e porque ela trata de critérios que determinam as condições de possibilidade do conhecimento. Mas ainda assim necessitamos especificar melhor seu objeto, ou seja, responder a pergunta pela natureza do conhecimento. Para nosso propósito montaremos um quadro de referência que elucide como tradicionalmente conhecimento é definido.

Quando a linguagem ordinária se refere ao conhecimento, epistemólogos interpretam como significando três tipos distintos. Um tipo de conhecimento diz respeito a uma relação de *contato* entre um conhecedor com pessoas, coisas e/ou estados mentais. Há também um tipo de que diz respeito a *competências*, ou seja, habilidades ou coisas que um conhecedor sabe fazer. O terceiro tipo de conhecimento diz respeito à relação entre um conhecedor e *proposições* – não se tem conhecimento *de* coisas (como no conhecimento por contato), nem se conhece *como fazer* tal coisa (como no conhecimento de competências), nesse caso se conhece uma proposição sobre o mundo.

Mesmo sem nos aprofundarmos na discussão sobre a natureza da proposição, ⁴ ainda assim deveremos indicar por qual motivo ela caracteriza o tipo de conhecimento mais fundamental na análise tradicional do conhecimento. Em primeiro lugar, o conhecimento proposicional é o único

³ BONJOUR, L. *Epistemology : classic problems and contemporary responses*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002. Pg. 28.

⁴ Até porque a discussão sobre a natureza da proposição, da realidade ou da verdade mais se aproximam da metafísica que da epistemologia propriamente dita.

que pode ser comunicado, “transferido de pessoa para pessoa.”⁵ E isso nos leva ao segundo motivo, a saber, “nós podemos explicar vários outros tipos de conhecimento nos seus termos.”⁶ E, por último, porque “a realidade possui uma estrutura proposicional, ou, pelo menos, a proposição é a forma principal na qual a realidade se torna compreensível à mente humana.”⁷ Por esses motivos o foco central da epistemologia tradicional é a busca das condições do conhecimento proposicional.⁸

Sabendo que existem condições necessárias e condições suficientes,⁹ a análise tradicional dedica-se a buscar a determinação de ambas para o conhecimento. Assim, se crenças em proposições são condições para o conhecimento, serão necessárias, suficientes ou ambas? Por exemplo, se um sujeito S enuncia P: “a Lua quando nasce no horizonte é maior do que a mesma Lua, na mesma noite, quando está elevada no céu”. Isso por si só configura conhecimento? Claramente temos uma proposição já que S enunciou uma frase com sentido, afirmativa e com valor de verdade. Contudo ter um valor de verdade não implica a verdade da proposição, especialmente nesse caso porque ela é falsa.¹⁰ Ou seja, podemos concluir que mesmo quando um sujeito S crê em uma proposição (a considera como verdadeira), não é suficiente para a verdade de P. Isso porque ter crença é uma condição necessária, mas não suficiente para existir conhecimento. Dito de outra forma: todo conhecimento implica crença, mas nem toda crença implica conhecimento. Tanto em um caso legítimo de conhecimento como em um caso de mera crença temos a relação proposicional de S com a proposição, mas parece que para configurar conhecimento é necessária outra condição: a verdade da proposição.¹¹

Crer em proposições verdadeiras configura condição para o conhecimento, tal como em “Porto Alegre é a capital do Rio Grande do Sul”. Mas, antes de perguntarmos se a crença verdadeira é condição suficiente para

⁵ ZAGZEBSKI, L. What is knowledge? In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds). *The Blackwell guide to epistemology*. Malden: Blackwell Publishers, 1999. P. 92-116. Pg. 92

⁶ “Even though we cannot explain all knowledge in terms of propositional knowledge, propositional knowledge does have a special status. We can explain several other kinds of knowledge in terms of it.” FELDMAN, *Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003. Pg. 12

⁷ ZAGZEBSKI, L. What is knowledge? In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds). *The Blackwell guide to epistemology*. Malden: Blackwell Publishers, 1999. P. 92-116. Pg. 92

⁸ Doravante, exceto indicação contrária, conhecimento será equivalente a conhecimento proposicional.

⁹ Para um esclarecimento aprofundado sobre essas condições ver BRENNAN, A. Necessary and sufficient conditions. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/necessary-sufficient/>

¹⁰ Trata-se de uma ilusão de óptica, afinal, a Lua não muda de tamanho.

¹¹ Não analisaremos aqui proposições do tipo “Eu sei que P, mas na verdade o fato é ~P”, ou seja, casos de crença sem verdade, porque claramente não são casos possíveis de conhecimento.

o conhecimento precisamos questionar o porquê de a referida proposição ser verdadeira. Aqui iremos adotar a perspectiva da teoria da correspondência: uma proposição é verdadeira se e somente ela corresponde a fatos do mundo. Assim temos garantida a noção de objetividade, pois fatos são independentes de nossas mentes. Logo, crenças não verdadeiras por si mesmas, necessitam de uma relação adequada com os fatos do mundo.¹²

Dado que, como vimos, só conhecemos proposições verdadeiras¹³ ainda não determinamos se isso é condição suficiente para termos conhecimento. Para isso, pensemos no seguinte exemplo: Senhor X, apostador inveterado, antes de cada sorteio diz “eu sei que vou ganhar”, embora essa situação raramente aconteça. Mas, quando acontece, e o Senhor X ganha, podemos dizer que ele sabe (tem conhecimento) de que iria ganhar? Vimos acima que, por mais forte que seja a crença, não implica verdade. No caso do Senhor X temos uma crença verdadeira, mas não parece ser um caso legítimo de conhecimento. Isso porque, mesmo que a crença se revele verdadeira, isso não implica conhecimento prévio do fato; pelo contrário, trata-se do reino do acaso. O caso das adivinhações elucidava isso: quando há acaso, não há conhecimento porque não há resposta a pergunta: “como você sabia que isso iria acontecer”. Desse modo, crença e verdade são condições necessárias, mas não suficientes para o conhecimento.

Se crença e verdade falham em garantir legitimidade para o conhecimento porque não conseguem evitar o acaso, então se põe uma exigência suplementar, a saber, a justificação. Estar justificado nada mais é do que ter boas razões para crer que P. Nesse sentido justificação não implica a verdade da proposição, mas nos conduz a ela. Essa condução de uma mera crença a crença justificada se dá a partir do tratamento das evidências disponíveis. Assim, “ela difere da verdade, que não muda com a mudança das provas. Suas *crenças* sobre a verdade podem mudar, mas disso não

¹² “...it is to be observed that the truth or falsehood of a belief always depends upon something which lies outside the belief itself. If I believe that Charles I died on the scaffold, I believe truly, not because of any intrinsic quality of my belief, which could be discovered by merely examining the belief, but because of an historical event which happened two and a half centuries ago. If I believe that Charles I died in his bed, I believe falsely: no degree of vividness in my belief, or of care in arriving at it, prevents it from being false, again because of what happened long ago, and not because of any intrinsic property of my belief. Hence, although truth and falsehood are properties of beliefs, they are properties dependent upon the relations of the beliefs to other things, not upon any internal quality of the beliefs.” RUSSELL, B. *The problems of philosophy*. New York: Oxford University, 1997. Pg. 121

¹³ Uma importante observação: não conhecer falsidades é diferente de conhecer proposições falsas. Não consideramos como conhecimento legítimo “S conhece que a Lua quando nasce no horizonte é maior do que a mesma Lua, na mesma noite, quando está elevada no céu” porque é falso. Mas consideramos como conhecimento legítimo a proposição “S conhece que é falso que Lua quando nasce no horizonte é maior do que a mesma Lua, na mesma noite, quando está elevada no céu” porque ela é verdadeira.

decorre de modo algum que também mude a verdade do objeto no qual você crê.”¹⁴ Por exemplo, se X vai à casa de Y ao cair da noite e lá não vê luz acesa, liga e ninguém atende, toca a campainha e ninguém abre a porta, estará justificado em crer na proposição “Y não está em casa”, mesmo que Y estivesse em casa, mas a dormir em um sono profundo. Em suma, justificação e verdade são coisas diferentes. Também podemos diferenciar justificação de crença. Richard Feldman apresenta o caso do Senhor Inseguro que ao fazer uma prova, na qual havia se preparado bem, possui todas as evidências disponíveis para crer que irá bem, isto é, está justificado. Mas, por sua insegurança, não consegue ter essa crença.¹⁵

Dadas às três condições – crença, verdade e justificação – vimos que todas são necessárias. Mas serão também suficientes? Esse é o debate contemporâneo que, desde os contraexemplos de Edmund Gettier,¹⁶ busca: ou melhor, determinar a noção de justificação, ou determinar outras condições para o conhecimento além daquelas apresentadas. O fato é que as três condições ainda são ponto de partida para qualquer discussão epistemológica.

3. Relativismo

De modo geral, o relativismo é uma teoria que defende a tese de que algum tipo de valor ou norma é relativo a uma ou mais variáveis. Embora possa assumir inúmeros matizes,¹⁷ na epistemologia tal doutrina incide sobre a noção de verdade, justificação ou sobre ambas – elas são relativas “ao tempo, lugar, sociedade, cultura, época histórica, esquema ou quadro conceitual, treino ou convicção pessoal – onde o que conta como conhecimento depende do valor de uma ou mais dessas variáveis.”¹⁸ Consideremos o relativismo sobre a verdade.

A ideia de que a verdade é relativa chegou até nós através do diálogo Taititu, de Platão, onde é atribuída a Protágoras através da tese de que

¹⁴ MOSER, P.; MULDER, D.H.; TROUT, J.D. *A teoria do conhecimento: uma introdução temática*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Pg. 87.

¹⁵ FELDMAN, *Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003. Pg. 21.

¹⁶ GETTIER, E. “Is Justified True Belief Knowledge?”. *Analysis*, 23 (1963), 121-123.

¹⁷ BAGHRAMIAN, M. *Relativism*. Londres: Routledge, 2004. SWOYER, C. Relativism. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/relativism/>

¹⁸ “epistemological relativism may be defined as the view that knowledge (and/or truth) is relative – to time, to place, to society, to culture, to historical epoch, to conceptual scheme or framework, or to personal training or conviction – so that what counts as knowledge depends upon the values of one or more of these variables.” SIEGEL, H. Relativism. In NIINILUOTO, I; SINTONEM, M; WOLENSKI, J. (Eds.). *Handbook of Epistemology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, p. 747-780, 2004. Pg. 747

conhecimento e percepção são uma e mesma coisa.¹⁹ Desse modo se S crê que P então P é verdadeiro, ou seja, o critério para determinar a verdade da proposição é a crença do sujeito na proposição. Em suma, é como se crença e verdade fossem uma e mesma coisa.

Consideremos o seguinte exemplo: para identificarmos uma nota de dois reais não basta a identificarmos por sua aparência (marca d'água, imagem, tamanho, etc.), ela também necessita ter origem apropriada (na casa da moeda, ser aceita na nossa economia, etc.). Mas se a tese relativista identifica como sendo o mesmo critério para crer em P e para determinar a verdade de P, isso parece eliminar a objetividade do nosso conhecimento.

Mas qual o problema em abandonarmos o critério de objetividade? Em primeiro lugar teríamos a impossibilidade da falsidade. Consequência por si só problemática porque não teríamos como solucionar quaisquer desacordos. Assim, o que fazer quando duas pessoas, S1 e S2, em situações idênticas, com os mesmos métodos e evidências possuem resultados contraditórios em relação ao mesmo fato? Se S1 crê que P é verdadeiro e S2 crê que P é verdadeiro, e o relativista nos apresenta que o critério para determinar a verdade de P é a mera crença em P, então não temos como distinguir qual dos dois crê acertadamente e qual crê erroneamente; não temos como avaliar qual dos dois resultados é o verdadeiro caso e qual não é.

Em segundo lugar, temos o problema da autocontradição. Se crença é a mesma coisa que verdade, então a verdade do relativismo também é relativa? O problema é complicado, pois, ou trata-se de uma crença – e o relativismo não produz verdades, mas somente crenças – ou teremos uma contradição equivalente a da proposição “Não existe verdade absoluta”: não seria ela mesma uma verdade absoluta?

Frente a esses problemas, o relativismo sobre a verdade não consegue provar aquilo que ele se propõe – afinal, em última análise, ele é inconsistente. Mas, como vimos na primeira sessão, se, embora complementares, verdade e justificação são condições distintas, então o relativismo poderia incidir sobre a segunda?

O relativismo sobre justificação defende que não há justificação absoluta. Portanto, em situações de confronto de ideias não é possível existirem padrões de avaliação neutros. Paul Boghossian exemplifica tal situação a partir de um conflito interpretativo sobre a origem dos nativos americanos – os próprios nativos defendem que seus mitos justificam sua origem enquanto que

¹⁹ PLATÃO. *Teeteto*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. 152a, 170a.

a arqueologia apresenta uma justificação distinta para explicar tal fenómeno. Nesse conflito a tese relativista é defendida por Roger Anyon, arqueólogo britânico que disse: “Ciência é um dos muitos modos de conhecer o mundo. A visão de mundo dos Zuni’s é tão válida quanto o ponto de vista arqueológico sobre a pré-história.”²⁰

O que se trata aqui? Da disputa sobre um padrão normativo de justificação. Nesse sentido, ou o padrão é considerado neutro, porque permitiria uma boa avaliação das ideias em conflito, ou ele é arbitrário e, nesse sentido, é como um jogo viciado. O problema aqui é que quando o relativismo defende que não existem padrões neutros, enfrenta um dilema; ou sua crítica apela para um padrão neutro que conseguiria justificar a não neutralidade, mas então ele seria contraditório; ou ele apela para a tese de que toda justificação é contextual, ou seja, que não há padrão transcendente – todo padrão de justificação é local.

Mas, se apelar para a justificação contextual livra em primeira instância o relativista do problema da não neutralidade, ele ainda tem de apresentar um bom critério para efetuarmos comparações. De acordo com Harvey Siegel,²¹ tal estratégia pode ser encontrada nos sociólogos da ciência do chamado programa forte, e consiste em tratar qualquer crença como sendo conhecimento legítimo. No exemplo de desacordo citado acima, o relativista interpretaria a crença dos Zunis e dos Arqueólogos como igualmente legítimos – não pelas evidências ou pelo modo como essas comunidades justificam suas crenças, mas pelo fato de que são crenças geradas na comunidade nativa e na comunidade científica, expressadas por seus respectivos representantes. Contudo, não parece ser de grande valia, porque não explica o real motivo do desacordo em questão, uma vez que não colocam em disputa os diferentes parâmetros de justificação, do que é conhecimento e do que não é. A dificuldade fica clara quando imaginamos dois sociólogos dessa escola, com as mesmas evidências de um mesmo fenómeno social, mas com interpretações conflitantes. Qual interpretação adotar? Se uma justificação é tão boa quanto à outra, isso abre espaço para contradições dentro da teoria, o que parece minar a legitimidade do relativismo porque tal doutrina não explica aquilo que ela se propõe.

²⁰ BOGHOSSIAN, P. *Fear of knowledge : against relativism and constructivism*. Oxford: Clarendon Press, 2006. p.2.

²¹ SIEGEL, H. Relativism. In NIINILUOTO, I; SINTONEM, M; WOLENSKI, J. (Eds.). *Handbook of Epistemology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, p. 747-780, 2004.

4. Conclusão

O presente artigo pretendeu apresentar as questões centrais para a discussão sobre o relativismo na epistemologia. Há outras questões que a tornam mais complexa, tais como: a) se há diferença entre a estrutura argumentativa de um relativismo local e global; b) se a argumentação entre diferentes relativismos (estético e epistêmico, p.ex.) possuem a mesma estrutura lógica; c) se todo relativismo é um antiabsolutismo; etc. São, dentre outras discussões presentes na última publicação sobre o tema, o compêndio da Blackwell sobre o relativismo.²²

Nosso objetivo foi, a partir do ponto de vista da epistemologia tradicional, apresentar os desafios que o relativismo epistêmico deve resolver para garantir validade e legitimidade na explicação sobre a natureza do conhecimento. Assim, se crença, verdade e justificação são condições necessárias para o conhecimento, então o relativismo sobre a verdade falha porque, por não distinguir crença e verdade, perde de vista a objetividade das nossas proposições. Assim, torna impossível a existência de proposições falsas, o que torna a teoria inconsistente.

Por outra via, o relativismo sobre a justificação enfrenta as mesmas dificuldades. Por não distinguir crença e justificação sob a alegação de que a neutralidade não é possível, perde de vista o critério normativo para diferenciar a legitimidade e ilegitimidade das crenças. E mesmo que o relativista alegasse que não há padrão transcendente de justificação enquanto estratégia argumentativa para sustentar sua tese, ele perde completamente a possibilidade de um discurso normativo sobre o conhecimento, permitindo a introdução de contradições dentro de seu discurso.

²² HALES, S. (ed) *A companion to relativism*. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.



BREVES OBSERVAÇÕES SOBRE NORMATIVIDADE E NATURALISMO

Nythamar de Oliveira

Há pelo menos três acepções ou definições reconhecidamente correntes do que seja *normativo*:

N1 (*normatividade legal*): O normativo é o que prescreve, como uma prescrição, em contraposição ao que é descrito numa descrição de um estado de coisas.

Por prescrição, geralmente entendemos o que autoriza de modo performativo, como uma lei, uma sanção normativa ou algo que autoriza ou desautoriza a fazer algo, como, por exemplo, parar no sinal vermelho, seguir as leis de trânsito ou apresentar uma receita médica ao farmacêutico para comprar um medicamento na farmácia. Tal acepção legal tem um caráter performativo inquestionável (por exemplo, as leis devem ser cumpridas, seguidas) e graças a essa força normativa podemos seguir no sinal verde, assumindo que os outros devem sempre parar no vermelho, assim como esperamos que o farmacêutico nos atendesse e que nos mediquemos com a devida autorização de um médico credenciado. Idealmente, a norma prescreve o que deve ser; o que muitas vezes não corresponde ao que é. Nem sempre seguimos as leis de trânsito ou muitas vezes não tomamos o remédio como deveríamos. Isso fica muito claro, no uso legal e jurídico do termo, já que o próprio Direito se define como um conjunto de normas impostas pelo Estado, onde “normas” nos remetem a regras, princípios e leis básicos. Segundo Hart, o Direito somente pode ser justificado nos termos prático-normativos que definem os próprios arranjos institucionais e as fontes de obrigação, deveres, direitos, privilégios e responsabilidades das relações sociais num Estado constitucional.¹ Rejeitando a concepção de lei como mandamento divino ou como coação legítima absoluta, Hart oferece uma crítica sociológica de concepções tradicionais de normatividade jurídica, tais como eram compreendidas a partir de leituras de Kelsen e Austin. Se as concepções jurídico-políticas de legitimidade, soberania ou autoridade permanecem conceitos teológicos secularizados ou não, a normatividade legal

¹ HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2nd edition with Postscript. Oxford: Clarendon Press, 1994.

prescreve e exerce com certa naturalidade a sua função de força vinculante que exige respeito à obrigatoriedade das leis vigentes. Decerto, o problema do “normativismo” (normas nos remetem sempre a outras normas mais básicas) já havia sido tematizado por Hans Kelsen no início do século passado, partindo da instigante constatação de que o direito pode ser tomado tanto num sentido descritivo (de normas positivadas, por exemplo, nas diferentes codificações jurídicas da constituição e legislação vigentes) quanto num sentido prescritivo, que idealmente nos remeteria a uma norma básica (*Grundnorm*), mais fundamental e destarte primordial, focando no aspecto unicamente formal de subordinação à regra fundamental.²

N2 (*normatividade linguístico-semântica*): Normativo é o que diz respeito às normas ou padrão de gramática (linguística), ou de significado (semântica ou pragmática), inevitavelmente contrapondo um nível do que deve ser ao do que é efetivamente.

Ao tratar de “normas fonéticas” em seu texto seminal contra o programa normativo da epistemologia, Quine inaugura um programa naturalista que faça jus ao que efetivamente acontece quando usamos palavras para nos referir a estados de coisas. Assim, quando alguém pronuncia a palavra “vermelho” (“red”), por exemplo, observa-se uma normatividade linguístico-semântica que permite, nas práticas cotidianas de conversa e de comunicação, certa determinação do sentido tencionado ou referido, a despeito de indeterminações ou variações do que é sensorialmente percebido, falado e ouvido, em termos de pronúncia, sotaque ou sons produzidos, para além de pressupostos de analiticidade, sinonímia e significação.³ A ideia quineana de uma *Epistemology Naturalized*, como puro eliminacionismo, ou a tese de que o naturalismo elimina o normativo em favor do puramente descritivo, permitiria, de resto, a emergência de novos problemas no campo epistemológico da normatividade, na medida em que crenças verdadeiras devem ser suscetíveis de serem justificadas, assim como a própria ciência, sem necessariamente recorrer a uma analogia com a ética normativa ou argumentos analíticos. O que se observa na fonética, vale mais ainda quanto à gramaticalidade da linguagem ordinária no mundo da vida. Quando dizemos correntemente no Rio Grande do Sul “tu fez” ou “tu falou”, ao invés de “tu fizeste” ou “tu falaste”, estamos apenas tacitamente assumindo um modo de falar que alguém pode descrever, em termos antropológicos, sociológicos ou

² Kelsen, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. de João Baptista Machado. 6a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

³ Quine, W. V.O. *Word and Object*. Boston: MIT Press, 1960, p. 85.

empiricamente observáveis, como sendo típicos desta região, no Sul do Brasil. Ora, neste país fala-se supostamente uma língua portuguesa normativa, i.e., que tem uma gramática normativa. Não se trata de apenas descrever como as pessoas falam em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul em geral, ou se muitas pessoas não fazem a devida concordância verbal na comunicação cotidiana e no falar coloquial, ao contrário das diferentes atitudes de familiaridade ou de estranhamento com relação a usos da linguagem, desde uma perspectiva intersubjetiva do mundo da vida. Neste caso, podemos até contrastar algo que pode ser descrito como uma forma de comportamento social coletivo de uma população, falantes que falam de certo modo, dentro de um contexto de população maior onde se fala a mesma língua, com diferentes expectativas normativas e competências normativas.

N3 (*Normatividade ético-prescritiva*): obrigações, deveres e permissões que nos atribuímos em nossas práticas sociais cotidianas, por exemplo, quando pagamos pelo almoço ou acreditamos que temos permissão para buscarmos a felicidade sem fazer mal ou causar danos a outrem.

Para além da normatividade legal e linguística, nos deparamos com uma concepção de normatividade social, no interior da qual podemos distinguir o que seria apenas um convencionalismo ou etiqueta social (costumes, *ethos* social, comportamento social) e uma forma de obrigatoriedade de cunho ético-moral, que pode ser supostamente justificada em termos religiosos ou puramente racionais. Igualmente, o que seria justificado em termos cognitivistas, teleológicos, utilitaristas ou deontológicos pode ser colocado em xeque através de uma atitude cética em direção a um não-cognitívismo, por exemplo, quando negamos a atribuição de processos cognitivos para explicar nossa indignação moral, repúdio ou reprovação de alguma prática social. Afinal, haveria como justificar a ética através de critérios normativos objetivos, cognitivos, mesmo que não partíssemos de concepções dogmáticas, religiosas ou realistas (por exemplo, de que “há fatos morais”)? Por outro lado, parece que não haveria como falar de ética sem pressupor a vida social e política dos seres humanos: a ética é desde sempre um subconjunto da filosofia política, um correlato (transcendental, natural ou socialmente construído) do “político”, na inevitável vida societária em cumplicidade com o Estado e seus arranjos institucionais. Mesmo os utilitaristas e contratualistas (portanto, não apenas os comunitaristas, mas até mesmo liberais e universalistas tachados de “individualistas”) reconhecem que a ética é correlata a uma dimensão coletiva, social (da comunidade, das tradições e instituições sociais, políticas

e econômicas). Hobbes, Locke, Mill, Rousseau, Kant, Hegel são alguns dos pensadores morais que propuseram diferentes modos de justificar filosoficamente a moral e relacioná-la com a política e com a dimensão social da existência humana.⁴

Em todas essas acepções ou definições imagináveis do que seja *normativo* temos um desafio de conjugar uma compreensão do que seja *social*, nos termos de uma epistemologia social ou de uma teoria crítica da vida social, que acreditamos ser objeto de uma investigação interdisciplinar. Com efeito, nosso programa de pesquisa interdisciplinar tem procurado explorar três eixos de forma mais ou menos independente, ao mesmo tempo em que investiga se há alguma correlação entre eles:

1. Normatividade ético-social: esp. teorias da justiça
2. Epistemologia das ciências sociais: e.g., teoria crítica, epistemologia moral/social
3. Modernidade: e.g., ethos social moderno, ethos democrático brasileiro

Nesta investigação, devemos explorar dois problemas que unem a concepção moderna de liberdade (e seus correlatos iluministas de autonomia, emancipação e progresso) a formulações empíricas, analíticas e continentais das ciências sociais e do naturalismo em torno do problema da normatividade, à luz de textos representativos de pensadores contemporâneos, tais como Jürgen Habermas, Robert Brandom, Jesse Prinz e Axel Honneth. Em particular, trata-se de investigar a articulação entre normatividade epistêmico-teórica e prático-moral e o problema do dualismo e monismo em filosofia da mente.

Desde Hume, costuma-se entender a normatividade como uma concepção prescritiva (em termos de *ought*), que não pode ser inferida a partir de premissas ou de constatações descritivas (sobre o que há ou o que é, *is*). Inicialmente desenvolvemos essa linha de pesquisa em função do problema ético da justificativa de proposições morais prescritivas (tanto em termos metaéticos quanto em termos ético-substantivos e aplicados). As contribuições de Rawls e Habermas para as suas respectivas formulações do “equilíbrio reflexivo” e da “teoria do agir discursivo” para uma teoria da justiça e uma teoria do mundo da vida social balizaram as nossas pesquisas em filosofia

⁴ OLIVEIRA, N. de. Teoria Ideal e Teoria Não-Ideal: Rawls, entre Platão e Kant”, In: *Ética e Justiça*, org. Ricardo di Napoli et al. Santa Maria: Editora da UFSM, p. 95-116, 2003.

social nos últimos quinze anos.⁵ Uma conclusão provisória se identifica como uma versão do “construcionismo social mitigado”, cujas premissas e teses provisórias podem ser elencadas de forma a elucidar um “perspectivismo pragmático-formal”: anti-intuicionista, antirrealista, semântico-pragmático, contextualista. Cremos que, como mostraram Dewey, Rawls, Habermas e Honneth, o propósito maior da ética não é estabelecer princípios morais universais, mas resolver problemas práticos, no sentido aristotélico de práxis e de práticas sociais intersubjetivas, culturais, interpessoais e institucionais – por exemplo, nas relações entre seres humanos em família, associações, organizações, sociedade e instituições sociais de uma maneira geral. Neste sentido, a interface entre bioética, ética aplicada e biotecnologias favorece uma maior aproximação multidisciplinar e interdisciplinar entre a Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas, particularmente em torno de questões sobre Linguagem, Memória, Pensamento e Evolução Social. Tem sido particularmente importante para a Filosofia da Mente propor uma concepção naturalista que viabilize a articulação entre filosofia teórica (Epistemologia, Lógica e Filosofia da Linguagem) e filosofia prática (Ética, Filosofia Social e Filosofia do Direito) evitando formulações a priori ou de uma *philosophia prima* (e.g., metafísica dogmática), de forma a reconhecer as contribuições das ciências cognitivas para a filosofia. Nas palavras de Patrícia Kitcher,⁶

Aproximando-se dos pronunciamentos das ciências, os naturalistas compreendem os membros da nossa espécie como sistemas cognitivos altamente falíveis, produtos de um longo processo evolutivo. Como poderiam as nossas faculdades e limitações biológicas e psicológicas não ser relevantes para o estudo do conhecimento humano?

Segundo Habermas, uma versão fraca ou mitigada de naturalismo seria a única viável de acordo com uma pragmática formal que viabilize um universalismo moral em resposta ao relativismo cultural, onde a religião e a moral podem ser compreendidas enquanto representação social coletiva de um desideratum normativo (de forma análoga a certo relativismo moral).⁷ Neste caso, a religião e a moral se constituem em “exemplos de correlatos não explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de

⁵ OLIVEIRA, N. de. Gadamer, a hermenêutica e a crítica ao naturalismo: Antirrealismo moral e construcionismo social. In: in Ernildo Stein e Lenio Streck (orgs), *Hermenêutica e Epistemologia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

⁶ (Kitcher, 1998, p. 34)

⁷ HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e autoengano se justapõem e se complementam no complexo processo de reprodução social”. Num certo sentido, somente uma concepção coerentista poderia dar conta de um sistema de crenças que se mantém em equilíbrio reflexivo na própria busca de uma justificação epistêmico-normativa.

Propomo-nos a reexaminar problemas de normatividade e naturalismo na interface entre abordagens metaéticas e de filosofia da mente de forma a tornar relevante para uma releitura teórico-crítica da filosofia social (esp. em autores como Habermas e Honneth) abordagens da filosofia analítica, particularmente em epistemologia social e neurociências. Para tanto, servimo-nos da instigante contribuição de Jesse Prinz sobre o inatismo e a origem biológica das emoções e dos sentimentos morais. A nossa hipótese de trabalho é que o intuicionismo ético, assim como o realismo moral e o quaisquer versões de absolutismo ético, se mostra insustentável quando abandonamos uma abordagem meramente metaética e procuramos dar conta de todas as variáveis exigidas para uma reformulação satisfatória do problema da normatividade ético-moral, em particular na sua concepção de natureza humana e do problema do livre arbítrio ou da liberdade (compatibilismo *versus* determinismo). Somos obrigados a abandonar uma abordagem meramente metaética ou qualquer forma de solipsismo metodológico se queremos levar o problema ético-normativo a sério e evitarmos formas sutis de autismo acadêmico ou de patologias sociais. De resto, a liberdade pode ser entendida não apenas como uma ideia (no sentido kantiano ou hegeliano do termo), mas como uma experiência histórica social complexa, cuja negatividade e reflexividade teriam sido decerto exploradas por filósofos modernos e contemporâneos (de Hobbes a Habermas), mas cuja normatividade jurídico-política deve ser reconstruída a partir da gramática moral de nossas lutas pelo reconhecimento (Honneth).

Num outro registro, Prinz parte de uma teoria empirista das emoções – inspirada no *Treatise of Human Nature* de David Hume – para reconstruir o que seria uma teoria sentimentalista da moral: “Moral psychology entails facts about moral ontology, and a sentimental psychology can entail a subjectivist ontology.”⁸ Assim como Habermas e Honneth, Prinz rejeita versões metafísicas, reducionistas e metodológicas do naturalismo forte (ou fisicalismo) para reabilitar um naturalismo de transformação (*transformation naturalism*, i.e. “a view about how we change our views”) que pode ser

⁸ PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press, 2004, p. 8.

sistematicamente revisado à luz de descobertas científicas e de resultados das ciências empíricas do comportamento, segundo um holismo quineano.

Prinz chega, assim, a enunciar as três metas programáticas de sua pesquisa interdisciplinar:

The first is to provide empirical support for a theory that was first developed from an armchair. The second is to add some details to Hume's theory, including an account of the sentiments that undergird our moral judgments, and an account of the ontology that results from taking a sentimentalist view seriously. My third goal is to show that this approach leads to moral relativism. Hume resisted relativism, and I argue that he shouldn't have. I also investigate the origin of our moral sentiments, and I suggest that Nietzsche's genealogical approach to morality has much to contribute here. The resulting story is half Humean and half Nietzschean, but I take the Nietzschean part to fit naturally with the Humean part.⁹

O convencionalismo parece, dessa forma, fadado a um relativismo moral que solapa a questão da força normativa de nosso agir e de nossa vida social. O problema da normatividade dentro de um programa naturalista de pesquisa social parece ser particularmente interessante e instrutivo quando é reformulado através de questões que lidam com a evolução social e histórica das sociedades e grupos sociais humanos, dependentes de processos de aprendizagem, memória e linguagem, em contraste com a evolução propriamente biológica da espécie. De resto, permanece uma aporia inerente a toda contraposição entre natureza e cultura, inevitavelmente associada a dualismos entre sensível e inteligível, o empírico e o transcendental. Com efeito, ao buscar destranscendentalizar sua reconstrução do materialismo histórico, Habermas parece terminar abandonando um projeto de pesquisa promissor sobre a evolução social, o desenvolvimento societário e a dinâmica de processos históricos civilizatórios, após haver distinguido uma lógica de desenvolvimento moral independente, guiada por questões linguísticas, semânticas e pragmáticas, em interação com atividades de produtividade inerentes à divisão social do trabalho. Esse projeto foi, todavia, retomado em escritos tardios e com a querela naturalista, em particular, em torno da questão da liberdade humana, podemos revisitá-lo de forma a reavaliar o problema da normatividade à luz de pesquisas em evolução sociocultural e mimético. Cremos que seria possível esboçar e explorar tais linhas de pesquisa em um programa de pesquisa interdisciplinar de filosofia social, neurociências e filosofia da mente, definindo destarte o problema da normatividade enquanto

⁹ PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press, 2004, p. 176.

problema prático-teorético e objeto por excelência de uma teoria do social (ou de um *Tractatus practico-theoreticus*).

De acordo com Christine Korsgaard, a normatividade moral é paradigmática do problema filosófico da normatividade em geral, precisamente devido ao fato de ser definida em termos prescritivos. Como Korsgaard observa em suas Tanner Lectures,

[...]ethical standards are *normative*. They do not merely describe a way in which we in fact regulate our conduct. They make *claims* on us: they command, oblige, recommend, or guide. Or at least, when we invoke them, we make claims on one another. When I say that an action is right I am saying that you ought to *do* it; when I say that something is good I am recommending it as worthy of your choice.¹⁰

Ela procede então a um questionamento sobre outros conceitos fundamentais da filosofia que apresentam uma dimensão normativa: conhecimento, beleza e significado, assim como as virtudes e a justiça, que também pressupõem uma fundamentação ou justificativa que assegurem a sua legitimidade. Tanto para Kant quanto para Hume, observa Korsgaard, a força normativa é o que determina a força motivacional e não o contrário (*motivational force is derived from normative force, rather than the reverse*). Mesmo não sendo óbvio que possamos discerni-lo em Hume,

it is here that there appears to be conceptual space for a kind of motivation that stands between Hume's own categories of natural and artificial motivation. For Hume's argument in fact trades on two slightly different senses of non-natural: motives can be non-natural in the sense that they cannot be described without reference to normative notions such as justice and property, or they can be non-natural in the sense that they are dependent on the moral sense.¹¹

Korsgaard examina várias concepções de fontes de normatividade (no sentido de fornecer razões para fazer algo) de forma a mostrar as limitações de modelos voluntaristas, realistas e reflexivos para dar conta da força normativa que deve motivar a ação moral autônoma, concebida em termos kantianos. O problema normativo ou justificatório, ao contrário do problema explanatório que apenas descreve como considerações morais nos influenciam, consiste em justificar por que devemos efetivamente nos conformar a certo curso de ação, ou seja, fazer X e não Y, a fim de satisfazer as exigências que fazem

¹⁰ (Korsgaard, 1992, p.22)

¹¹ (Korsgaard, 1992, p. 24)

do nosso agir uma ação moral. Segundo Korsgaard, embora a reflexividade normativa seja uma condição necessária para que uma ação seja moral, como bem antecipou Hume, ela não é suficiente e deve ser justificada em termos de publicidade (*Öffentlichkeit*), como propôs Kant em sua concepção de autonomia moral e política. Seguindo a formulação wittgensteiniana em contraposição a uma linguagem privada, Korsgaard propõe uma articulação entre o pressuposto do significado enquanto conceito normativo (desde uma perspectiva lógico-semântica) e a sua correta utilização pelos falantes e membros de uma comunidade:

1. Significado é uma noção normativa.
2. Consequentemente, o significado linguístico pressupõe condições de corrigibilidade.
3. As condições de corrigibilidade devem ser independentes do proferimento particular de um falante.
4. Consequentemente, condições de corrigibilidade devem ser estabelecidas pelas convenções de uso de uma comunidade de falantes.

Portanto, uma linguagem privada não é possível.¹² Korsgaard faz uma importante distinção entre versões simplistas do realismo moral (que apenas rejeitariam a atribuição de valor de verdade a juízos morais, como fazem não-cognitivistas, seguindo os emotivistas e expressivistas do início do século XX) e a pressuposição de que fatos morais normativos existem independentemente de sujeitos que os representem, formulem ou construam. O construtivismo de inspiração kantiana (como seria formulado por Rawls e aprimorado e reformulado por O'Neill, Pogge e pela própria Korsgaard) serviria precisamente para resgatar tal concepção normativa da chamada falácia naturalista, que consistia, desde Moore, em permitir que se reduzisse o significado de termos normativos como “certo” ou “bom” (*right, good*) a termos não normativos ou naturais. Não seria apenas questão de uma normatividade reflexiva, mas de que a própria prática social, moral, política. Seja reflexiva, mais ou menos como Rawls a configurou em sua proposta de calibrar nossos juízos em equilíbrio reflexivo. O construtivismo seria, portanto, tomado aqui como uma concepção normativa alternativa capaz de solucionar

¹² (Korsgaard, 1997, p. 136-38)

um problema prático, aparentemente insolúvel em pesquisas metaéticas em torno do realismo moral:

Moral realism, then, is the view that propositions employing moral concepts may have truth values because moral concepts describe or refer to normative entities or facts that exist independently of those concepts themselves.¹³

Assim, as leituras e releituras do *Treatise*, de Hume, nos oferecem diferentes interpretações e possibilidades de conceber o que está em jogo, afinal, no problema prático-teorético enquanto problema filosófico por excelência da normatividade. Ao contrário de leituras que acabam por fazer de Hume um cético ou não-cognitivista moral, outros intérpretes tentam reabilitar uma leitura cognitivista de Hume. Também há uma grande polêmica quanto ao internalismo ou externalismo da filosofia moral humeana. De acordo com Michael Smith, trata-se antes de qualquer coisa de reconciliar a natureza de razões normativas (*normative reasons*) com suas correlatas razões motivadoras (*motivating reasons*). Recapitulando o quarto capítulo de seu seminal estudo *The Moral Problem*, Smith pode assim resumir o mapeamento conceitual que fora estabelecido:

Normative reasons are considerations, or facts, that rationally justify certain sorts of choices or actions on an agent's behalf. They are propositions of the form "Acting in such-and-such a way in so-and-so circumstances is desirable." Motivating reasons, on the other hand, are psychological states with the potential to explain an agent's action teleologically, and perhaps also causally.¹⁴

As razões normativas, caso exista uma ou mais, são sempre objetivas e práticas. Segundo Smith, são razões objetivas no sentido de que, através de um processo de conversação, envolvendo a reflexão e o argumento racionais, somos capazes de chegar a uma resposta para a pergunta: O que nós temos razão normativa que fazer se estamos em circunstâncias tais e tais? Nossas respostas a esta questão, desde que tenhamos refletido corretamente, vai ser sempre a mesma:

Facts about what we have normative reason to do are constructed facts: they are facts about the desires we would all converge on if we were to come up with a maximally informed and coherent and unified set of desires. The pressure toward coherence is not so much explained as assumed. Different sets of desires we might have simply can make more or less sense.¹⁵

¹³ (Korsgaard, 1997, p.100)

¹⁴ SMITH, M. *The Moral Problem*. Oxford University Press, 1997, p. 87.

¹⁵ SMITH, M. *The Moral Problem*. Oxford University Press, 1997, p. 97.

Grosso modo, Smith crê que os fatos morais devem ser analisados em termos de fatos sobre as razões normativas, de forma a serem pensados como subordinados às exigências de praticidade: a excelência de razões normativas é que deve, no final, forçar-nos a admitir que foi pensando em fatos morais como fatos sobre tais razões normativas que fomos levados a agir moralmente.¹⁶

De acordo com o inferencialismo, ao seguir regras devemos adotar uma atitude normativa que transcende o indivíduo, estados mentais psicológicos ou subjetivos, mas que leve em conta toda uma dimensão institucional social da própria linguagem e de seus falantes. Este sentido semântico-pragmático foi apropriado por Brandom e Habermas, independentemente, em suas respectivas concepções de pragmatismo inferencialista e pragmática formal. Como Parfit e Vogelín mostraram de maneira assaz convincente, a normatividade ético-moral é fundamentalmente robusta e deve importar tanto quanto ações morais ou práticas sociais envolvidas. Como Peregrin comentou acerca de Brandom,

the basic gears of the underlying communal machinery are the deontic statuses of commitment and entitlement. This way of approaching the speech acts leads to a kind of pragmatics which is essentially normative: it characterizes the speech acts in terms of the kinds of rules that govern them and in terms of those changes of normative statuses of the participants of communication which they bring about. Participation in linguistic communication essentially involves scorekeeping. Semantics, then, is in effect nothing else than a theory of roles conferred on linguistic tokens by the rules, i.e. of the ways in which playing these tokens is capable of changing the deontic statuses of the player and her companions.¹⁷

Para responder à velha questão “como devemos viver?” – correlata a “o que devemos fazer?” – num sentido religioso, “o que devemos fazer para ser salvos?” – pode ter diferentes acepções em diferentes religiões, mesmo dentro de uma família de religiões que se parecem, como o judaísmo, o cristianismo e islamismo. Se o que mais define essas religiões teístas, para além de suas características comuns de confessar uma crença em um Deus único pessoal, criador e mantenedor do universo, onipotente, onisciente, onipresente e benévolo, cada uma delas concebe a relação com esse mesmo Deus de maneira diversa, de forma a conceber uma ética da alteridade, reconciliação ou submissão, solidariedade. Habermas e Brandom logram articular uma normatividade pragmática num contexto de práticas sociais pós-seculares, onde questões epistêmicas podem ser levantadas sem nenhuma expectativa

¹⁶ SMITH, M. *The Moral Problem*. Oxford University Press, 1997, p. 117.

¹⁷ PEREGRIN, J. Inferentialism and the Normativity of Meaning. *Philosophia* (2012) 40:75–97, 2012, p.72.

que transcenda a cognição racional de estados de coisas. A pragmática da teoria crítica pode ser aproximada, neste sentido, de uma reformulação das dimensões sociais da epistemologia.

Em nota parentética, lembramos que Goldman divide as concepções correntes de epistemologia social em três tipos, a saber: (1) revisionismo, (2) preservacionismo e (3) expansionismo. As duas segundas apenas se qualificam para o que Goldman considera epistemologia social num sentido que não rompe com o sentido de atividade epistêmica e que permite que sejam considerados ramos fidedignos da epistemologia (*bona fide* branches of epistemology).¹⁸

Sob a rubrica do revisionismo, Goldman inclui concepções pós-modernas e desconstrucionistas, além do chamado construcionismo social (*social constructionism*), que tendem a reduzir questões epistêmicas e cognitivas a efeitos de processos sociológicos, sendo a própria verdade uma construção social. Tem sido um dos objetivos da minha pesquisa em Filosofia Social mostrar em que sentido o construtivismo ético-político (Rawls) e a reconstrução racional (Habermas) podem ser tomados como instâncias metodológicas de um construcionismo social mitigado, na medida em que ambos preservam a ideia de objetividade e de que podemos articular em termos cognitivos a normatividade moral. Ao contrário do relativismo, nihilismo e ceticismo ético-moral, associados ao revisionismo, creio que podemos responder aos desafios do relativismo cultural e do pluralismo perspectivista de contextos semânticos diferenciados, sem abrir mão de uma concepção de normatividade pela aproximação de novas interfaces entre naturalismo e cultura. Assim, como novas reflexões sobre o contextualismo permitem um reexame da relação entre cognição e justificativa à luz de dimensões e conceitos práticos ou pragmáticos que dizem respeito a um agente epistêmico concebido de forma não-solipsista, não transcendental e não abstrata, creio que podemos seguir Goldman em seu programa de pesquisa epistemológico-social na busca de justificativas e evidências, junto a processos de formação de crenças (preservacionismo) e suas razões normativas para serem seguidas e mantidas.

Como nem sempre temos acesso ao que poderia ser caracterizado como uma “crença verdadeira” (true or categorical belief) se pode recorrer à alternativa mais próxima, precisamente pelo fato de poder contar com evidência ou testemunho socialmente produzido, ou com uma crença que adquire destarte um maior grau de credibilidade (a high degree-of-belief, HDOB). Pode-se ainda expandir os círculos de normatividade epistêmica por adjudicação.

¹⁸ GOLDMAN, A. Knowledge in a Social World. Oxford University Press, 1999, p. 19.

Saber e sabor, segundo um sentido etimológico que foi preservado em nossa vernáculo, podem determinar, em termos empiristas, o sentido evolucionário da experiência de um ser que se questiona, se preserva, se adapta e deseja sobreviver para continuar se desenvolvendo reflexivamente. A *sympathy* humeana permite tal entrelaçamento entre o cognitivo e não-cognitivo no ato mesmo de pensar e sentir como ente que se identifica pela adaptação e transformação de seu próprio meio. O ser humano, tal como o conhecemos hoje, o *Homo sapiens sapiens*, tem mantido mais ou menos a mesma configuração anatômica ao longo dos últimos 50 mil anos, assumindo que a espécie humana *Homo sapiens* emergiu há aproximadamente 200 mil anos e o gênero humano não teria mais de dois milhões e meio de anos.¹⁹ Portanto, a grande evolução qualitativa do ser humano é sociocultural, drasticamente marcada pela inovação tecnológica, sobretudo com o desenvolvimento da linguagem, da escrita, do raciocínio, da lógica e de técnicas que permitiram uma maior abstração racional de suas aptidões imagéticas e simbólicas, na terminologia brandomiana, tanto da senciência (animal) quanto da sapiência (humana). Para Habermas, o desenvolvimento evolutivo do primata antropoide se deu “a partir de um suposto antepassado comum ao chimpanzé e ao homem [*sic*], através do *Homo erectus* até o *Homo sapiens*”.²⁰ Tal antepassado comum, o *homínida*, gênero supostamente pré-humano, de onde teria emergido o *Homo sapiens*, pela conjugação feliz de mecanismos de evolução biológica com mecanismos de evolução sociocultural. É com a emergência do *Homo sapiens* que a evolução muda seu *telos* orgânico-cultural, na medida em que começa a ser determinada por mecanismos predominantemente sociais:

[...] no limiar que introduz ao *Homo sapiens* é que essa forma mista orgânico-cultural da evolução cede lugar a uma evolução exclusivamente social. Cessa o mecanismo natural de evolução. Não nascem mais novas espécies.²¹

Seguindo sua concepção dual de perspectivas sociais-sistêmicas, Habermas logra destarte integrar os últimos resultados de pesquisas empíricas do naturalismo (em biogenética, neurociências, inteligência artificial, ciências cognitivas, biologia molecular) aos legados filosóficos e culturais tradicionalmente associados a reflexões sobre a normatividade inerente a

¹⁹ LEAKEY, R. *A Origem da Espécie Humana*. Tradução Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

²⁰ HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, Habermas, 1990, p.114.

²¹ HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, Habermas, 1990, p.114.

relações intersubjetivas do mundo da vida. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema reificador de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalizador e revitalizador da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (médium) para a reprodução de mundos da vida,²² a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade. A minha pesquisa se insere, portanto, num âmbito mais amplo de questionamento filosófico, a saber, se ainda e em que medida podemos recorrer de modo consistente e defensável a uma argumentação quase transcendental como sugere Habermas. Denomino tal postura, provisoriamente e faute de mieux, de perspectivismo semântico-transcendental para caracterizar a sua pragmática formal e supostamente não-transcendental no sentido robusto de fundamentação última em Apel ou no problemático “fato da razão” kantiano. Seguindo uma intuição de Hans Joas em sua resenha da coletânea de Habermas “Entre Naturalismo e Religião” (“Die Religion der Moderne”, Die Zeit 13.10.2005) creio que todo o seu projeto pós-metafísico tenta dar conta da normatividade correlata aos horizontes do observador e do agente moral / ator social, desde as investigações seminais sobre a lógica das pesquisas sociais no final dos anos 60 até as suas formulações de teorias discursivas da democracia e do direito nos anos 90. De acordo com Habermas, a questão da normatividade moral (formulada pela ética do discurso) deve ser articulada com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (i.e., das formas de reprodução cultural, societal e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes). A grande questão que motiva tal modelo dual da sociedade é, para Habermas, a de dar conta dos complexos processos de reprodução social – material e simbólica – em seus diversos níveis de integração social, reprodução cultural e socialização interpessoal em face de mecanismos

²² (Habermas, 1981, p. 337)

estruturais de controle --notavelmente, poder e dinheiro – tais como os encontramos hoje na chamada globalização dos mercados econômicos e financeiros. Habermas procura, ao mesmo tempo, evitar um determinismo econômico (da *Überbau* pela *Unterbau*, na terminologia marxista) e acatar as contribuições sociológicas (em particular, de Weber, Durkheim e Parsons) para uma compreensão dos processos de diferenciação social, cultural e política, sem incorrer em formas sutis de funcionalismo. A hipótese de trabalho que guia nossa investigação é mostrar em que medida a concepção habermasiana de mundo da vida logra preservar o conceito kantiano de autonomia num nível público de normatividade e universalizabilidade, ao justificar a integração e diferenciação de instituições tais como a família, a sociedade civil, o estado e organizações governamentais e não governamentais, com relação aos subsistemas econômicos, políticos e administrativos. O conceito de *Lebensform* é usado nas *Investigações* num sentido que corrobora essas premissas, afirmando tanto o embasamento sócio-institucional das regras quanto seu caráter infinito e normativo derivado de seu significado. Nisto mesmo consiste, segundo Bloor, o determinismo e finitismo de significado (*meaning determinism/finitism*) em Wittgenstein, no sentido de constatar que o significado, pelo que pressupõe no uso e treinamento inerentes a uma forma de vida, é um fenômeno social. Assim como não há linguagem sem jogo de linguagem, o uso de linguagens é fundado em situações, contextos, meios de vida humana: “imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida (*eine Sprache vorstellen heisst, sich eine Lebensform vorstellen*)”. (PU § 19)

A pretensão habermasiana de realizar a autonomia pública é não somente embasada no projeto kantiano de autonomia moral, mas segue o seu ideal de formação da pessoa moral através de uma reformulação discursivo-intersubjetiva da educação, do aprendizado e da reprodução sociocultural do indivíduo livre, que se reconhece como tal pela liberdade e igualdade cultivada junto aos seus semelhantes. Que o ser humano deva se tornar uma pessoa moral, portador de direitos e deveres numa insociável sociabilidade, eis aqui o grande projeto emancipatório da modernidade esclarecida-- projeto este inacabado e que nos desafia, segundo Habermas, para além de nossos parâmetros de identidade nacional, reprodução cultural e integração social. O projeto emancipatório da modernidade reflete a pedagogia política do século XVIII, com sua ênfase na subjetividade individual e no progresso moral da sociedade. As alternativas românticas de uma educação estética como a de Schiller e de uma pedagogia cívico-religiosa como a de Hegel não satisfazem,

segundo Habermas, às exigências de uma nova fundamentação da subjetividade num reflexo comunicativo para além de uma estetização da autonomia moral e de uma objetificação reflexiva do Espírito. Habermas crê que o conteúdo normativo da modernidade é um legado da universalizabilidade racional, como atesta a própria racionalização do mundo da vida, através de suas estruturas linguísticas diferenciadas nos domínios de referência objetivo, social e subjetivo. Assim, se opera uma separação das esferas de valor culturais e da sociedade com relação, por exemplo, à normatividade jurídica. A educação moral do ser humano e do cidadão moderno se dá como uma individuação através da socialização. Se interesses não universalizáveis não podem servir de base para a justificação de normas, então estas normas somente serão válidas quando forem objeto de um consenso resultante de um processo discursivo prático. O processo de aprendizado consiste precisamente na co-constituição intersubjetiva do sujeito em sua interação reflexiva com o mundo (das coisas, das normas e das vivências) nos diferentes níveis de um mundo da vida que desde sempre o precede enquanto horizonte de significações não tematizadas. A teoria discursiva do agir comunicativo visa, A teoria discursiva do agir comunicativo visa, antes de qualquer coisa, a dar conta do complexo fenômeno da reprodução social em sociedades marcadas por crises sistêmicas e pelas patologias do capitalismo tardio, decorrentes, sobretudo da colonização sistêmica do mundo da vida, gerando uma falta de sentido, segurança e identidade. O giro linguístico-pragmático rompe com o modelo kantiano da subjetividade transcendental, na medida em que rejeita a tese dos dois mundos e a perspectiva monológica do paradigma da consciência. Mesmo assim, creio que o modelo habermasiano permanece fiel ao princípio kantiano de universalizabilidade para justificar de uma maneira quase transcendental a normatividade do agir comunicativo. O programa originário de resgatar uma dimensão normativo-comunicativa na sua ideia de educação universitária, para além de uma mera redução estratégica ao saber instrumental e ao desenvolvimento de novas tecnologias. Minha hipótese de trabalho é que a tese central da filosofia política de Habermas como um todo, a saber, que o “projeto inacabado da modernidade” reside no programa emancipatório do Esclarecimento (*Aufklärung, Enlightenment, Lumières*) levado a cabo por uma teoria discursiva do agir comunicativo, é inseparável de uma pedagogia política de inspiração kantiana que o aproxima do pragmatismo político-liberal (Peirce, Dewey, Rawls, Kohlberg, Bernstein, Rorty). Assim como textos do final dos anos 60 e 70 (sobretudo a já citada *Lógica das Ciências Sociais e Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*) podem guiar nossa leitura de suas

obras primas dos anos 80 e 90 – a *Teoria do Agir Comunicativo e Facticidade e Validade* – a ideia habermasiana da democratização da universidade pelo embate contra o autoritarismo e a favor de uma razão constitucional inclusiva norteia o seu programa de uma teoria discursiva da democracia capaz de superar o nacionalismo étnico e os desafios do capitalismo tardio. Todo o projeto de uma terceira via, entre o liberalismo e o republicanismo, entre o capitalismo consumista e o socialismo de estado, nos remete certamente à crítica radical do autoritarismo levada a cabo por Horkheimer nos anos 40 e 50 em suas incansáveis denúncias.

Como Brandom observa, o desenvolvimento de concepções normativas do significado e conceito se deu a partir da recepção de Kripke e sua apropriação crítica do argumento da linguagem privada no segundo Wittgenstein.²³

Segundo Brandom, a normatividade intrínseca do significado é o que nos permite tornar explícito o significado das premissas implícitas em inferências (dedutivas) quando, por exemplo, usamos conceitos cujo conteúdo é a atribuição de conteúdo conceitual, visto que a linguagem é e deve ser pública. O critério de correção é externo, pois a única maneira de decidir pela correção ou incorreção do uso de uma expressão é através da suposição de que existem outros usuários da linguagem que compartilham os mesmos significados e, que, portanto, são capazes de indicar se o uso é adequado ou não. De acordo com Prinz, em *Furnishing the Mind*, trata-se de argumentar que “conceitos são tipos procuradores (*proxytypes*, i.e. tipos autorizados para agir no lugar de outros) ou construções perceptualmente derivadas e altamente variáveis na memória ativa, derivadas de redes de memória de longo-prazo que servem como detectores de instâncias de categorias”.

O papel e a função de conceitos que, por procuração, dão conta de complexos processos de percepção e cognição não incorrem em nativismo ou inatismo (ao contrário de autores como Chomsky, Fodor e Pinker). Assim como Hume o afirmou no primeiro livro de seu *Treatise of Human Nature* (“On Understanding”), Prinz se propõe a revisitar a conjectura sobre a origem de nossas ideias como cópias de impressões, através de um “empirismo de conceito” (*concept empiricism*), cuja tese central consiste em afirmar precisamente que “todos os conceitos são cópias ou combinações de cópias de representações perceptuais” – “all (human) concepts are copies or combinations of copies of perceptual representations”.²⁴

²³ BRANDOM, R. Modality, Normativity, and Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII, No. 3. 2001, p. 589)

²⁴ PRINZ, J. *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. MIT Press, 2002, p. 108.



A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO SIGNIFICADO

Juliano Santos do Carmo

1. Contextualização

O problema relacionado à “aceitação” nem sempre é completamente evidente, pois para compreendê-lo muitas vezes é necessário estar a par das considerações céticas sublinhadas por Kripke e também sobre o debate contemporâneo entre construtivistas, realistas e naturalistas semânticos.¹ De qualquer maneira, a aceitação depende do modo como nos posicionamos a respeito da noção de “fato semântico”, pois deste posicionamento é possível derivar um modo adequado de se entender a atribuição legítima de significado.

Primeiramente, é preciso reconhecer que a noção de “fato semântico” é altamente problemática, pois, em geral, é preciso oferecer uma determinação razoável daquilo que se costuma entender por “fato semântico”. A grande dificuldade, nesse caso, para as teorias realistas do significado é justamente mostrar como surgem os “fatos semânticos” e, também, que tipo de realidade corresponde a eles. O construtivista social entende o significado como uma categoria extremamente reduzida, sem a consideração de qualquer outra instância que não a aceitação social tácita. Desse modo, o construtivista assume que a postulação de fatos semânticos é completamente desnecessária para a atribuição legítima de significado e que, por isso, fatos semânticos não existem. Nas páginas a seguir procurarei mostrar que esta posição é inaceitável por várias razões. Uma peculiaridade de minha análise será a defesa de uma semântica naturalista, onde os fatos semânticos não possuem um papel relevante na determinação do significado, porém, defenderei uma posição que oferece uma explicação plausível de como, através de propriedades não semânticas, é possível explicar o surgimento de fatos semânticos.

Uma caracterização naturalista do significado é, de certo modo, também uma caracterização construtivista, porém, ela não assume uma

¹ Para uma discussão detalhada sobre este tópico ver: HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007.

posição radical sobre a noção de aceitação e, ao mesmo tempo, é compatível com algumas posições realistas do significado. A semântica naturalista é também uma espécie de *reducionismo*,² pois explica o surgimento de fatos semânticos através da identificação de propriedades não semânticas do significado, evitando, assim, qualquer objeção a respeito da pressuposição da própria coisa na explicação.

Analogamente ao caso dos “fatos semânticos”, alguém poderia supor a não existência de “fatos morais”, pois ambos os tipos de fatos parecem divergir da noção de “fato empírico” (enquanto estado de coisas efetivo). Uma tradição respeitável costuma defender que não é possível supor a existência de fatos morais objetivos, pois nada na realidade que poderia determinar o que alguém deve fazer. Se enunciados semânticos são, por exemplo, intrinsecamente normativos, então alguém poderia supor, analogamente, a não existência de fatos semânticos objetivos, uma vez que não parece possível encontrar algo no mundo que determine inequivocamente aquilo que um sujeito *S* deve dizer ou o modo como ele deve utilizar suas palavras.

Fica claro, portanto, que o realismo moral ao comprometer-se com a existência objetiva de fatos morais enfrenta um dilema: se os fatos morais são “fatos naturais”, então ele se compromete com a *falácia naturalista*. Se os fatos morais não são naturais, então eles seriam o contrário dos fatos empíricos ordinários, e, assim, seriam incognoscíveis. Da mesma forma, se o significado é intrinsecamente normativo, então alguém poderia dizer que o realismo semântico enfrenta um problema análogo ao enfrentado pelo realismo moral: se o realismo defende que os fatos semânticos são naturais ele comete uma falácia, e se diz que os fatos semânticos não são naturais, ele os torna misteriosos e incognoscíveis.

O que os filósofos normativos³ precisam evitar, nesse caso, é justamente a suposição de que fatos semânticos sejam fatos naturais e ao mesmo encontrar uma maneira de torná-los cognoscíveis. Se for possível proceder dessa forma, então defendem os normativos, seria possível oferecer uma caracterização mais adequada da normatividade do significado, uma vez que ela evitaria uma série de objeções realmente difíceis de sobrepor. Segundo essa estratégia, quando se diz que ‘*S* deve usar “macaco” para primatas’ não se está invocando aqui um fato natural, mas, sim, uma propriedade semântica (um fato semântico): a palavra

² HORWICH, P. *Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1998. pp. 94-5.

³ Existem muitos filósofos que defendem o ponto de vista normativo na atualidade, porém poucos oferecem uma noção clara do que entendem por normatividade semântica. Bons exemplos daquela minoria podem ser encontrados em GIBBARD, A. *Meaning and Normativity*. In *Truth and Rationality: Philosophical Issues*, 1994; e também em WHITING, D. *The Normativity of Meaning Defended*. Analysis: Blackwell Publishing. 67.2, 2007.

“macaco” é corretamente utilizada para significar “primatas”. O único fato natural que parece estar implicado no enunciado ‘S deve usar “macaco” para primatas’ é o fato de que a linguagem é uma atividade essencialmente guiada por regras.

O debate sobre o potencial das regras como determinante do significado está intimamente conectado com a noção de normatividade semântica, porém, embora este seja o tema dominante do cenário contemporâneo a respeito da atribuição legítima de significado, não pretendo tratar deste tópico aqui, pois meu objetivo é esclarecer o conceito de “aceitação” que parece imediatamente anterior à noção de normatividade. É fácil, ainda assim, encontrar na bibliografia atual trabalhos excelentes⁴ sobre aquele tópico.

Uma “construção social do significado” depende do modo como se enfrenta a questão da aceitação. A teoria radical da aceitação não pode conceder a existência de fatos semânticos não apenas pela controvérsia do modo como é possível entender os fatos semânticos (se naturais ou não), mas, fundamentalmente, por que “fatos” poderiam determinar de algum modo o conteúdo conceitual (o significado), o que seria incompatível com a defesa de uma aceitação tácita (independente de fatos e de instâncias prévias do significado).

O discurso contemporâneo a respeito das noções de “aceitação” e de “fato semântico” está fortemente comprometido com as considerações wittgensteinianas sobre a determinação do significado lingüístico através do uso. A teoria do significado como uso, proposta inicialmente nas *Investigações Filosóficas* (1953) e, atualmente, reelaborada por diversos filósofos, tem como vetor de racionalidade a ideia geral de que o que garante a atribuição legítima de significado para as palavras e sentenças da linguagem é o uso em si mesmo e não qualquer outra característica prévia da linguagem. Em outras palavras, a atribuição de significado não depende de nada a *priori*, mas, ao invés disso, apenas da aceitação social dos “usos” de palavras, caso a caso, em determinados contextos. Aparentemente isso não parece tão problemático, já que ofereceria uma caracterização razoável do modo como se dá o misterioso processo de significação. Porém, existe uma série de problemas relacionados à ideia de “correção” que muitas vezes parece contribuir para uma recusa completa da noção de “uso” como determinante do significado.

A questão da “correção”⁵ é um dos elementos fundamentais nas teorias contemporâneas do significado, pois ela é frequentemente tomada como uma

⁴ Pelo menos os trabalhos de Peregrin, Brandom, Whiting e Millar.

⁵ Sobre este ponto ver o intenso debate proposto por Katrin Gruer e Asa Wikforss em GRÜER, K. WIKFORSS, A. *Es Brauch Die Regel Nicht: Wittgenstein on Rules and Meaning*. In: *The Later Wittgenstein on Language*, ed. Daniel Whiting, Palgrave 2009; e também em GLUER, K. WIKFORSS, A. *Against Normativity Again: Reply to Whiting*. 2009.

espécie de critério decisivo para avaliar teorias como razoáveis ou não. O ponto alto da discussão é fácil de perceber: se o significado não depende de qualquer estrutura prévia (um conteúdo), então como determinar se os usos de palavras na linguagem são ou não corretos? Ou ainda, como conectar adequadamente as noções de uso, regras e correção? A resposta adequada para estas questões depende, como veremos, da defesa de um ponto de vista teórico bastante delimitado.

A posição assumida aqui defende que o significado é determinado exclusivamente pelo uso que os agentes fazem de palavras na linguagem e, que, isso não envolve necessariamente a suposição de que todo o processo tenha de ser completamente mecânico. Na verdade, como pretendo mostrar, o uso de palavras significativas pode ser bem explicado através de uma conformidade geral (aceitação social), ou ainda, através de regularidades básicas de uso. Deixe-me começar pela delimitação daquilo que aqui entendo por construtivismo social, para depois oferecer boas razões para identificá-lo como uma posição não razoável a respeito do significado.

2. O Construtivismo Social

O construtivismo social é geralmente associado a uma teoria radical do significado, pois prevê que a atribuição legítima de significado depende exclusivamente da aceitação mecânica da aplicação de palavras entre indivíduos de uma sociedade. Preliminarmente, é importante perceber que a noção de correção parece ser o elemento que, propriamente, dá origem a este tipo de consideração, pois o construtivista precisa encontrar uma maneira de explicar o modo como ocorre à atribuição legítima de significado, sem com isso conceder que a aceitação social de um uso de determinada expressão esteja associada a uma instância prévia e, ao mesmo tempo, que a aceitação no presente não gera uma regra para aplicações futuras daquela expressão.⁶ É uma teoria radical, portanto, por assumir que a aceitação social é o critério de correção, mas que o processo avaliativo deve ser considerado caso a caso.

Um dos motivos pelos quais o construtivista é levado a supor algo tão contraintuitivo é a hipótese cética de que nada poderia garantir a apreensão adequada de uma regra de uso e suas subsequentes aplicações futuras. A saída para o construtivista, portanto, seria assumir a solução cética de Kripke e, assim, levá-la às últimas consequências. Logo, o significado é construído

⁶ O construtivista social não mantém que a aceitação do uso de um termo no presente determine sua aceitação no futuro. Ao que parece nada seria suficientemente capaz de realizar essa conexão já que é impossível prever sob quais circunstâncias os usos de “macaco” seriam considerados aceitos ou recusados no futuro pela perspectiva comunitária.

pela prática humana de aceitar ou rejeitar determinados usos de palavras na linguagem. Para delimitar o território construtivista, pense na regra que determina o uso da palavra “vermelho”.

Na imagem platonista do significado, precisa-se de uma convenção para conectar o símbolo arbitrário “vermelho” com seu significado, significado ou forma, mas, uma vez feita essa conexão, o significado determina, de forma autônoma, a extensão de “vermelho”. O construtivismo nega que tal ação linguística autônoma à distância seja de fato possível. Ao contrário, sustenta que a extensão de “vermelho” é lentamente fixada por meio do desdobramento da aceitação humana.⁷

O construtivismo supõe, portanto, que fatos empíricos e fatos semânticos não determinam o que entendemos por significado. A única possibilidade de determinação é a aceitação social. Note que, como diz Thornton, não é apenas que a aceitação social determine qual extensão à palavra “vermelho” irá alcançar a partir de um leque de alternativas previamente consideradas. Mas, antes, a própria extensão teria que ser determinada através da aceitação social. Desse modo, a própria verdade das proposições descritivas não poderia ser determinada por convenções, mas, sim, única e exclusivamente pela aceitação. Se a noção de aceitação é o principal ingrediente do construtivismo social, então seria razoável averiguar se ela cumpre de fato com as rigorosas exigências do construtivista social.

Conceda, inicialmente, que o construtivista social está correto ao pensar que a mera aceitação tácita é suficientemente capaz de garantir as atribuições legítimas de significado. Neste caso, os usos de palavras por parte de um sujeito *S* dependem da avaliação caso a caso de seus demais parceiros no contexto de interação social. Alguém poderia legitimamente perguntar: o que garante a aceitação por parte dos agentes? Ou ainda, qual é o critério de aceitação? O que deve ocorrer para que os demais agentes “aceitem” os usos que *S* faz da palavra “macaco”?

O construtivista poderia responder: o que garante a aceitação não é nenhum conteúdo representacional prévio, mas sim a coincidência dos usos que *S* faz da palavra “macaco” com os usos dos demais agentes. Perceba que tal suposição implica imediatamente na consideração de que a própria noção de “correção” é descartável, já que a aceitação parece substituí-la completamente. Dito de outro modo, o uso que *S* faz da palavra “macaco” é aceito por *S*¹, *S*² e *S*ⁿ se e somente se ele coincide com os usos que estes fazem

⁷ THORNTON, T. *Wittgenstein on Language and Thoughts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. p. 127.

da palavra “macaco”. Uma maneira de recusar a posição construtivista seria evidenciar que a noção de “aceitação” suposta aqui apenas substitui a noção de “correção”. Qual seria propriamente a vantagem explicativa, nesse caso, de substituir uma noção problemática por outra?

De acordo com a posição construtivista, portanto, o que torna legítimo chamar o uso particular de uma expressão como “correto” é o fato de que um grupo relevante de pessoas aceite aquele uso.⁸ É importante notar a aceitação assim definida acaba por autorizar a aplicação da palavra “macaco”, por exemplo, para coisas que não sejam evidentemente *macacos* e, ainda assim, o uso de “macaco” permanecer considerado como “aceito” (correto).

É claro que até certo ponto isso parece apenas uma questão de ênfase, já que o construtivismo compartilha com o realismo e o naturalismo a ideia de que as palavras não possuem significados rígidos e, que, como tal, os agentes teriam a liberdade de utilizar as palavras como desejarem. Isso na verdade seria apenas outra maneira de dizer que as palavras, assim como as convenções, são naturalmente arbitrárias. Porém, mesmo os filósofos convencionalistas acabam por pressupor um conteúdo prévio de determinação ou ainda uma posição racionalista a respeito da conformidade geral (como David Lewis,⁹ por exemplo).

Ocorre, no entanto, que o mero reconhecimento de que *S* utilize a palavra “macaco” do mesmo modo que *S*¹ o faz, não parece oferecer um critério decisivo para se dizer que (i) a aceitação é uma atribuição legítima de significado e, (ii), que a noção de aceitação esteja completamente livre de qualquer conteúdo prévio. “Reconhecer” o uso de *S* como idêntico ao de *S*¹ parece já pressupor uma noção de significado para que o próprio *reconhecimento* seja possível, logo, nossa definição de aceitação não parece razoável para o construtivista.

Para o construtivista, portanto, a perspectiva comunitária (social) é o próprio critério de significação, pois na ausência de fatos semânticos o uso de palavras significativas depende da avaliação caso a caso por parte dos agentes em comunidade. Nesse sentido, a perspectiva comunitária jamais seria ociosa,¹⁰ já que a aceitação entre falantes competentes determinaria

⁸ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007. p. 87.

⁹ Ver LEWIS, D. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

¹⁰ Na abordagem realista, diversamente, a comunidade teria um papel um tanto quanto limitado, pois uma vez que o sujeito *S* apreende a regra de uso de uma expressão através dos usos de sua comunidade linguística, todas as suas aplicações futuras da expressão serão completamente independentes da perspectiva comunitária. Para o realista, portanto, a comunidade tem o papel importante: transmitir os usos corretos das

se uso de *S* pode ou não ser considerado “correto” caso a caso. A noção de aceitação, portanto, permaneceria altamente compatível com a posição radical do construtivismo.

Desse modo, a representação pensada nestes moldes seria a condição necessária e suficiente para que *S* seja considerado por seus pares como um usuário competente da linguagem. Em outras palavras, se *S* diz: “aquilo na árvore é um macaco” e seus parceiros aceitam (concordam), então os parceiros de *S* estariam autorizados a dizer que *S* compreende, no caso atual, o significado da palavra “macaco”. Decorre daí que os usos que *S* faz das palavras da linguagem jamais poderiam ser considerados corretos privadamente, ou ainda, apenas pela perspectiva de *S*.

Diversamente de outros modelos semânticos tradicionais, o construtivismo social defende que “compreender” o significado de uma expressão não é para o sujeito *S* possuir em sua mente uma regra que, a partir do momento em que ele a apreende, passa a seguir. “Compreender”, nesse caso, é simplesmente utilizar as palavras de modo a garantir a aceitação geral por parte dos demais membros da comunidade. É por isso que o construtivista precisa mostrar que a aceitação geral em relação aos usos das palavras é o que nos permite dizer que todos os enunciados sobre o que as pessoas dizem e acreditam podem ser legitimamente afirmados.

O que não fica absolutamente claro na abordagem construtivista é o fato de que “utilizar as palavras de modo a garantir a aceitação geral” não envolva uma noção prévia de significado. Essa objeção parece brotar da própria noção de “aceitação mecânica” pressuposta aqui, pois não há, aparentemente, como pensar a noção de aceitação sem a pressuposição de alguma instância anterior que garanta que o uso de *S* para a palavra “macaco” concorde com o uso de *S*¹. Ou seja, não há como reconhecer a semelhança de uso sem a pressuposição de algum “fato semântico”. Nesse caso, teríamos um problema anterior ao caso da correção ou incorreção.

O realista semântico estaria disposto a aceitar que o uso bem sucedido da palavra “golfinho” no passado dá ao sujeito *S* uma regra de uso para que ele possa legitimamente utilizar a expressão “golfinho” em ocasiões futuras. Obviamente, nesse caso, o papel da comunidade poderia torna-se completamente ocioso, já que as regras seriam lentamente incorporadas e sedimentadas através dos usos bem sucedidos. Note que a perspectiva social permanece como determinante dos usos de palavras na linguagem (ao menos

expressões significativas; porém, feito isso, seu papel torna-se completamente ocioso.

primitivamente), porém uma vez que as regras de uso são adquiridas, ela deixa de ter uma utilidade direta na utilização de palavras significativas.

Por razões óbvias, o construtivista social não pode aceitar tal perspectiva, pois isso seria supor a existência de fatos semânticos (regras de uso bem-sucedido), o que ele certamente pretende negar. A contrapartida para este modelo é oferecida pelo realismo semântico, que supõe, no entanto, algo muito mais forte do que a mera aceitação tácita: para o realista existe uma relação referencial forte entre as palavras e o mundo, de modo que a palavra “macaco” deve fazer referência a todas e exclusivamente as coisas que são *macacos*. Se *S* diz “aquilo na árvore é um macaco”, o uso da palavra “macaco” é considerado correto se e somente se “aquilo na árvore” for *de fato* “um macaco”. Nesse caso, a “aceitação” suposta pelo realismo está mais comprometida com uma questão de verdade (a correspondência de uma proposição com um fato) do que com uma questão de significado.

Segundo Anandi Hattiangadi,¹¹ uma maneira intuitiva de se entender a aceitação entre dois agentes é pensar que sempre que ambos utilizam uma palavra com o mesmo significado eles aceitam o uso um do outro (o mesmo poderia ocorrer nos casos em que palavras diferentes são utilizadas para transportar os mesmos significados). Este modelo realista de aceitação, no entanto, prevê que os agentes encontram um equilíbrio ou mesmo a “aceitação” na medida em que utilizam as palavras para fazer referência aos mesmos objetos. Dizer que dois agentes concordam a respeito do uso de expressões significativas é dizer que as palavras são atribuídas aos mesmos objetos e isso garantiria para elas as mesmas condições de correção.

Ocorre, no entanto, que essa maneira intuitiva de se conceber a aceitação não é também uma alternativa razoável para o modelo construtivista, pois seria o mesmo que dizer que os enunciados são aceitos em função de seus significados (de modo anterior às suas utilizações). Parece realmente difícil para o construtivismo oferecer uma noção coerente de aceitação sem com isso pressupor qualquer representação que determine as condições de correção do uso de uma palavra, já que seria o mesmo que assumir que o que alguém representa é estabelecido de modo anterior a qualquer aceitação.

Fica fácil perceber agora o quão radical são as teses do construtivismo, pois, em última instância, ele visa eliminar qualquer possibilidade de se oferecer condições de correção de modo *à priori* no que se refere às atribuições legítimas de

¹¹ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007. p. 88.

significado. Levada as últimas consequências, até mesmo crenças ou julgamentos seriam pensados como uma espécie de acordo ou desacordo sob aquilo que os agentes estão inclinados a oferecer. Dito de outro modo, o construtivismo parece estar comprometido também com uma espécie de ceticismo.

Seguindo outra estratégia apontada por Hattiangadi, seria possível pensar a aceitação de modo análogo ao problema da ética não-cognitvita. O não-cognitvita defende a posição de que o discurso ético não envolve julgamentos ou crenças, mas, antes, emoções ou atitudes avaliativas (estados volitivos com uma pré-disposição à ação).

De acordo com o não-cognitvita, se eu digo “abusar de uma criança é errado”, eu não expesso o julgamento de que abusar de uma criança é errado, mas uma forte atitude negativa em relação ao abuso infantil. Ao contrário de crenças ou julgamentos, as atitudes não pretendem dizer os modos como às coisas estão, portanto não as tomamos como aqueles tipos de sentenças que podem ser verdadeiros ou falsos. Se nossas sentenças éticas expressam atitudes ao invés de julgamentos, o não-cognitvita argumenta, deveríamos também perceber que elas não são sentenças que podem ser verdadeiras ou falsas.¹²

O construtivista semântico poderia defender, nesse caso, que as atribuições de significado não são verdadeiras ou falsas justamente porque elas não são julgamentos genuínos. Ou seja, elas não precisam de um critério de correção, pois são ações que não envolvem qualquer conteúdo. Em última análise a decisão de que *S* significa *macaco* pela expressão “macaco” e a decisão de que o uso que *S* faz daquela expressão concorda com os usos de *S*¹, *S*²,... *S*ⁿ seriam, na verdade, apenas expressões de uma aprovação.

Mas dizer que a aceitação social do uso de determinadas palavras é uma expressão de aprovação, contudo, também não parece resolver o problema, já que seria necessário supor que as expressões de aprovação seriam facilmente perceptíveis e que todos os agentes estariam igualmente capacitados para reconhecê-las. Na verdade, o que o construtivista quer mostrar é que quando um grupo relevante de pessoas aceita o uso que *S* faz de alguma palavra, a expressão de aprovação poderia ser algo do tipo “muito bem”, “é isso aí”, ou simplesmente ‘*S* significa *golfinho* pela palavra “golfinho”’.

Segundo Hattiangadi, o argumento cético presente na abordagem construtivista, é particularmente letal: “sua conclusão não é apenas que sentenças e crenças não tenham condições de verdade, mas mais fundamental,

¹² HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007. p. 89.

que palavras e conceitos não possuem condições de correção.”¹³ Isso quer significar que não são apenas os significados e as crenças que são desprovidos de conteúdo, mas qualquer palavra ou frase, inclusive sentenças que supostamente expressam aprovação ou desaprovação, seriam completamente desprovidas de conteúdo. Considere os seguintes exemplos:

- (i) S usa “golfinho” para *golfinhos*.
 - (ii) T, U e V **aceitam** o uso de “golfinho” (para golfinhos) realizado por S.
 - (iii) O uso de S da palavra “golfinho” é significativo.
-
- (i’) S usa “golfinho” para *tubarões*.
 - (ii’) T, U e V **recusam** o uso de “golfinho” (para tubarões) realizado por S.
 - (iii’) O uso de S da palavra “golfinho” não é significativo.

Mas o modelo permite também que

- (i’’) S usa “golfinho” para *tubarões*.
- (ii’’) T, U e V **aceitam** o uso de “golfinho” (para tubarões) realizado por S.
- (iii’’) O uso de S da palavra “golfinho” é significativo.

Note que os usos que *S* faz da palavra “golfinho” referem-se única e exclusivamente a expressão de uma aprovação ou desaprovação. Se os usos que *S* realiza são aceitos, então eles são significativos, do contrário, não são. É importante perceber que mesmo a aceitação tácita sugerida aqui não parece estar isenta da suposição de que algumas palavras devem já possuir significados, para que o construtivista possa realizar atribuições legítimas de significados. Se isto estiver correto, então o construtivismo social ao apelar para uma noção que nega completamente o conteúdo significativo acabaria por utilizar significados ilicitamente, pois pressupõe justamente o que ele pretende negar.

Seria possível pensar também que a aceitação de duas declarações estaria condicionada a algum tipo de sinal que revele que ambas representam o mesmo tipo de proposição. Por exemplo, se *S* e *S*¹ dizem “eis aqui um golfinho!”

¹³ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007. p. 90.

(enquanto submetidos às mesmas estimulações sensoriais, ou enquanto confrontados com o mesmo animal), então diríamos que suas declarações são aceitas. Se, pelo contrário, *S* diz “eis aqui um golfinho!” enquanto que *S*¹ diz “eis aqui uma baleia!”, diríamos que suas declarações não são aceitas mutuamente. Contudo, o que quer que determine se as declarações de *S* e *S*¹ contenham sinais de um mesmo tipo de declaração, não deve ser simplesmente aquilo que ambos estão declarando sob a mesma e particular ocasião.

Por outro lado, considere o que ocorre quando as declarações de *S* e *S*¹ sobre uma mesma e particular ocasião não são aceitas. Digamos que *S* diga “eis aqui uma baleia!”, quando *S*¹ diz (sob as mesmas condições) “eis aqui uma galinha”, nesse caso, torna-se evidente que a não aceitação se deve ao fato de que *S* e *S*¹ atribuem significados às suas palavras antes de declararem uma aceitação a respeito do uso. Ou seja, é preciso antes de qualquer coisa que se perceba que aquilo que *S* significa pela palavra “baleia” depende não apenas da aceitação social, mas, fundamentalmente, do modo como o mundo está em aspectos relevantes (ou ainda, depende de fatos empíricos).

Segundo Hattiangadi, é possível mostrar que o cético não consegue explicar a atribuição legítima de significado sem que com isso ele incorra em uma petição de princípio. Suponha que *S*¹ aceite o uso que *S* faz da palavra “macaco” por que *S*¹ crê que o uso de *S* é idêntico ao seu próprio uso. Nesse caso, se a aceitação do uso de *S* dependesse do que *S*¹ acredita sobre os usos de *S*, então seria possível dizer que o cético pressupõe o que ele está tentando explicar. Pois, desse modo, para que o uso de *S* seja aceito, *S*¹ precisaria dispor de uma crença com um conteúdo independentemente da aceitação do uso de *S*.

Se a crença de *S* adquire seu conteúdo a partir de alguma aceitação prévia, digamos, oriunda de *S*², então *S*² precisaria dispor de uma crença que tivesse um conteúdo prévio para a aceitação de *S*¹. Nesse caso, não importa quantas aceitações possam existir desde que, em algum momento, alguém tenha uma crença com um conteúdo originado de forma independente da aceitação com outra pessoa. Assim, para dizer que o uso de *S* é aceito por outro membro de sua comunidade, é preciso admitir que os usos de *S*¹ concordem com os seus e que as crenças de *S*¹ possuem um conteúdo de modo completamente independente da aceitação de *S*.

Desse modo, não parece existir uma maneira razoável de se considerar o construtivismo como uma possibilidade real para oferecer uma caracterização da atribuição legítima de significado. Pois, se as considerações precedentes

estiverem corretas, a solução cética não poderia funcionar sem a pressuposição de conteúdos prévios. Em última instância, a solução cética visa restabelecer a possibilidade de se falar sobre significado e verdade, ou seja, ela pretende mostrar que nossa fala sobre significado e verdade é legítima, mesmo que para isso ela tenha de negar a existência de fatos semânticos. Porém, como vimos anteriormente, não parece possível encontrar uma noção de aceitação sem a pressuposição de fatos semânticos.

O construtivista parece estar preso em um beco sem saída. Apelar para julgamentos com conteúdo é inevitável e isso entra em conflito diretamente com a perspectiva não factual do construtivismo social.¹⁴

A análise de Hattiangadi leva-nos a pensar, portanto, que a única saída para a posição construtivista é aceitar uma das vias do dilema: aceitar o realismo semântico e a existência dos fatos semânticos, por um lado, ou sua tese autorrefutável da aceitação tácita, por outro. Se o realismo é rejeitado, então fica impossibilitada qualquer possibilidade de aceitação social, pois o construtivista social não pode apelar para julgamentos, expressões de aprovação ou assentimento, porque isso seria pressupor representações com conteúdos determinados constituídos de modo *à priori* em relação à aceitação. O construtivista social tampouco pode apelar para inclinações ou disposições no sentido de sancionar comportamentos, porque isso deixaria a aceitação completamente indeterminada.

Se não é possível determinar um critério para a aceitação, então a “correção” dos usos de palavras seria também completamente indeterminada, pois não seria possível dizer se S , S^1 , S^2 e S^n , utilizam palavras corretamente ou sequer se eles significam alguma coisa por elas. Mesmo que o cético recuse estes resultados dizendo que realmente não existe tal coisa como um significado, mas apenas inclinações brutas para oferecer respostas cegamente, ainda assim, ele não estaria imune à autorrefutação: “se esta afirmação é verdadeira, então ela própria é insignificante e, portanto, não pode ser verdadeira.”¹⁵ A única opção restante é conceder ao realista que o significado de nossas representações é determinado antes da aceitação social.

Sentenças não interpretadas não passam de ruídos, e ruídos não podem ser verdadeiros ou falsos, justificados ou não justificados, legítimos ou ilegítimos. Se a defesa da inexistência de fatos semânticos a respeito do significado é

¹⁴ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007. p. 93.

¹⁵ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007. p. 103.

irremediavelmente incoerente, então o argumento cético que leva a esta tese deve estar errado em algum lugar.¹⁶

Desse modo, o construtivismo social (enquanto teoria radical do significado) não consegue oferecer uma explicação razoável do próprio mecanismo que ele supõe para a atribuição legítima de significado. É preciso, portanto, assumir a tese realista de que fatos semânticos são fundamentais para que a aceitação seja de fato uma noção relevante na determinação do significado. Resta, porém, encontrar uma caracterização adequada para explicar como surgem os fatos semânticos, que é, propriamente, o grande problema para a abordagem realista.

Uma possibilidade já mencionada anteriormente é oferecer uma abordagem naturalista que explique suficientemente a aceitação e ainda dê conta do modo como surgem os fatos semânticos. Nos parágrafos a seguir procurarei apresentar de modo sucinto as principais características dessa abordagem para que o leitor possa ter uma prévia do poder explicativo da concepção naturalista a respeito do significado.

3. Aceitação como Propriedade Não-Semântica do Significado

A concepção naturalista que apresento agora está centrada na ideia de que é possível oferecer uma caracterização reducionista do significado através da noção de aceitação. Em geral os filósofos costumam assumir, como o faz Davidson, por exemplo, que a noção relevante de aceitação é semântica, onde a diferença entre “aceitar uma sentença” e meramente “proferir uma sentença” consiste na presença ou ausência de um compromisso com a verdade da sentença. Se a noção de “verdade” for uma noção semântica, então, nesse caso, a noção de aceitação também é uma noção semântica.

Segundo a análise de Paul Horwich,¹⁷ existem boas razões para pensar que a aceitação, assim como a noção de verdade, possa ser considerada como uma noção inteiramente não semântica. Observe que se alguém concede que “aceitar uma sentença” é uma atitude intimamente relacionada com “aceitar sua verdade”, então seria lícito conceder também que “supor alguma coisa” é uma atitude intimamente relacionada com “supor sua verdade”. Analogamente, seria lícito conceder que “duvidar de algo” seria uma atitude muito próxima a

¹⁶ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007. p. 104.

¹⁷ HORWICH, P. *Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

de “duvidar de sua verdade”, e assim por diante. Sendo assim, a relação íntima com a verdade não parece ser aquilo que distingue propriamente a noção de aceitação de outras atividades tais como “supor”, “duvidar”, “conjecturar”, etc., pois a relação com a verdade não oferece qualquer suporte para a determinação da natureza de tais atitudes.

A aceitação como uma noção não semântica, poderia ser bem caracterizada em termos puramente físicos, comportamentais e psicológicos. Em outras palavras, a noção relevante de aceitação não pressupõe a noção de verdade.¹⁸ Note que a aceitação pensada nestes termos é tomada aqui quase como uma teoria funcional do significado, onde as noções de “aceitação”, “desejo”, “observação” e “ação” poderiam ser caracterizadas de acordo com alguns princípios básicos que relacionam tais noções.

Supor que a aceitação é uma noção não semântica resolve em parte os problemas enfrentados pelo construtivismo social, pois ainda que estratégia naturalista mantenha a aceitação como uma noção reduzida (como queriam os construtivistas), ela não nega a existência de fatos semânticos. Pelo contrário, a suposição de que a aceitação é uma noção não semântica explica o modo como a partir de propriedades não semânticas surgem às propriedades semânticas (fatos semânticos). Em última análise, determinadas regularidades básicas de uso (aceitações) possuem o potencial de gerar regras de uso para aplicações futuras (o que os construtivistas certamente não estavam dispostos a aceitar).

Existem determinadas propriedades do significado, ou seja, características que determinam ou revelam o significado de uma palavra. As propriedades do significado seriam, nesse caso, essencialmente complexas, ou seja, tais propriedades poderiam ser analisadas em termos de propriedades mais simples ou mais básicas.¹⁹ Considere, por exemplo, a propriedade “zinco”. O elemento químico “zinco” (enquanto propriedade complexa) possui a propriedade mais simples (básica) “Zn₃₀” que, por sua vez, tem a propriedade mais simples “30 prótons e 30 elétrons”, que por sua vez teria a propriedade mais simples “massa atômica 65,4”, e assim por diante. É

¹⁸ A principal objeção de Davidson ao modelo de Horwich é justamente o fato de que os significados para Horwich são constituídos pelas “condições de aceitação”, mas “aceitar algo” é para Davidson, uma atitude essencialmente conectada à noção de verdade. Portanto, o conceito de verdade seria um pré-requisito para compreender os significados de Horwich. Contudo, há uma boa razão para recusar a posição de Davidson: a aceitação não precisa ser uma atitude intimamente relacionada com a verdade, já que existem outras atitudes que certamente não estão relacionadas intimamente com a verdade, como é o caso das atitudes de “duvidar” e “pretender”, por exemplo. Para compreender este ponto, é preciso ter em mente o que Horwich entende por “aceitação” e, também, sua estratégia para justificar os fatos semânticos a partir de propriedades não-semânticas do significado. Para maiores detalhes ver HATTIANGADI, A. *Oughts and Toughs: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007.

¹⁹ HORWICH, P. *Reflections on Meaning*. New York: Oxford, 2005. pp 26-7.

possível, analogamente, mostrar que todas as propriedades do significado poderiam resultar de uma propriedade mais básica que explica os motivos pelos quais identificamos certas características como “zinco”, por exemplo.

O que queremos no mínimo é algo da forma “R representa S” é verdadeiro se e somente se C, onde o vocabulário no qual a condição C foi fraseada não contém nem expressões intencionais nem expressões semânticas.²⁰

As propriedades básicas não intencionais do significado são evidenciadas através de regularidades básicas de uso, ou seja, não passam de generalizações a respeito das circunstâncias pelas quais palavras são proferidas. Temos, portanto, uma explicação plausível para dois fenômenos linguísticos importantes: a teoria explica quando determinadas palavras são utilizadas e, inversamente, através do modo como as palavras são utilizadas ela explica o que elas significam. Sendo assim, as regularidades básicas de uso explicam naturalmente as características indicativas de uma propriedade de significado e, assim, satisfazem as condições que compõem a propriedade.²¹ Para evidenciar o que aqui estou chamando de “propriedade de aceitação”, pense em regularidades básicas de uso como refletindo instâncias através das quais determinadas sentenças são aceitas ou ainda consideradas verdadeiras.

- (a) *S* aceita (onde “aceitar” é tomada uma atitude psicológica sem conteúdo) a proposição “isto é vermelho” em circunstâncias determinadas como, por exemplo, quando está na presença de coisas evidentemente vermelhas.
- (b) *S* tem uma tendência natural para aceitar proposições da forma “*p* é verdadeiro se e somente se *p*.”²²

Desse modo, é possível mostrar que certas regularidades básicas de uso são regidas por determinadas propriedades de aceitação. Aceitar uma proposição é, portanto, uma atitude não intencional em face de determinadas circunstâncias de uso. Mais especificamente, a propriedade de uso de uma palavra é explicada em termos do fato de que os agentes aceitam certas frases específicas que a contêm. Para cada palavra, há uma “regularidade básica de uso”. Contrariamente ao construtivismo social, “aceitar” uma sentença

²⁰ FODOR, J. *A theory of Content and Other Essays*. Cambridge: MIT Press, 1991. p. 32.

²¹ HORWICH, P. *From a Deflationary Point of View*. New York: Oxford University Press, 2004. p. 68.

²² HORWICH, P. *Meaning*. New York: Oxford, 1998. p. 95.

é supostamente uma noção psicológica e não uma forma reconhecível de comportamento social efetivo.²³

Em *Reflections on Meaning* (2005), Horwich oferece uma série de exemplos a respeito daquilo que estamos chamando aqui de propriedade básica ou propriedade de aceitação. Na verdade, embora a nova versão apresentada possa ser pensada como uma reelaboração dos aspectos centrais da teoria do significado como uso, ela não altera substancialmente o projeto defendido em *Meaning* (1998), pois basicamente a teoria do significado como uso permanece com o objetivo de mostrar que para cada palavra da linguagem existe uma propriedade de aceitação que rege seu uso, ou seja, a propriedade de aceitação funciona como uma espécie de regra que determina as condições de aceitação de certas sentenças específicas.²⁴ Considere os seguintes exemplos:

“Verdade” significa o que significa para nós em virtude do fato de que a regra que governa seu uso diz respeito ao fato de que estamos preparados a provisoriamente aceitar qualquer instância do esquema “<p> é verdadeiro ↔ p”.

O significado de “solteiro” é engendrado pelo fato de que sua regularidade básica de uso diz respeito a nossa aceitação da sentença: “os solteiros são homens não casados”.

O significado de “vermelho” é derivado do fato de que sua regra de uso é nossa tendência em aceitar “isto é vermelho” em resposta ao tipo de experiência visual normalmente provocada pela observação de uma superfície claramente vermelha.

O significado de “água” é constituído pelo fato de que a regra que explica seu emprego geral é que aceitamos que “x é água ↔ x tem como natureza subscrita o material de nossos mares, rios, lagos e chuva.”²⁵

O que é imediatamente evidente neste modelo é o fato de que as regularidades básicas de uso, ou mesmo as propriedades de aceitação, não são explicitamente formuladas, já que para todos os casos seria possível encontrar uma propriedade não semântica (aceitação) que oferece uma regra de emprego geral. O modelo permanece, portanto, coerente com seus objetivos iniciais:

²³ Horwich defende que mesmo as expressões individuais possuem significados: a “propriedade do significado”, como já dissemos, é seu uso reger-se por tal e tal regularidade — ou, mais especificamente, a propriedade de todo o uso da palavra se explicar em termos do fato de aceitarmos certas frases específicas que a contêm. Para cada palavra, há uma “regularidade básica de uso”. Neste ponto específico, Horwich parece se afastar de Wittgenstein e de Brandom. Wittgenstein não aceitaria noções psicológicas na determinação do significado e Brandom defenderia que uma expressão isolada não possui significado, ou melhor, ela só possui significado derivadamente, pois depende do significado de uma frase completa.

²⁴ HORWICH, P. *Reflections on Meaning*. New York: Oxford, 2004. p. 94.

²⁵ HORWICH, P. *Reflections on Meaning*. New York: Oxford, 2004. pp. 26-7.

oferecer uma consideração naturalista-redutiva que dê conta de noções misteriosas relacionadas ao processo de atribuição legítima de significado através da identificação de regularidades básicas de uso.

É importante lembrar que uma das metas do naturalismo era justamente mostrar que certos processos misteriosos possuem uma fundamentação completamente não misteriosa. Nesse caso, é possível oferecer uma consideração a respeito do significado que não envolve, necessariamente, uma teoria representacional, ou seja, uma teoria que justifique o modo como a linguagem é suficientemente capaz de representar a realidade. Note que para explicar este ponto a teoria precisa mostrar apenas que a referência não é o que determina o significado das expressões, logo a correspondência ou mesmo a verdade não possui uma relação essencial com a noção de significado. Na realidade, a teoria do significado defendida aqui está fortemente comprometida com uma visão deflacionária de verdade.²⁶

O naturalismo semântico, pensado nestes moldes, acaba por oferecer uma resposta satisfatória para uma ampla classe de problemas relevantes, cuja tradição filosófica responsável por eles não conseguiu oferecer mais do que uma série de observações conflitantes, que mais propriamente proporcionou um acúmulo de constrangimentos ao invés de um tratamento adequado do significado linguístico. Estou ciente de que muito ainda deveria ser dito para que a noção de “propriedade de aceitação” fosse completamente elucidada, porém, como o objetivo aqui era justamente incitar o debate sobre a ideia de “aceitação” como determinante do significado, penso que o que ofereço deve bastar para este propósito.

²⁶ HORWICH, P. *From a Deflationary Point of View*. New York: Oxford, 2005.

