

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**CONHECER EM GRUPO:  
UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE CONHECIMENTO COLETIVO  
DELVAIR CUSTÓDIO MOREIRA**

**FLORIANÓPOLIS  
2017**



Delvair Custódio Moreira

**CONHECER EM GRUPO:  
UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE CONHECIMENTO COLETIVO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Moreira, Delvair Custódio  
Conhecer em grupo : uma análise do conceito de  
conhecimento coletivo / Delvair Custódio Moreira ;  
orientador, Alexandre Meyer Luz, 2017.  
161 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,  
2017.

Inclui referências.


1. Filosofia. 2. epistemologia. 3. epistemologia  
coletiva. 4. conhecimento. 5. conhecimento  
coletivo. I. Luz, Alexandre Meyer. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia. III. Título.

Delvair Custodio Moreira


**“CONHECER EM GRUPO:  
UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE CONHECIMENTO COLETIVO”**

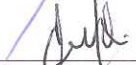
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.


Florianópolis, 25 de abril de 2017.

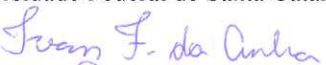
  
\_\_\_\_\_  
Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso


**Banca Examinadora:**

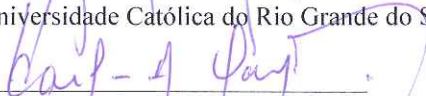
  
\_\_\_\_\_  
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Alberto Oscar Cupani, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Ivan Ferreira da Cunha, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Felipe de Matos Müller, Dr.  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Carlos Augusto Sartori, Dr.  
Universidade Federal de Santa Maria

*Aos meus queridos pais*



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, acima de tudo, a Deus que tornou tudo isso possível.

Agradeço ao meu pai, Denevar, pelo companheirismo e por ter acreditado no meu trabalho durante todos esses anos na universidade.

Agradeço à minha mãe, Vilma – há muitos motivos para ser grato as nossas mães, mas agradeço à minha mãe aqui, em particular, por ter ficado 24h ao meu lado durante o tempo em que estive internado em virtude de uma cirurgia na época em que este trabalho estava em fase de revisão bibliográfica.

Agradeço aos amigos Marcelo e Maria Eduarda pela companhia na jornada da vida.

Agradeço aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da UFSC, em especial ao professor Alexandre Meyer (meu orientador), e aos professores Jaimir Conte e Alberto Cupani, por terem contribuído com esse trabalho na fase de qualificação.

Agradeço aos amigos do curso de filosofia, em especial ao Bruno dos Santos, Rafael D´Aversa, Luiz Helvécio e Silvio Kavetski por terem contribuído direta ou indiretamente com esse trabalho.





## RESUMO

Neste trabalho, ofereço uma análise do conceito de conhecimento coletivo que seja adequada aos pressupostos da epistemologia tradicional. Uma posição consolidada em epistemologia é a de que conhecimento implica em, pelo menos, crença verdadeira justificada. Quando consideramos, no entanto, atribuições de conhecimento a entidades coletivas, como grupos e instituições, a concepção de conhecimento, encontrada na epistemologia tradicional, nos coloca frente a um enigma: entidades coletivas não são, em princípio, entidades que têm crenças, pois crença parece ser um tipo de atitude instanciada apenas por entidades que têm estados mentais, como indivíduos. Nota-se uma clara tensão aqui. Por um lado, se a análise de conhecimento da epistemologia tradicional estiver correta, isto parece implicar que entidades coletivas não têm conhecimento. Por outro lado, atribuições de conhecimento, na linguagem natural, a entidades coletivas são tão frequentes quanto atribuições a indivíduos. Assim, se atribuições de conhecimento a entidades coletivas não são metafóricas, parece se seguir que a análise de conhecimento da epistemologia tradicional está errada. Minha proposta, portanto, é oferecer uma solução a esta tensão entre a análise de conhecimento da epistemologia tradicional e atribuições de conhecimento a entidades coletivas, através de um refinamento dos elementos envolvidos no conceito de conhecimento coletivo que permita reconciliar este com os pressupostos da epistemologia tradicional.



## ABSTRACT

In this work, I provide an analysis of the concept of collective knowledge, one which meshes nicely with some of the assumptions of traditional epistemology. A widely accepted view in epistemology is the one according to which *knowledge* implies, at least, justified true belief. However, when we consider knowledge ascriptions to collective entities, such as groups of people or institutions, the traditional conception of knowledge presents us with a riddle: for collective entities are not, in principle, the kind of thing that is able to have beliefs, once a belief seems to be the sort of attitude that may be exemplified only by the entities endowed with mental states. There is clearly a tension here. On the one hand, if the traditional analysis of *knowledge* is correct, this seems to entail that collective entities have no knowledge. On the other hand, knowledge ascriptions to collective entities are as customary as knowledge ascriptions to individual agents. Thus, if knowledge ascriptions to collective entities are not simply metaphorical, it seems to follow that the traditional analysis is wrong. My proposal is to soften up the that tension by refining the elements involved in the concept of collective knowledge, so as to reconcile it with the assumptions of traditional epistemology.



|  |            |
|--|------------|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | <b>15</b>  |
| <b>1 – GRUPOS PODEM SER SUJEITOS EPISTÊMICOS?</b> .....                  | <b>19</b>  |
| 1.1 – A VISÃO SOMATÓRIA DE CRENÇAS COLETIVAS .....                       | 22         |
| 1.2 – O ARGUMENTO DA NÃO-DIVERGÊNCIA .....                               | 29         |
| 1.3 – RESPOSTA AO ARGUMENTO DA NÃO-DIVERGÊNCIA .....                     | 32         |
| 1.3.1 – Diferentes conjuntos de evidências .....                         | 34         |
| 1.3.2 – Informações confidenciais .....                                  | 36         |
| 1.3.3 – Normas epistêmicas de exclusão .....                             | 38         |
| 1.3.4 – Retardo de tempo .....   | 40         |
| 1.3.5 – Diferentes perfis epistêmicos .....                              | 42         |
| <b>2 – CRENÇAS COLETIVAS</b> .....                                       | <b>51</b>  |
| 2.1 – VISÕES NÃO-SOMATÓRIAS DE CRENÇAS COLETIVAS .....                   | 55         |
| 2.1.1 – Abordagem de Sujeito Plural .....                                | 55         |
| 2.1.2 – Abordagem Posicional .....                                       | 59         |
| 2.1.3 – Objeções às visões não-somatórias .....                          | 63         |
| 2.2 – O DEBATE ENTRE CRENTES E REJEICIONISTAS .....                      | 64         |
| 2.2.1 – O rejeicionismo de K. Brad Wray .....                            | 67         |
| 2.2.2 – O rejeicionismo de Antonie Meijers .....                         | 71         |
| 2.2.3 – Respostas de Gilbert ao rejeicionismo .....                      | 74         |
| 2.2.4 – Uma solução agnóstica .....                                      | 79         |
| <b>3 – SUJEITOS EPISTÊMICOS COLETIVOS</b> .....                          | <b>87</b>  |
| 3.1 – GILBERT SOBRE A COMUNIDADE CIENTÍFICA .....                        | 88         |
| 3.2 – WRAY SOBRE EQUIPES DE PESQUISA .....                               | 91         |
| 3.2.1 – Objeções à Wray .....  | 97         |
| 3.3 – BIRD SOBRE O MODELO DE COGNIÇÃO DISTRIBUÍDA .....                  | 100        |
| 3.3.1 – Objeções de Bird ao modelo de compromisso .....                  | 100        |
| 3.3.2 – O modelo de cognição distribuída .....                           | 104        |
| 3.3.3 – Objeções ao modelo de cognição distribuída .....                 | 108        |
| 3.4 – O MODELO DE COMPROMISSO E COMUNIDADES EPISTÊMICAS .....            | 114        |
| <b>4 – JUSTIFICAÇÃO COLETIVA</b> .....                                   | <b>121</b> |
| 4.1 – A ABORDAGEM DE COMPROMISSO CONJUNTO DE JUSTIFICAÇÃO COLETIVA ..... | 122        |
| 4.1.2 – O dilema discursivo .....  | 126        |
| 4.2 – UMA TEORIA PARA A JUSTIFICAÇÃO COLETIVA .....                      | 130        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>4.2.1 – A teoria da justificação dialética .....</b>                                       | <b>131</b> |
| <b>4.2.2 – Algumas vantagens da teoria da justificação dialética .</b>                        | <b>135</b> |
| <b>4.3 – OBJEÇÕES À TEORIA DA JUSTIFICAÇÃO DIALÉTICA</b>                                      | <b>137</b> |
| <b>4.3.1 – Crenças perceptuais, conhecimento animal e sujeitos epistêmicos infantis .....</b> | <b>138</b> |
| <b>4.3.2 – O problema da evidência esquecida.....</b>   | <b>140</b> |
| <b>4.3.3 – O problema da audiência cética .....</b>   | <b>143</b> |
| <b>4.3.4 – O problema da comunidade epistemicamente viciosa .</b>                             | <b>144</b> |
| <b>4.3.5 – Relativismo epistêmico .....</b>   | <b>146</b> |
| <b>4.4 – A JUSTIFICAÇÃO COLETIVA NA ABORDAGEM DIALÉTICA DE JUSTIFICAÇÃO .....</b>             | <b>149</b> |
| <b>CONCLUSÃO .....</b>  | <b>153</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>  | <b>155</b> |

## INTRODUÇÃO

A epistemologia tradicional tem se ocupado da avaliação doxástica (quando e porque crenças são racionais, justificadas ou casos de conhecimento) de agentes epistêmicos individuais. A epistemologia social — um ramo emergente da epistemologia tradicional, no entanto, tem se ocupado também com o estudo normativo dos processos de formação de crenças, justificação e conhecimento considerando as dimensões sociais do conhecimento, como o conhecimento e a justificação resultantes das diversas interações sociais entre os indivíduos. Áreas de estudo da epistemologia social incluem a epistemologia do testemunho (que estuda em que situações relatos são fonte de justificação e conhecimento); a epistemologia do desacordo racional (que estuda qual atitude seria racional quando há desacordo entre pares epistêmicos); o problema leigo/2-especialistas (que estuda qual seria a atitude racional quando um agente leigo em determinada área se depara com duas opiniões divergentes de especialistas). Ambas abordagens da epistemologia, no entanto, consideram o sujeito epistêmico, isto é, o sujeito avaliado do ponto de vista epistemológico, sempre como um indivíduo. No entanto, na linguagem cotidiana, é comum atribuímos conhecimento e estados cognitivos a entidades coletivas como grupos de pesquisa e instituições. Exemplos não são difíceis de encontrar: “Os novos relatórios divulgados hoje destacam que a NASA *sabia* que em quatro voos espaciais, desde 1983, o isolante se tinha soltado na parte dos tanques de combustível”<sup>1</sup>; “Uma equipe de cientistas *acredita* ter detectado, entre os dados enviados pelo observatório espacial Kepler, um planeta localizado a 2,8 mil anos-luz da Terra”<sup>2</sup>; “o governo brasileiro *sabia* oficialmente 30 anos atrás da morte do desaparecido político Ruy Carlos Vieira Berbert”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Terra Tecnologia, disponível em:

<http://www.pr.terra.com/tecnologia/interna/0,,OI95603EI304,00.html> Acessado em 02/06/2016

<sup>2</sup>Terra Notícias, disponível em:

<http://noticias.terra.com.br/ciencia/noticias/0,,OI5766699EI301,00-Cientistas+acreditam+ter+detectado+planeta+nao+visto+por+telescopio.html> Acessado em 02/06/2016.

<sup>3</sup> Documentos Revelados, disponível em:

<http://www.documentosrevelados.com.br/repressao/relatorio-docentro-de->



Embora o conceito de conhecimento tenha sido amplamente debatido na literatura epistemológica, para a epistemologia tradicional, o sujeito do conhecimento é sempre um indivíduo. Com o recente interesse nos aspectos sociais do conhecimento na epistemologia de tradição analítica, o problema da natureza do conhecimento coletivo ganhou algum destaque. Porém, uma vez que essa questão é tratada dentro de um enquadramento já estabelecido pela epistemologia tradicional, a noção de conhecimento coletivo traz alguns enigmas. Por exemplo, quanto a questão sobre se grupos podem ser sujeitos de avaliações epistêmicas — como objetos de estudo da epistemologia social — Goldman (2006) responde “obviamente, isto depende se grupos ou coletividades são portadores legítimos de estados epistêmicos como conhecimento ou crença justificada”. Se por um lado, temos intuições plausíveis de que grupos podem ter conhecimento, por outro, há uma concepção consolidada na epistemologia de que conhecimento implica, pelo menos, em crença verdadeira justificada. E essas duas intuições entram em conflito com outra que podemos tomar, em princípio, como muito plausível: crenças são estados mentais e, portanto, somente sujeitos com cérebros seriam portadores legítimos de crenças — eu vou chamar esse pressuposto de “psicologismo acerca de crenças” (cf. MÜLLER, 2012). Como grupos certamente não são entidades que possuem cérebros, não é o caso que grupos podem ter crenças. Mas esse pressuposto, se considerado de perto, não é tão óbvio quanto se supõe. De fato, para sustentar algo como o psicologismo acerca de crenças, nós temos que nos comprometer com duas teses filosóficas controversas: primeiro temos de nos comprometer com a tese de que todos os estados mentais são totalmente internos ao sujeito. Mas o internalismo acerca de estados mentais é alvo de sérios ataques na literatura filosófica<sup>4</sup>. Segundo, temos de nos comprometer com a tese de que todos os estados mentais são redutíveis a estados físico-químicos no cérebro, mas o que é chamado “fiscalismo”<sup>5</sup> em filosofia da mente, também sofre várias objeções. Não estou dizendo que essas teses estão erradas, meu ponto, no entanto, é que sendo teses problemáticas, não

---

informacoes-do-exercito-revela-que-o-governo-sabia-da-morte-de-desaparecidospoliticos/. Acessado em 02/06/2016

<sup>4</sup> Ver Lau e Deutch (2014) para uma introdução de teses externalistas sobre conteúdos mentais e Goldberg (2008) para uma defesa do externalismo sobre conteúdos mentais no contexto da epistemologia

<sup>5</sup> Para objeções ao fiscalismo ver Nagel (1965)

temos razões de *pressupô-las* no debate acerca do conhecimento coletivo. Ademais, o conceito de crença não é um conceito teórico (tanto filosófico quanto psicológico), mas um conceito de senso comum, isto é, um conceito da linguagem comum que usamos para interpretar certos comportamentos de agentes individuais e agentes coletivos (TOLLEFSEN, 2003a). Como veremos no capítulo 2 deste trabalho, a ideia de que estados intencionais (como crenças) são instanciadas por coletividades é altamente defensável no âmbito da filosofia da ação e da intencionalidade coletiva.

Em virtude dessas considerações, parece legítimo nos perguntar o que significa dizer que um grupo  $G$  sabe que  $p$ . A proposta deste trabalho é oferecer uma análise do conhecimento coletivo que seja compatível com o conceito de conhecimento da epistemologia tradicional. Ou seja, eu oferecerei uma análise de atribuições de conhecimento do tipo “o grupo  $G$  sabe que  $p$ ” onde “saber que  $p$ ” implica, pelo menos, em crença verdadeira justificada que  $p$ . Para tal, precisarei primeiro defender que atribuições de conhecimento a grupos não são apenas metáforas ou modos indiretos de se referir aos indivíduos que compõe o grupo (capítulo 1); e, segundo, oferecer análises dos conceitos problemáticos de “crença coletiva” (capítulo 2), “sujeito epistêmico coletivo” (capítulo 3) e “justificação coletiva” (capítulo 4). A metodologia geral no estudo desses conceitos é a investigação de casos em que atribuímos, digamos, crenças a grupos a fim de considerar quais condições autorizam essas atribuições. Para tal, o estudo de casos de atribuições de atitudes proposicionais a grupos será de grande importância na avaliação das teses que serão apresentadas ao longo da discussão.

Este trabalho está organizado como se segue: no capítulo 1, argumento que grupos podem ser sujeitos epistêmicos. Antes de oferecer quaisquer análises dos conceitos envolvidos nas atribuições de conhecimento coletivo, é preciso convencer o leitor de que podemos levar a sério a ideia de que grupos podem ser sujeitos epistêmicos. Isso será feito argumentando que atitudes proposicionais coletivas, como crenças de grupo, não podem ser reduzidas às atitudes proposicionais individuais dos membros que compõe o grupo e, portanto, têm que ser tratadas como propriedades dos grupos como um todo. No capítulo 2, apresento uma análise do conceito de crença coletiva. Meu objetivo nesse capítulo é responder à pergunta: o que significa dizer que um grupo  $G$  acredita que  $p$ ? Apresento as respostas de Gilbert (1987, 1989; 1994) e Tuomela (1992, 1995) a essa questão e respondo a algumas

objeções contra elas. No capítulo 3, investigo a questão de saber que tipos de grupos podem ser tratados como sujeitos epistêmicos. Analiso duas propostas na literatura, a saber, a de K. Brad Wray (2007) que argumenta que apenas grupos, como grupos de pesquisa, podem ser sujeitos epistêmicos, pois apenas estes podem ter crenças coletivas; e a proposta de Alexander Bird (2014) que argumenta que coletividades amplas, como a comunidade dos astrofísicos, podem ser sujeitos epistêmicos – mas não no modelo de crenças coletivas verdadeiras justificadas de Gilbert e Tuomela, e sim num modelo de cognição distribuída (HUTCHINS, 1995). Como comunidades científicas são casos paradigmáticos de conhecimento coletivo, Bird argumenta que devemos adotar o modelo de cognição distribuída e rejeitar modelo de crença coletiva proposto por Gilbert e Tuomela. Contra Wray e Bird defendo que (1) comunidades amplas podem ter crenças coletivas e, portanto, (2) comunidades amplas podem ser sujeitos epistêmicos. Por fim, no capítulo 4, eu concluo a análise de conhecimento coletivo investigando o conceito de “justificação coletiva”. Eu considero a proposta de Schmitt (1994) de que um grupo  $G$  está justificado em crer que  $p$  quando os membros de  $G$  concordam que há razões para aceitar que  $p$ , e concluo que essa análise é insatisfatória, pois é inadequada às noções de crença coletiva e sujeito epistêmico coletivo trabalhadas nos capítulos anteriores. Como alternativa, apresento uma abordagem dialética de justificação coletiva baseada nos trabalhos de Hakli (2011) e Rolin (2008).

## 1 – GRUPOS PODEM SER SUJEITOS EPISTÊMICOS?

Neste capítulo, eu trato a questão de saber se grupos<sup>6</sup> podem ser considerados sujeitos epistêmicos. Por “sujeito epistêmico” quero me referir a uma entidade que seja capaz de ter atitudes proposicionais (como crenças) passíveis de avaliação epistêmica de tal modo que essas atitudes possam ser consideradas justificadas, racionais ou casos de conhecimento. Como vimos na introdução deste trabalho, nós corriqueiramente atribuímos atitudes proposicionais e conhecimento a grupos e outras entidades coletivas. No entanto, alguém poderia argumentar que tais atribuições são, em última análise, metafóricas. Ou então, que se trata de uma forma indireta de atribuir atitudes proposicionais a certos indivíduos que compõe o grupo em questão. O que queremos dizer, quando construímos sentenças do tipo “o grupo G sabe que p” é, por exemplo, que todos os (ou a maioria dos) membros do grupo G sabem (ou sabe) que p. Essa visão pode ser encontrada em Antony Quinton:

Diz-se que um grupo tem crenças, emoções e atitudes, que faz decisões e promessas. Mas estes modos de falar são claramente metafóricos. A atribuição de predicados mentais a um grupo é sempre um modo indireto de atribuir predicados a seus membros. Tais atribuições de estados mentais, como crenças e atitudes, são atribuições daquilo que chamo de um tipo de somatório. Dizer que a classe dos trabalhadores industriais está determinada a resistir às leis antisíndicas é o mesmo que dizer que todos ou a maioria dos trabalhadores industriais estão dispostos a isso (1976, p. 2).

Então, o mero fato de atribuímos atitudes proposicionais a grupos, não nos dá base para afirmar que estes são portadores genuínos de

---

<sup>6</sup> Para fins de simplicidade, eu utilizo o termo “grupos” neste capítulo para me referir a coletividades que contam como sujeitos coletivos. No entanto, vale ressaltar que nem todas as coletividades podem ser consideradas como sujeitos coletivos e nem todos sujeitos coletivos podem ser considerados como sujeitos *epistêmicos* coletivos. O problema de saber quais coletividades podem ser consideradas sujeitos epistêmicos será assunto do capítulo 3.

conhecimento. O que o epistemólogo coletivo precisa, para sustentar a tese de que grupos são agentes epistêmicos, é demonstrar, pelo menos, que as atitudes proposicionais atribuídas a coletividades *pertencem* à coletividade e não aos membros que compõe o grupo. Mas se a concepção somatória, como denomina Quinton, estiver correta a epistemologia coletiva tem pouco a oferecer. Uma vez que as atribuições de atitudes doxásticas são um modo indireto de atribuir essas atitudes a todos ou maioria dos membros de um grupo, a avaliação epistemológica destes casos poderia se dar apenas sobre os indivíduos que compõem este grupo. Ou seja, o trabalho seria similar àquele que já é feito na epistemologia individualista. Portanto, meu primeiro esforço será persuadir o leitor de que podemos falar a sério de grupos como sujeitos epistêmicos.

O argumento para sustentar a tese de que grupos podem ser sujeitos epistêmicos tem uma estrutura bem simples. Ele se baseia no que é chamado de “Tese da Divergência” (cf. MATHIESEN, 2011), segundo a qual, estados intencionais, em particular atitudes doxásticas, de grupos não são apenas irredutíveis a uma soma ou distribuição dos estados doxásticos individuais dos membros que compõe o grupo, mas também podem *divergir* daqueles instanciados pelos indivíduos membros do grupo. Essa tese da divergência é encontrada, por exemplo, nos trabalhos de Gilbert (1987, 1989, 1994, 2004). Gilbert argumenta de forma convincente (como veremos nas seções a seguir) contra a concepção somatória, mostrando casos onde um grupo como um todo acredita que  $p$  e os membros individualmente não acreditam que  $p$  (tanto acreditam que não- $p$  ou suspendem o juízo quanto a  $p$ ), e conclui que a crença por parte da maioria dos membros de um grupo  $G$  não é nem necessária nem suficiente para afirmarmos adequadamente<sup>7</sup> que  $G$  acredita que  $p$ . Se a argumentação de Gilbert funcionar, então estaremos em posição de defender que grupos podem ser sujeitos epistêmicos. Porém, como veremos, a Tese da Divergência enfrenta uma séria objeção que pode prejudicar o projeto da epistemologia coletiva: o argumento da não-divergência (MATHIESEN, 2011; MCMAHON, 2003; MEIJERS, 2002) mostra que em casos epistemicamente relevantes a Tese da Divergência é falsa. Ou seja, nesses casos a atitude

---

<sup>7</sup> Por “afirmar adequadamente que um grupo acredita que  $p$ ” ou “atribuir de forma apropriada a crença de que  $p$  a um grupo” eu quero me referir àqueles casos onde as condições de verdade da atribuição é preenchida.

proposicional do grupo é idêntica a atitude dos membros do grupo. Em virtude deste obstáculo, argumento que a posição de Gilbert, embora sirva para tratar de sujeitos coletivos de uma forma geral, não é suficiente para sustentar que há sujeitos *epistêmicos* coletivos, pelo menos não sem algum refinamento. Refinamento este que ofereço nas últimas seções do presente capítulo.

Antes de prosseguirmos, algumas considerações devem ser feitas. Na discussão a seguir aparecerá muitas vezes a expressão “crença coletiva”, porém não me comprometo aqui com a tese de que grupos têm crença no mesmo sentido que indivíduos têm crença. Eu também utilizo as expressões “visões de grupo” ou “visões coletivas” e essas expressões, no contexto deste capítulo, se referem ao mesmo fenômeno de ter uma atitude doxástica em um sentido geral. No entanto, apesar dessa generalidade intencional, as concepções de crenças ou visões trabalhadas a seguir devem ter, pelo menos, dois elementos: um elemento representacional e um elemento comportamental. Crenças representam estados de coisas no mundo e, conjuntamente com desejos e intenções, têm papel explicativo nas ações dos sujeitos. Por exemplo, se eu corro para chegar a uma área coberta quando está chovendo, esse meu comportamento pode ser explicado em termos de crenças e desejos: eu *acredito* que está chovendo e que se permanecer na chuva eu irei me molhar e eu *desejo* me manter seco. *Prima facie*, visões de grupo ou crenças coletivas parecem ter esses elementos. Mas, saber se o que chamamos “visões de grupo” ou “crenças coletivas” são crenças genuínas e, em caso de resposta negativa, se isso é um problema para o epistemólogo coletivo, será assunto de um capítulo posterior. Meu interesse primário nesse capítulo é saber se as atitudes que chamamos de “visões de grupo” ou “crenças coletivas” podem ser reduzidas a atitudes proposicionais correspondentes dos membros individuais ou se podemos tratar essas visões como propriedade do grupo em questão. Esse é o primeiro passo para a defesa de que grupos podem ter conhecimento.

O restante do capítulo está organizado como se segue: na seção 1.3, apresento os argumentos de Gilbert (1987) e algumas considerações Meijers (2002) e Tollefsen (2002) que demonstram que uma concepção somatória, tal como a sugerida por Quinton, não capta certos fenômenos associados às atitudes doxásticas coletivas, sendo, portanto, uma concepção limitada. A conclusão deste primeiro passo demonstrará que não é nem necessário e nem suficiente que todos ou a maioria de um grupo acredite(m), digamos, que  $p$  para que uma crença coletiva de que  $p$  seja apropriadamente atribuída ao grupo. A argumentação nesta seção

deve sugerir que é plenamente possível que um grupo acredite que  $p$  onde a maioria de seus membros não acredita que  $p$ . Na seção 1.2, eu apresento o argumento da não-divergência que tem como conclusão a tese de que, em casos epistemicamente relevantes, não há divergência entre a visão do grupo e a crença da maioria de seus membros. Ou seja, em casos epistemicamente relevantes, a visão somatória de Quinton parece se seguir. O que, como veremos, implicaria que a epistemologia coletiva estaria bloqueada. Na seção 1.3, apresento as tentativas de respostas de Mathiesen (2009) ao argumento da não-divergência. Argumento que as respostas de Mathiesen não são completamente bem sucedidas, mas que, apesar disso, elas nos apontam para o caminho de uma resposta adequada ao não-divergentista. Concluo o capítulo defendendo que grupos podem ser sujeitos epistêmicos porque, ao contrário do que conclusão do argumento da não-divergência sugere, é possível que, mesmo em casos epistemicamente relevantes, a visão do grupo e a soma das crenças individuais dos membros do grupo podem divergir.

### 1.1 – A VISÃO SOMATÓRIA DE CRENÇAS COLETIVAS

Nessa seção, eu argumento contra a visão somatória sugerida na passagem de Quinton citada anteriormente. Irei me focar nos contraexemplos de Gilbert (1987) para demonstrar que tal visão não é satisfatória. A argumentação nessa seção deverá revelar também algumas intuições acerca do fenômeno que chamamos de “crenças coletivas”, intuições essas que devem mostrar que, apesar de soar metafisicamente estranha, a noção de ‘grupos que acreditam’ não é absurda considerando a nossa prática comum de atribuir tais estados intencionais a coletividades.

Primeiro, vamos tornar preciso aquilo que é expressado na posição de Quinton. A visão somatória tal como exposta define crenças coletivas como:

Um grupo  $G$  acredita que  $p$  se, e somente se, a maioria dos membros de  $G$  acredita que  $p$ .

Posto dessa forma, a exigência de crença de que  $p$  pela maioria dos membros é condição *necessária* e *suficiente* para que um grupo tenha a crença de que  $p$ . Então, para o defensor da visão somatória a Tese da Divergência é falsa: a atitude proposicional do grupo é redutível as

atitudes proposicionais de seus membros e, portanto, não pode haver divergência entre elas.

### 1.1.1 – Crenças Privadas

Uma posição reducionista, como sugerida pela visão somatória de crenças coletivas, no entanto, é dificilmente sustentável. Um primeiro problema é que o requerimento de crença, digamos de que  $p$ , por parte da maioria dos membros de um grupo, não é suficiente para afirmarmos apropriadamente que o grupo creia que  $p$ . Considere o seguinte contraexemplo de Gilbert:

Um antropólogo [acerca de uma determinada tribo] escreve “A tribo Zuni acredita que a região norte é a região da força e da destruição”. Agora, suponha que o antropólogo, forneça as razões para esta afirmação do seguinte modo: cada membro da tribo Zuni acredita que a região norte é uma região da força e da destruição, porém cada um deles tem medo de dizer a qualquer outro [membro da tribo] que acredita nisso; eles acreditam que os outros possam zombar, por acreditarem que eles [os outros membros] certamente não acreditam nisso (1987, p. 187)

Segundo Gilbert, uma vez que os membros da tribo Zuni mantém em privado a crença de que a região norte é a região da força e destruição este não seria um caso de crença coletiva. Mas por que não? Gilbert parece tomar como óbvio que um caso de crenças privadas tal como o descrito não conta como um caso de crença coletiva, mas precisamos acrescentar algumas considerações para tornar claro o que está em causa. Imagine que alguém afirme perante os moradores da tribo “você acreditam que a região norte é a região da força e destruição”, publicamente os membros da tribo negariam que este é o caso. Além disso, essa crença privada também não motivaria uma ação coletiva da tribo. Ou seja, ela não motivaria a tribo a se mudar para uma região diferente mais distante daquela que eles temem. A crença privada poderia motivar a atitude *individual* de um membro da tribo, mas não a



atitude *coletiva* da tribo<sup>8</sup>. Alguns membros poderiam começar a se afastar da região norte, mas uma ação conjunta de toda a comunidade não seria motivada por tais crenças privadas. O ponto pode ser explicitado se considerarmos que crenças coletivas deveriam ter um efeito de união entre os membros do grupo. Anthonie Meijers (2002), ao apresentar razões contra a visão somatória, argumenta que os membros de um grupo supostamente teriam de defender sua crença quando questões relativas a ela forem discutidas ou quando decisões com base nela forem tomadas. Membros de um grupo, escreve Meijers, “também teriam o direito de reivindicar que os outros membros façam o mesmo: sua crença coletiva cria compromettimentos recíprocos” (2002, p. 73). O requerimento de crença por parte da maioria dos membros não parece garantir esse efeito de união sugerido, justamente porque casos de crenças privadas inviabilizam qualquer tipo de compromisso por parte dos membros do grupo. Desta forma, a crença da maioria dos membros de um grupo que *p* parece ser insuficiente para que haja uma crença coletiva de que *p*.

Mas um defensor da visão somatória poderia argumentar que atribuições de crença a grupo são metafóricas e, por isso, não precisam se comprometer com algum efeito de união ou outro fenômeno relacionado. Afinal, para o defensor de uma visão metafórica crenças coletivas não são crenças de modo algum, atribuições de crenças coletivas são meras ficções. Apesar de essa ser uma saída inicialmente plausível para alguém que rejeite a existência de crenças coletivas, há outras considerações que temos de ter em mente antes de nos rendermos a uma visão radicalmente metafórica. Tollefsen (2002) argumenta que temos pelo menos duas razões para pensar que atribuições de crenças coletivas não são meras ficções. Primeiro, considere a nossa prática de atribuir responsabilidade a grupos como organizações e corporações. Por exemplo, a responsabilidade legal da Samarco pelo rompimento da barragem de Mariana. Atribuir responsabilidade a uma organização parece pressupor que essas têm estados intencionais e crenças (que são componentes das ações pelas quais a organização é responsabilizada). Dificilmente alguém pensaria que a Samarco é apenas metaforicamente responsável pelo desastre ambiental em Mariana. Isso sugere que atribuições de crenças a grupos são *prima facie* não-metafóricas.

---

<sup>8</sup> Ver a introdução do capítulo 2 deste trabalho para uma melhor distinção entre ações individuais e ações coletivas.

Segundo, atribuições de crenças e outros estados intencionais a grupos têm grande poder explicativo. Algumas teorias, como a teoria dos jogos, empregam o uso de intenções coletivas (ou, pelo menos, pressupõem o conceito) e tem grande poder de previsão (cf., TOLLEFSEN, 2002). Teorias sociológicas também fazem uso da noção de intencionalidade coletiva para explicar fenômenos sociais. Evidentemente, isso não é o bastante para afirmar que essas atribuições de crenças a grupos são literais, mas fornece mais uma evidência para não tratarmos crenças coletivas como meras ficções.

Portanto, precisamos distinguir entre uma visão de que crenças coletivas são puramente metafóricas (que podemos chamar de “ficcionalismo” e que dificilmente é sustentada em virtude das considerações que apresentei anteriormente) e uma visão somatória que admite que há crenças coletivas, mas que essas são a soma das crenças individuais e outra propriedade que as torne coletivas. O contraexemplo das crenças privadas mostra que a ideia de que crenças coletivas são *apenas* a soma das crenças individuais é falsa. Portanto, defensor da visão somatória precisa procurar por uma propriedade adicional que torne uma mera soma de crenças numa crença coletiva. Considero abaixo uma forma de fazer isso.

### 1.1.2 – Grupos Coextensivos

O problema das crenças privadas pode ser evitado com um refinamento na visão somatória, adicionando um elemento que proíba a inclusão de crenças privadas no conceito de crenças coletivas. Isto pode ser feito lançando mão de uma concepção de conhecimento comum embasada no pensamento de David Lewis (1969): há conhecimento comum de que  $p$  entre os membros de um grupo  $G$  quando (i) é o caso que  $p$ ; (ii) todos em  $G$  sabem que  $p$ ; (iii) todos em  $G$  sabem que (ii); e assim por diante. Desta forma, podemos reformular a análise inicial de crença coletiva da seguinte maneira:

Um grupo  $G$  acredita que  $p$  se, e somente se, (1) a maioria dos membros de  $G$  acredita que  $p$ ; (2) é conhecimento comum em  $G$  de que (1).

Nessa reformulação, casos de crença privada seriam excluídos pelo requerimento de conhecimento comum: só há crença coletiva de que  $p$  quando membros do grupo em questão sabem que cada membro acredita que  $p$ . Porém, Gilbert oferece outro contraexemplo que dificulta a

posição do defensor da visão somatória mesmo nessa reformulação:

Imagine duas comissões - 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 acredita que os alunos da Faculdade têm que consumir mais amido. Isto é conhecimento comum entre os membros desta comissão; (b) acontece exatamente o mesmo, *mutatis mutandis*, com os Membros da Comissão dos Alimentos; (c) a Comissão dos Alimentos acredita que os alunos da Faculdade têm que consumir mais amido, por outro lado, a Comissão da Biblioteca não tem opinião sobre o assunto (GILBERT, 1987, p. 187)

O que Gilbert sugere, com este caso, é que soaria muito estranho se disséssemos que a Comissão da Biblioteca acredita que os alunos devem consumir mais amido, ainda que a maioria dos membros da Comissão da Biblioteca acredite pessoalmente nisso, e isso seja conhecimento comum entre os membros. Ou seja, a atribuição não parece ser adequada, apesar dos requerimentos da visão somatória de crenças coletivas estarem sendo cumpridos. Por outro lado, a atribuição da mesma crença à Comissão de Alimentos parece ser apropriada: não há nada de estranho em dizer, neste caso, que a Comissão de Alimentos acredita que os alunos devem consumir mais amido. A conclusão é a de que a visão somatória, mesmo se acrescentarmos uma condição de conhecimento comum, ainda não é suficiente para explicar atribuições adequadas de crença coletiva.

Outras considerações de Gilbert também levantam problemas para a visão somatória reformulada. Por exemplo, a noção de “grupo” não parece ter qualquer papel relevante nesta definição de crença coletiva, uma vez que crenças coletivas nesse sentido existem em outras coletividades que não trataríamos como grupos. Por exemplo, é plausível que a maioria das pessoas maiores de 18 anos acredita que se colocar a mão no fogo irá se queimar. E também é plausível que isto seja conhecimento comum entre as pessoas maiores de 18 anos. Ou seja, os requerimentos (1)-(2) da visão somatória reformulada estão sendo cumpridos. Mas não parece ser o caso que haja aqui um grupo que

acredita que se colocar a mão no fogo irá se queimar. Além disso, mesmo nessa reformulação, a crença coletiva não parece garantir o efeito de união descrito por Meijers: a crença em questão não parece motivar uma ação coletiva ou mesmo requerer compromisso de defendê-la por parte dos membros do grupo. Com isso, a visão somatória reformulada parece sofrer do mesmo problema da primeira versão que analisamos. Desta forma, se o raciocínio até aqui estiver correto, a visão somatória, mesmo em sua reformulação, não é *suficiente* para uma definição adequada de crença coletiva.

O defensor da visão somatória poderia procurar por mais condições para acrescentar à sua definição de crença coletiva. Mas esse não é o caminho que tomarei aqui. Ao invés disso, atacarei a base que sustenta o pensamento da visão somatória. Ou seja, o próprio requerimento de crença pela maioria dos membros do grupo. Se este requerimento parece não ser suficiente para a atribuição adequada de crença coletiva ao grupo, podemos nos perguntar, então, se ele é de fato *necessário*. Em caso de resposta negativa, ficará difícil sustentar a visão somatória mesmo com a adição de novos elementos.

### 1.1.3 – Um caso de crença coletiva

Um grupo de estudantes de filosofia se reúne para discutir um tema para um seminário. Eles devem apresentar uma posição sobre o Argumento Cosmológico Kalam em favor da existência de Deus<sup>9</sup>. O grupo reúne alguma bibliografia e discute sobre a apresentação. Apenas dois integrantes do grupo pensam que o argumento é sólido. Três deles, no entanto, não ficam convencidos. Porém, não encontram uma maneira plausível de refutá-lo. O grupo precisa se decidir, pois a apresentação é no dia seguinte. Sem tempo para consultar mais material bibliográfico o grupo decide que sua posição é que o Argumento Cosmológico Kalam é

---

<sup>9</sup> Esse é um dos principais argumentos teístas em filosofia da religião e é formulado como se segue:

Premissa 1: tudo aquilo que começa a existir teve uma causa;

Premissa 2: o Universo começou a existir;

Conclusão: o Universo teve uma causa.

A escolha deste argumento o exemplo deve-se a sua estrutura simples, que me permitirá mostrar como grupos podem negociar razões para adotarem uma visão na discussão da seção 1.2.

sólido.

Seria adequado dizer que o grupo *acredita* que o Argumento Cosmológico Kalam é sólido? Gilbert (e outros teóricos de intencionalidade coletiva) respondem afirmativamente a essa pergunta. Durante a apresentação podemos imaginar que um dos estudantes conclua o seminário da seguinte maneira “... em virtude de tais considerações, *acreditamos* que o argumento é sólido” e isso não soaria estranho ou inapropriado. Note que, neste caso, haveria o efeito de união sugerido por Meijers: o grupo assume uma posição que motiva a ação coletiva de apresentar o seminário e os membros do grupo plausivelmente irão ser requeridos a defender tal visão. Por exemplo, se forem questionados, durante a fase de perguntas do seminário, os membros tentariam sustentar a posição assumida. Seria considerado inadequado e reprovável de algum modo que algum dos membros do grupo resolvesse abandonar a posição neste ponto (pelo menos seria reprovável se o fizesse sem razões). Ou seja, os membros do grupo estariam comprometidos com a visão assumida. Como fica claro, não é necessário que os membros do grupo  *pessoalmente* acreditem na posição assumida. Então, o requerimento (1) da visão somatória de crenças coletivas não precisa ser cumprido para que possa ser dito adequadamente que um grupo tenha uma crença. Se o leitor não estiver convencido, digamos, pelo exemplo se dar num contexto limitado, isto é, por ser uma posição assumida numa situação restrita (o seminário), considere que esse tipo de atitude é instanciado em contextos mais gerais. Corporações, por exemplo, podem assumir posições que irão direcionar suas decisões a ações que podem não corresponder àquilo que os membros acreditam pessoalmente. Um governo pode se comprometer em reduzir as emissões de gases que contribuem para o efeito estufa mesmo que os membros da comissão responsável por analisar essa questão não acreditem pessoalmente que a emissão de CO<sub>2</sub> seja responsável pelo aquecimento global. Os membros podem considerar que as evidências científicas não são conclusivas, mas podem adotar prudencialmente a posição de que a emissão de CO<sub>2</sub> seja a causa do efeito estufa, fazendo que, com isso, o governo tome medidas para reduzir o problema. É importante notar que o opositor da visão somatória não afirma que os membros de um grupo não *podem* acreditar na proposição em questão, mas antes que isso não é *necessário* a fim de que haja uma crença coletiva.

## 1.2 – O ARGUMENTO DA NÃO-DIVERGÊNCIA

Casos como o citado anteriormente motivam teóricos, como Gilbert, a defenderem uma visão não-somatória de crenças coletivas. Apresento, com mais detalhes, como um defensor da visão não-somatória analisa crenças coletivas no capítulo 2, mas para os fins deste capítulo uma caracterização breve deverá ser o bastante: um grupo acredita que  $p$  num sentido não-somatório quanto os membros de um grupo  $G$  assumem  $p$  como visão do grupo<sup>10</sup>. Uma visão não-somatória admite a Tese Divergência porque permite que o grupo tenha visões que não correspondam à soma das crenças individuais dos membros do grupo. Portanto, a atitude do grupo *pode* divergir da atitude de seus membros. Gilbert e outros teóricos (eg, TOLLEFSEN, 2002; TUOMELA, 2011) assumem a Tese da Divergência e, a partir dela, argumentam que grupos podem ser sujeitos epistêmicos. Essa conclusão parece se seguir naturalmente da Tese da Divergência: se grupos têm crenças que não são redutíveis aos membros que compõe o grupo, então, se essa crença for justificada e for verdadeira, não parece haver problema em dizer que *o grupo* sabe, pois, como os membros do grupo poderão ter crenças diferentes daquela assumida pelo grupo, a expressão “o grupo sabe” não poderá significar coisas como “a maioria do grupo sabe”. Se essa linha de raciocínio estiver correta, grupos podem ser sujeitos epistêmicos. Atitudes doxásticas de grupos podem ser avaliadas em seu próprio mérito uma vez que elas são irredutíveis às atitudes doxásticas dos membros que compõem o grupo. No entanto, alguns filósofos (MCMAHON, 2003; MEIJERS, 2002, 2003) têm objetado a posição de que atitudes proposicionais dos grupos são irredutíveis às de seus membros se essa atitude for *motivada por razões epistêmicas*. Para tornar essa objeção clara e entendermos como ela afeta negativamente a Tese da Divergência, temos de observar a motivação dos membros de um grupo ao assumir uma proposição como visão do grupo.

Considere o caso do seminário de filosofia para investigarmos a motivação que está em jogo na formação de uma crença coletiva não-

---

<sup>10</sup> Essa caracterização é pouco esclarecedora no que tange a análise (em termos de análise ela pode ser considerada circular), mas não é meu objetivo, por enquanto, oferecer uma análise de crença coletiva, mas argumentar que visões de grupo são irredutíveis a crenças de seus membros. Análises apropriadas do conceito de crença coletiva são apresentadas no capítulo 2.

somatória. Dois dos alunos, Rafael e Luiz pensam que o Argumento Cosmológico Kalam é sólido, enquanto os três outros, Paulo, Marcelo e Jefferson não acreditam pessoalmente nisso. Talvez os três não considerem que a premissa 2 do argumento, a saber, a premissa que afirma que o Universo teve um começo, seja plausível. Paulo, Marcelo e Jefferson podem não acreditar na Teoria do Big Bang e serem adeptos de teorias que afirmam que o Universo é eterno, então pensarem que a premissa 2 não é razoável. Mas o grupo precisa fechar a apresentação e nenhum dos três tem em mãos a bibliografia para tentar convencer Rafael e Luiz de sua posição. Assim, eles resolvem acatar a posição de que o Argumento Cosmológico Kalam é sólido. A adoção dessa crença claramente foi motivada por uma razão pragmática: fechar o seminário do grupo. O problema aqui é que esse modo de crença coletiva não parece ser adequado para a análise de conhecimento, pois trata-se de uma visão pragmaticamente motivada. Ficaria difícil afirmar que uma crença nesse modo de formação fosse justificada e, portanto, mesmo que grupos tenham crença nesse sentido essas nunca seriam justificadas num sentido epistêmico e, então, nunca seriam conhecimento.

Visões de grupo poderiam ser epistemicamente motivadas? Voltemos ao caso do grupo de estudos. Imagine que a decisão de adotar a proposição de que o Argumento Cosmológico Kalam é sólido tenha ocorrido de maneira diferente. Paulo, Marcelo e Jefferson não aceitam que o argumento cosmológico funciona porque consideram a premissa 2 do argumento implausível, eles não acreditam na Teoria do Big Bang e favorecem outro modelo que sugere que o Universo é eterno. Mas Rafael e Luiz, que consideram que o Argumento Cosmológico Kalam é sólido apresentam aos amigos o paradoxo do Hotel de Hilbert para defender a premissa 2. Eles argumentam que mesmo que a Teoria do Big Bang seja falsa qualquer outro modelo de explicação cosmológica teria de considerar um ponto temporal de início do Universo, pois o paradoxo sugere que é impossível que exista uma série temporal infinita. Os três amigos que de início não aceitavam o argumento cosmológico são convencidos pela argumentação e decidem aceitar como a visão do grupo que o argumento cosmológico Kalam é sólido. Como a visão coletiva foi motivada por um argumento, podemos dizer com segurança que ela foi epistemicamente motivada. Porém, parece que também podemos afirmar com segurança que as crenças individuais de Paulo, Marcelo e Jefferson, acerca do Argumento Cosmológico Kalam, também mudaram. Não é só o caso deles terem aceitado a proposição como membros do grupo de estudos, uma vez que eles concordaram que

o Universo teve um início, eles também se convenceram pessoalmente que o argumento é sólido. Se assim for, a visão coletiva, quando epistemicamente motivada, parece colapsar na soma das crenças individuais. McMahan sumariza o ponto:

Uma crença coletiva deste tipo (epistêmico) é formada quando todos os membros concordam que evidência relevante suporta uma conclusão particular (...) se a aceitação conjunta for no sentido epistêmico, então todos os membros pessoalmente acreditam no que é conjuntamente aceito, e isto é conhecimento comum (2003, p. 353)

O argumento da não-divergência, como podemos chamar (cf. MATHIESEN, 2011), coloca o proponente da epistemologia coletiva frente a um dilema: se a aceitação conjunta de uma proposição  $p$  como a visão do grupo for motivada por razões pragmáticas, então esse modo de crença coletiva não poderia ser considerado conhecimento. Por outro lado, se a aceitação conjunta de uma proposição  $p$  como a visão do grupo for no sentido epistêmico, então os membros do grupo têm evidência para aceitar  $p$ . Mas se os membros do grupo têm evidência para aceitar  $p$ , então parece razoável que os membros pessoalmente *acreditem* que  $p$ . Então, se a visão coletiva de que  $p$  for uma visão num sentido epistêmico, todos os membros deste grupo acreditam que  $p$ .

A implicação direta do argumento da não-divergência é a de que grupos não são sujeitos epistêmicos. Recorde-se que, a fim de demonstrar que grupos são sujeitos epistêmicos, eu propus que isto seria o caso se visões de grupo não fossem redutíveis num sentido forte à soma das crenças individuais dos membros do grupo. Porém, isso só ocorre quando a visão em questão não for epistemicamente motivada. Essas visões pragmáticas, no entanto, não são de interesse para a análise de conhecimento. Elas continuam importantes para o estudo da intencionalidade coletiva e ações de grupo, mas para epistemologia coletiva o caminho para defender que grupos são sujeitos epistêmicos parece estar bloqueado. Na próxima seção apresento uma série de argumentos que tentam resolver esse problema. Se esses argumentos forem bem-sucedido, poderemos continuar a investigação para saber se grupos podem ter conhecimento.



### 1.3 – RESPOSTA AO ARGUMENTO DA NÃO-DIVERGÊNCIA

Até aqui vimos o argumento que sustenta a existência de agentes epistêmicos coletivos com base a Tese da Divergência. Em linhas gerais, é possível falar de agentes coletivos porque estados intencionais atribuídos a grupos não são redutíveis à soma das intenções dos indivíduos membros do grupo. Vimos exemplos onde visões de grupos ou crenças coletivas não são redutíveis à soma das crenças dos membros que compõem o grupo. No entanto, o argumento da não-divergência tem como conclusão que, em caso de visões coletivas epistemicamente motivadas, a Tese da Divergência é falsa, pois a visão coletiva em questão não diverge da soma das crenças individuais dos membros do grupo. Desta forma, a Tese da Divergência pode ser usada para demonstrar apenas a existência de agentes coletivos *práticos*, mas não de agentes coletivos epistêmicos. Por um lado, essa conclusão parece plausível. Afinal, trabalhos coletivos tendem a visar um fim prático. Instituições, corporações e outras coletividades são formadas para realizar objetivos práticos que não poderíamos fazer individualmente. Por outro lado, temos também intuição acerca de grupos epistêmicos coletivos. Há grupos de estudos, equipes de pesquisa e a própria ideia de ciência contemporânea evoca uma noção de empreendimento epistêmico coletivo. Mas essa intuição está bloqueada a menos que uma objeção seja oferecida ao argumento da não-divergência. Não obstante, esse será meu objetivo no que se segue.

Nesta seção, apresento as tentativas de Mathiesen (2011) de responder ao não-divergentista (como Mathiesen chama os proponentes do argumento da não-divergência). Embora eu considere que os argumentos de Mathiesen não consigam solucionar o problema, a sua argumentação nos fornece intuições valorosas, que serão úteis na formulação de minha própria resposta. Como veremos, de fato, minha resposta será uma versão melhorada da posição de Mathiesen, contornando assim os problemas enfrentados por ela. O que precisamos demonstrar para responder ao não-divergentista é que é possível que um grupo forme uma visão coletiva epistemicamente motivada que é irredutível à soma das crenças de seus membros. Mas o que é uma visão epistemicamente motivada? Vou considerar (seguindo Mathiesen) para este fim que uma visão epistemicamente motivada é aquela formada com o propósito de atingir a verdade e evitar a falsidade. Essa é a meta epistêmica por excelência, então parece razoável supor que uma visão epistemicamente motivada teria esse propósito. Com isso um grupo

epistêmico apenas adotaria uma visão de que  $p$  se houver evidências que sustentem essa visão. Considere o caso sugerido por Mathiesen (2011) para investigar a questão:

Suponha que a um departamento de filosofia tenha sido dado a permissão para contratar um professor assistente. O departamento, então, forma uma subcomissão de três pessoas que constituem a comissão de contratação. O departamento dá ao comitê de contratação uma lista de características que eles estão procurando em um candidato e o peso relativo que deve ser dado a essas características. Essa lista, em conjunto com o peso atribuído, define os padrões para saber se um candidato está qualificado para o trabalho. O comitê tem de reunir, classificar, sintetizar e avaliar as informações relevantes para determinar quem está qualificado para a posição. O que está sendo solicitado não é seu julgamento subjetivo sobre quem é qualificado para o trabalho. Pelo contrário, são solicitados para julgar se os candidatos cumprem as normas explícitas fornecidas pelo departamento (...) (p. 21).

Vale ressaltar que Mathiesen usa esse exemplo pensando na possibilidade de um agente coletivo epistêmico. Isso significa que o grupo irá operar de forma a aceitar proposições verdadeiras, rejeitar proposições falsas e suspender o juízo sobre proposições cuja as evidências são insuficientes tanto para aceitar quanto para rejeitar. Para um grupo funcionar assim, seus membros, segundo Mathiesen, têm de “coletivamente concordar como um grupo em usar práticas que os membros acreditam ser eficazes para alcançar o objetivo epistêmico de atingir a verdade e evitar a falsidade” (MATHIESEN, 2011, p. 22). Posto dessa forma, a questão agora é saber se ao fazer seu julgamento coletivo acerca do candidato que se enquadra nas especificações do departamento com base em evidências, pode ser o caso que o comitê tenha a visão de que, digamos, “Jones é o candidato qualificado” enquanto a maioria dos membros não acredite pessoalmente nisso. Se

isso for possível, então teremos um caso que sustenta que grupos são agentes epistêmicos.

### 1.3.1 – Diferentes conjuntos de evidências

Após a reunião, onde o comitê aceitou por unanimidade a proposição "Jones é qualificado", cada um dos membros recebeu novas informações. Esta nova informação contém um derrotador<sup>11</sup> para a proposição de que "Jones é qualificado". Todos os membros individuais tiveram suas crenças atualizadas e agora rejeitam a proposição "Jones é qualificado". No entanto, a posição do grupo é determinada pelo resultado dos processos de grupo apropriado. Assim, antes de uma próxima reunião, quando eles colocarão em conta a nova informação ao comitê de contratação, o grupo ainda aceita a proposição "Jones é qualificado" (p. 32).

No caso exposto, o grupo e os membros do grupo, considerados separadamente, têm posições doxásticas divergentes com relação à proposição "Jones é qualificado" em virtude de informações adicionais, as quais os membros do grupo tiveram acesso depois da visão do grupo ter sido formada e antes que a visão do grupo pudesse ser atualizada numa nova reunião. Ou seja, em um dado momento a visão do grupo e a atitude doxástica dos membros divergem, ainda que essas atitudes fossem epistemicamente motivadas. Mathiesen considera que o não-divergentista argumentaria contra esse caso afirmando que a divergência de atitudes entre o grupo e os membros do grupo se dá "em virtude de uma falha epistêmica por parte do grupo. Se o grupo não levou em conta as novas informações disponíveis para os membros individuais, então o grupo está a falhar como um agente epistêmico" (MATHIESEN, 2011, p. 32). Porém, vale notar que o grupo não está desconsiderando a nova

---

<sup>11</sup>"Derrotador" é o termo usado em epistemologia para se referir a qualquer informação que indique que uma crença pode ser falsa (mesmo que a crença seja verdadeira). Por exemplo, uma placa informando "há celeiros falsos nessa área" é um derrotador para a minha crença de que "há um celeiro a minha frente", mesmo se o celeiro a minha frente for o único celeiro real dos arredores.

informação, mas em virtude do procedimento a ser seguido pelo grupo, o processo de informações que levaria a atualização da posição do comitê é lento. Mathiesen argumenta que ser um agente epistêmico lento não significa não ser um agente epistêmico em absoluto, para tal ele considera a seguinte analogia:

Suponha, por exemplo, que os dados de meu olfato levam um minuto para serem processados após chegarem ao meu cérebro. Nesse caso, parte de mim pode ‘ter’ informações que mudariam meus estados cognitivos, mas (esses dados) ainda não foram levados em conta (MATHIESEN, 2011, p. 33).

Desta forma, o que esse exemplo mostra é que, em alguns casos, as visões de grupo formadas num certo período de tempo  $t_1$  podem divergir das atitudes proposicionais de seus membros num tempo posterior  $t_2$  em virtude de nova informação adquirida pelos membros em  $t_2$ . Com efeito, em  $t_2$  a visão coletiva do comitê de que “Jones é qualificado” é irreduzível à soma das crenças individuais dos membros do comitê.

Parece-me que Mathiesen faz uma interpretação muito fraca daquilo que o não-divergentista está defendendo. O tempo relevante para avaliar se a visão do grupo colapsa, por assim dizer, às crenças individuais é aquele em que a primeira é formada. É no momento em que os membros do grupo formam a visão que, por exemplo,  $p$  que é o momento em relação ao qual nós devemos nos perguntar se essa visão é redutível a soma das crenças dos grupos. Penso desta forma porque mesmo aqueles que defendem a Tese da Divergência teriam de admitir que ao longo do tempo as crenças individuais dos membros *poderiam* se atualizar para se conformar a visão do grupo. Como sugere Toumela (1992), uma análise de crença coletiva fornece um rápido vislumbre de como os membros devem se comportar a fim de que uma crença coletiva se estabeleça. A dinâmica posterior poderia levar tanto a mudança de crença dos membros quanto a revisão da visão coletiva em virtude de novas informações. Por isso, a meu ver, mostrar que uma visão previamente estabelecida por um grupo diverge da crença de seus membros num momento seguinte, não é suficiente para objetar o não-divergentista. Portanto, vamos considerar outra situação proposta por Mathiesen.

### 1.3.2 – Informações confidenciais

Estamos raciocinando com Mathiesen sobre a possibilidade de visões coletivas serem irreduzíveis às crenças individuais dos membros do grupo, considerando situações onde os membros e o grupo como um todo formam suas posições tendo acesso a diferentes conjuntos de evidências. No item 1.3.1 vimos que os membros podem ter acesso a novas evidências depois da formação da visão do grupo e, em virtude de seus métodos, o grupo como um todo demoraria a levar em conta essa nova informação. O que tornou possível essa situação foi a diferença de tempo entre a formação da visão do grupo e a obtenção da nova informação por parte dos membros do grupo. E essa questão temporal me motivou a rejeitar essa estratégia de Mathiesen. Mas seria possível que os membros de um grupo tivessem (e raciocinassem sobre) um conjunto diferente de evidências daquele do grupo como um todo no momento em que a visão coletiva fosse formada? Mathiesen pensa que sim:

O comitê de contratação decide usar o seguinte procedimento para chegar a uma decisão em grupo. Cada membro dá razões em uma discussão e, então, chega-se a um consenso de grupo com base nas razões compartilhadas. Suponha-se, porém, que um, ou mais membros individuais, recebe informações confidenciais que não estão disponíveis ao grupo como um todo. As informações contêm um derrotador para a proposição de que Jones é um candidato qualificado. Cada agente raciocina apropriadamente com base na evidência que tem. Já como membros do comitê de contratação, raciocinam coletivamente somente sobre a evidência disponível ao grupo como um todo. No entanto, uma vez que estão raciocinando com diferentes conjuntos de evidências, o grupo aceita a proposição de que Jones está qualificado, enquanto um ou mais dos membros podem reter ou até mesmo rejeitar a proposição (MATHIESEN, 2011, p. 33–34)

Nessa situação, seria natural pensar que cada membro individual, de posse de uma informação confidencial, formaria crença com base nessa informação. Mas, sendo confidencial, essa informação não seria colocada à mesa no momento de deliberação do comitê. Então, em conjunto, o grupo decidiria apenas com base nas informações disponíveis a todos. Se essas informações, públicas para o grupo, apoiarem a proposição “Jones é qualificado”, então o comitê de contratação assumiria isso como a visão do grupo. Por outro lado, membros que tenham a informação adicional que, por algum motivo, não possa ser compartilhada, formariam uma crença diferente daquela que foi assumida conjuntamente com os outros. Note que essa informação confidencial pode ser possuída não apenas por um indivíduo, mas por todos e mantida em privado. Ou seja, não haveria conhecimento comum acerca da informação. Se assim for, temos um caso onde o grupo como um todo tem uma visão não redutível à soma das crenças individuais, em virtude de uma informação extra que não foi compartilhada com grupo.

Um não-divergentista poderia argumentar que a divergência ocorre, neste caso, porque o grupo não está operando de forma epistemicamente apropriada, pois não tem acesso a toda informação relevante. Ou seja, o grupo está falhando como agente epistêmico. Mathiesen responde a essa objeção afirmando que “não é o caso que, a fim de agir de forma epistemicamente apropriada, alguém deva ter acesso a todas afirmações possíveis” (MATHIESEN, 2011, p. 33). Tendo a concordar com Mathiesen, mas não penso que se trate apenas de um caso de falha epistêmica por parte do grupo ou que o problema seja apenas a falta de informação relevante para o grupo tomar a decisão. O problema aqui está na motivação dos membros para ocultar a informação derrotadora. O não-divergentista, penso eu, objetaria contra esse exemplo justamente apontando para a motivação que leva os membros a não compartilharem a informação que modificaria a visão final do grupo sobre o assunto. Talvez os membros do grupo não confiem no procedimento do comitê para avaliar a informação. Mas, se esse for o caso, o procedimento em questão teria, aos olhos dos membros, um problema epistêmico. E não é claro porque os membros concordariam com esse procedimento desde o início. Talvez a informação seja retida por uma questão moral, caso os membros julguem que não é apropriado ou correto, em algum sentido moral, compartilhar a informação sobre o candidato com o comitê. Mas, neste caso, a motivação pela qual a informação derrotante é mantida

confidencial seria uma motivação não-epistêmica e, mais uma vez, teríamos um caso de divergência porque considerações não-epistêmicas estariam em jogo. Portanto, um caso assim não serve para responder ao argumento da não-divergência.

### 1.3.3 – Normas epistêmicas de exclusão

Os casos anteriores, apesar de não nos darem uma resposta satisfatória, apontam para aquilo que devemos nos ater a fim de responder ao argumento da não-divergência. Como Mathiesen nota, nós precisamos demonstrar uma situação de exclusão de evidência por motivos epistêmicos. Considere:

A comissão de contratação utiliza o mesmo processo de formação de crença, como descrito anteriormente. Mas algumas informações, possuídas pelos indivíduos, foram excluídas do processo de raciocínio do grupo, em virtude de normas epistêmicas, que governam as decisões do grupo, excluindo esse tipo de informação. No entanto, os indivíduos ainda formam suas crenças com base na totalidade das informações. Assim, o grupo pode aceitar a proposição de que Jones é qualificado, enquanto os membros não acreditam que ele é qualificado (MATHIESEN, 2011, p. 34–35).

No exemplo acima temos o seguinte: as evidências se consideradas em sua totalidade, indicariam que Jones não é qualificado para o cargo. Porém, algum conjunto de normas epistêmicas exclui certas evidências. Enquanto os membros individuais formam suas crenças com base no conjunto total de evidências, o comitê deverá basear seu julgamento apenas numa parte dessas evidências. Com isso, se supusesse que essa parte menor de evidências aponta para Jones como qualificado para o cargo (ou seja, as evidências que foram excluídas foram justamente aquelas que derrotariam a proposição Jones é qualificado), o comitê julgaria Jones qualificado. Teríamos, então, um caso de divergência onde nenhuma consideração não-epistêmica motivou a divergência entre as atitudes proposicionais. Mas esse exemplo, a princípio, parece estranho. Como poderiam evidências ser excluídas do escopo das considerações por razões epistêmicas? Não seria razoável esperar que

um agente epistêmico, para ser como tal, considerasse a totalidade das evidências disponíveis? Mathiesen defende que não. O sistema legal, por exemplo, possui regras de exclusão de evidência. Com frequência em julgamentos é solicitado aos membros do júri que desconsiderem certas informações. Como nota Mathiesen, em alguns casos isso ocorre apenas por razões processuais ou razões legais. Como, por exemplo, para evitar a violação de direitos pelas autoridades (provas adquiridas de uma apreensão ilegal). Mas há casos de exclusão em virtude de o tipo de evidência ser considerada prejudicial ao julgamento de um ponto de vista epistêmico, tais provas poderiam, de fato, induzir o júri ao erro. Goldman (1999) comenta a seguinte norma do sistema legal americano “apesar de relevante, a evidência pode ser excluída, se o seu valor de prova seja substancialmente inferior pelo perigo de preconceito injusto, confusão de questões, ou indução do júri ao erro” (p. 294) e acrescenta:

Como poderiam evidências relevantes induzir o júri ao erro? Evidências relevantes podem induzir o júri ao erro porque o júri pode estimar erroneamente a probabilidade (de uma evidência indicar a culpa). Se a estimativa do júri sobre a probabilidade for substancialmente diferente de seu real valor, isso poderia levar a uma revisão inadequadamente grande ou inadequadamente pequena da estimativa de culpabilidade. É precisamente por isso que pode ser razoável excluir certas categorias de prova. Por exemplo, confissões de culpa [que são] retiradas do júri. Os jurados podem ser mais propensos a ver certos tipos de evidências como mais ou menos pesadas do que realmente são e por isso estimar errado o valor de probabilidade (Ibid.).

Vejamos como isso poderia acontecer no caso do Comitê de Contratação. Mathiesen menciona estudos empíricos, realizados por Michael Bishop e J. D. Trout (2004), que afirmam que entrevistas feitas pessoalmente levam a decisões de contratação ruins em relação àquelas feitas com base em materiais escritos. Suponha que o Comitê entrevistou pessoalmente Jones. Dois membros tiveram forte impressão, com base na entrevista, que Jones não seria um bom candidato. Posteriormente, o Departamento recomendou a leitura dos estudos de Bishop e Trout aos membros do Comitê. Os membros decidiram então



excluir as entrevistas das considerações. Usando outros dados (como o currículo, questionários, etc.), eles decidiram que Jones era o melhor candidato ao cargo. Apesar disso, os dois membros do comitê não podem evitar de acreditar pessoalmente que Jones não era um bom candidato por causa da entrevista que fizeram com ele. Assim, a soma das crenças dos membros divergiria da visão final do Comitê, já que os membros acreditariam que Jones não era um bom candidato e o Comitê julgaria Jones um bom candidato.

O não-divergentista argumentaria que neste caso os agentes individuais estariam falhando epistemicamente. Se eles aceitam um procedimento que exclui certos tipos de evidência para melhorar os resultados epistêmicos e, ainda assim, formam crenças pessoais considerando informações que são excluídas por esse sistema, então eles estão formando crenças pessoais que eles sabem estar epistemicamente viciadas. No entanto, eu não considero isso um problema de todo. Os indivíduos podem falhar por julgarem mal uma evidência e, se tomarmos como verdadeira a tese do involuntarismo sobre crenças, pode ser difícil explicar como um agente revogaria tais crenças. Procedimentos epistêmicos coletivos, como regras de exclusão, servem justamente para corrigir este tipo de problema. No entanto, para melhorar a posição do epistemólogo coletivo, podemos arriscar casos onde os agentes individuais e o grupo formado por eles tenham atitudes proposicionais divergentes sem que um deles esteja incorrendo em falhas epistêmicas. Essa posição divergentista forte é assumida por Mathiesen, embora, como veremos, seu argumento final não consiga sustentar esse divergentismo forte. A despeito disto, gostaria de destacar que um divergentista não precisa se comprometer com uma versão forte onde a divergência ocorre mesmo quando ambos (tanto os membros individuais quanto o grupo como um todo) funcionam bem como agentes epistêmicos. Como Mathiesen também reconhece, um agente epistêmico não precisa ser um agente epistêmico *perfeito*. Tudo que precisamos mostrar é que é possível haver divergência entre as visões do grupo e as crenças individuais dos membros do grupo, mesmo quando ambas tenham motivações epistêmicas.

### 1.3.4 – Retardo de tempo

No próximo caso, Mathiesen tenta uma primeira aproximação para oferecer casos onde o grupo e os indivíduos que o compõe agem de

forma epistemicamente adequada e, ainda assim, criam uma situação de divergência:

O comitê de contratação adota um procedimento diferente para combinar seus julgamentos individuais. Como parte deste processo; (1) os membros não discutem o caso em conjunto, (2) a cada membro é dado o mesmo conjunto de evidências a serem consideradas. (3) o voto de cada membro tem peso com base no seu nível de confiabilidade passado e no nível de confiança em seu voto (...) os cálculos são realizados por um computador que fornece os resultados diretamente para o chefe de departamento. Os membros terão de verificar seus e-mails para saberem o resultado dos cálculos. Dois dos membros tomam a posição "suspender o juízo", enquanto um assume a posição "aceitar". No entanto, em virtude da maior confiabilidade passada do membro que diz "aceitar" o resultado coletivo é "aceitar" (MATHIESEN, 2011, p. 37).

Evidentemente, numa situação assim, parece natural que os membros atualizariam suas crenças pessoais tão logo soubessem do resultado do procedimento. Afinal, se eles confiam que esse processo gera resultados mais próximos da verdade, o resultado final seria tomado como evidência para mudarem suas posições individuais e, neste caso, não haveria divergência. Mathiesen também concorda com isso, mas com outra configuração em mente: “aqui entra um retardo de tempo: antes dos membros do grupo saberem o resultado o grupo aceita a proposição” (MATHIESEN, 2011, p. 37). O que Mathiesen sugere é que antes dos membros saberem por e-mail acerca do resultado pode-se considerar que o grupo já aceitou a proposição “Jones é o melhor candidato”. Em algum sentido isso é verdade, uma vez que o chefe do departamento já recebeu a informação. A afirmação “o comitê de contratação *decidiu* que Jones é o melhor candidato” parece uma atribuição de intencionalidade adequada. Porém, o não-divergentista poderia argumentar que a posição do chefe de departamento é o resultado de um *processo de grupo* e não a *visão de um grupo*. A diferença fica clara se considerarmos que se um agente tem algum estado doxástico como crenças, esse estado tem de estar disponível a ele para que este o use como base de decisões ou raciocínio. Nenhum dos membros do comitê, durante o retardo de tempo, pode agir ou se orientar com base na informação indisponível

sobre o candidato escolhido para o cargo. Então, parece seguro dizer que o comitê ainda não tem opinião sobre o candidato até ter acesso ao resultado. Na melhor das hipóteses o grupo está funcionando como fonte de informação para o chefe de departamento. Assim o caso acima não é um genuíno caso de divergência.

### 1.3.5 – Diferentes perfis epistêmicos

A próxima estratégia de Mathiesen utiliza-se de uma solução de outro problema da epistemologia social, a saber, o problema do desacordo racional, para tentar responder ao argumento da não-divergência. Para compreendermos como essa estratégia argumentativa funciona é preciso compreender, de forma geral, a questão do desacordo racional e a solução a essa questão que Mathiesen aplica ao caso da divergência. Portanto, apresento brevemente o problema do desacordo racional e, posteriormente, apresento a solução de Riggs (2008) a esse problema e, então, mostro como Mathiesen utiliza essa solução para responder ao argumento da não-divergência. Concluo que a tentativa de Mathiesen não funciona, mas que é possível reformular e melhorar sua resposta para defender a Tese da Divergência.

Seguindo a caracterização de Goldman (2006), o problema do desacordo racional pode ser entendido da seguinte forma: imagine que dois agentes formem crenças conflitantes em relação a uma proposição  $p$ , um dos agentes acredita que  $p$  e outro acredita que não- $p$  e ambos estão cientes desse conflito. Adicione a essa situação o fato de que ambos os agentes partilhem o mesmo conjunto de evidências com relação a  $p$ . Por fim, imagine que ambos os agentes se consideram pares epistêmicos: cada um acredita que o outro é competente epistemicamente para julgar se  $p$ , ou seja, cada um acredita que o outro tem habilidades apropriadas para julgar se  $p$ . Não é possível, evidentemente, que ambos estejam certos quanto a  $p$ , visto que suas posições são contraditórias. Mas seria possível que ambos mantivessem suas posições *racionalmente*? Ou a atitude racional seria ambos abandonarem suas posições iniciais e suspenderem o juízo quanto a  $p$ ? Duas visões oferecem respostas diferentes a essa questão. Uma delas, chamada “visão conciliatória”, defende que, em casos de desacordo entre pares epistêmicos, ambos devem suspender o juízo com relação a proposição em questão. Outra, a “visão não-conciliatória”, defende que os agentes envolvidos podem manter racionalmente suas respectivas posições iniciais em relação a proposição relevante.

Subjacente à visão conciliatória está a *tese da unicidade*, tese segundo a qual diante de um conjunto de evidências só é possível uma única atitude doxástica racional, seja a atitude de crença, ou de rejeição, ou de suspensão de juízo. Se a tese da singularidade é verdadeira, segue-se que nos casos onde um agente acredita que  $p$  e outro acredita que não- $p$ , ainda que partilhando o mesmo conjunto de evidência, pelo menos um dos agentes deve ter uma crença irracional com relação a  $p$ , pois não é possível formar racionalmente atitudes doxásticas diferentes com base no mesmo conjunto de evidências. Como ambos os agentes não têm boas razões para acreditar que é aquele que formou sua crença de forma inadequada, a única posição racional parece ser suspender o julgamento sobre  $p$ .

A tese da unicidade, no entanto, é uma tese controversa. Ainda mais se consideramos casos onde a evidência que suporta uma proposição é muito escassa, parece implausível sugerir que haveria apenas uma atitude doxástica permissível diante dela (cf. KELLI, 2010). Não obstante, uma maneira de defender a visão não-conciliatória, onde pares epistêmicos podem manter suas atitudes iniciais em desacordo com relação a uma proposição é mostrar como, diante de um mesmo conjunto de evidências, é permissível adotar atitudes doxásticas diferentes. Joshua Riggs (2008) argumenta em favor de uma visão não-conciliatória com base em uma noção de diferentes perfis de tolerância ao risco epistêmico. Essa ideia de tolerância ao risco epistêmico foi primeiramente sugerida por Issac Levi em um ensaio de 1962 onde descreve dois tipos de perfis epistêmicos. Há agentes epistêmicos que “não consideram evitar o erro tão importante comparado com a importância de eliminar dúvidas”, e agentes epistêmicos que são “menos ansiosos sobre a obtenção de uma resposta” (LEVI, 1962, p. 56). Levi acrescenta:

A principal diferença entre o primeiro perscrutador da verdade e o segundo é que o último leva os erros muito mais a sério em respeito a eliminação de dúvidas. Podemos descrever a situação dizendo que ambos os indivíduos tentam substituir a dúvida pela crença verdadeira, mas que eles exercem diferentes graus de cautela ao fazê-lo (LEVI, 1962, p. 56)

Essa diferença de cautela com relação ao que podemos chamar de “risco epistêmico”, segundo Riggs (2008), explica como é possível que dois

agentes, pares epistêmicos, em uma situação de desacordo, podem ser considerados racionais ao manter suas crenças iniciais com relação a uma mesma proposição:

Duas pessoas plenamente informadas e reflexivas poderiam, racionalmente, discordar sobre se  $p$ . Se um deles admite maior risco epistêmico que o outro, então, presumivelmente, haverá casos em que as evidências serão suficientes para fazer a crença de que  $p$  racional para essa pessoa, ainda que permitiria apenas a suspensão de juízo de uma pessoa mais epistemicamente cautelosa. Se cada um estiver ciente de suas respectivas tendências para o risco epistêmico, parece que cada pessoa poderia aceitar que é razoável a posição doxástica da outra em relação a  $p$  sem qualquer pressão racional para mudar sua própria (RIGGS, 2008 p. 8).

Ou seja, alguém com maior tolerância ao risco epistêmico pode formar a crença que  $p$  diante de um conjunto de evidências  $E$ , enquanto outro, diante do mesmo conjunto, mas com menor tolerância ao risco epistêmico pode suspender o juízo por demandar mais evidências para tomar uma posição quanto a  $p$ . A tolerância ao risco epistêmico é definida pelo perfil de um agente: num dos extremos temos aquele que está interessado em respostas (resolver as dúvidas) e, noutro extremo, está aquele interessado em evitar o erro ou falsidades. Vários fatores podem explicar a variação do perfil epistêmico, mas isso ficará mais claro ao longo da discussão abaixo. Por hora, é importante apenas considerar que perfis epistêmicos diferentes podem gerar atitudes diferentes, mesmo quando as evidências são as mesmas. Assim, pessoas com diferentes perfis epistêmicos podem ter atitudes diferentes diante do mesmo conjunto de evidências.

Agora, vejamos como Mathiesen pretende utilizar essa concepção de diferentes perfis epistêmicos para defender a Tese da Divergência. Mathiesen afirma que “se nós considerarmos o grupo e os indivíduos como agentes distintos, então é possível que a tolerância ao risco epistêmico do comitê de contratação difere da tolerância de seus membros individuais” (MATHIESEN, 2011, p. 40). Algumas vezes a tolerância ao risco epistêmico depende dos objetivos do agente em questão. Mathiesen sugere que o perfil epistêmico pode ser moldado por

questões práticas. Os membros do comitê de contratação podem ser céticos quando a proposição “Jones é o melhor candidato”, talvez eles não tenham evidência suficiente para acreditar nisso. Porém, o comitê precisa apresentar uma decisão ao departamento. E, por isso, a tolerância do comitê ao risco epistêmico é maior. Assim, os indivíduos que compõem o comitê e o comitê como um todo, sendo agentes com perfis epistêmicos diferentes (o comitê com um perfil mais tolerante e os membros com um perfil menos tolerante) podem divergir quando suas posições em relação a contratação de Jones.

Eu vejo dois problemas nessa resposta de Mathiesen. Um deles pode ser resolvido com alguma melhoria na interpretação de sua posição. Outro, no entanto, é um problema mais grave e exigirá uma maior reestruturação do argumento. O primeiro diz respeito à consideração de que questões práticas podem moldar o perfil epistêmico. É verdade que isso tem sido defendido por epistemólogos em outra área da epistemologia<sup>12</sup> e eu tendo a concordar com eles. Mas, no contexto da presente discussão, é preciso ter cautela ao considerar fatores pragmáticos como determinantes para a divergência entre as visões do grupo e a crença dos indivíduos. Isso porque, como nós vimos, o não-divergentista argumenta que só há divergência quando há considerações práticas em jogo. Para o não-divergentista, quando as motivações das atitudes doxásticas são epistêmicas, não há divergência. Então, parece-me que estamos apenas concordando com o não-divergentista ao usar a resposta de Mathiesen. Mas esse pode não ser o caso. Talvez Mathiesen apenas não tenha sido cuidadosa o suficiente ao apresentar seu ponto. Dizer que o grupo aceita as proposições com base em seus objetivos práticos é diferente de dizer que o grupo avalia as evidências levando em conta as consequências práticas de sua decisão. Podemos considerar que no último caso o grupo tem de considerar as consequências de assumir erroneamente a proposição em questão como verdade. E isso depende do contexto do grupo e de seus objetivos ao tratar da proposição. No caso do comitê de contratação, o contexto exige uma decisão e o risco de errar ao assumir uma proposição como verdadeira não parece ser grande. Em caso de erro, o candidato poderia,

---

<sup>12</sup> Em particular por defensores do que é chamado “infiltração pragmática” em epistemologia, tese segundo a qual, fatores pragmáticos podem interferir no status justificacional de uma crença. Ver (FANTL e MCGRATH, 2002) para maiores detalhes.

por exemplo, ser reavaliado. Neste contexto eliminar a dúvida, isto é, saber qual é o melhor candidato, parece ser mais importante que evitar o erro. Em outros contextos a exigência epistêmica pode ser maior, porque assumir erroneamente uma proposição como verdadeira pode ter consequências muito ruins, como, por exemplo, no contexto legal onde é exigido uma grande quantidade de evidência para condenar um suspeito e o júri deve operar com base em regras epistêmicas rigorosas porque eliminar o erro aqui é mais importante que eliminar a dúvida. A despeito disso, em ambos os casos, os grupos em questão têm motivações epistêmicas, eles querem atingir a verdade e evitar o erro, embora com pesos diferentes de importância para cada parte da conjunção. Os diferentes graus de relevância dos assuntos tratados exigem que os agentes adotem perfis epistêmicos distintos. Já um agente coletivo meramente prático assumiria uma proposição como verdadeira independente de qual seja seu real valor de verdade se isso for um meio para atingir seus objetivos<sup>13</sup>.

O segundo problema na posição de Mathiesen é mais grave. Apesar da solução engenhosa, o argumento não funciona porque Mathiesen parece cometer a falácia de petição de princípio. Para tornar isso claro vamos relembrar nossos passos até aqui. Assim como meu objetivo neste capítulo, o objetivo de Mathiesen é defender que grupos podem ser agentes epistêmicos com base da Tese da Divergência: “eu argumento que as crenças apropriadamente epistêmicas de um grupo e de seus membros podem divergir e, portanto, temos boas razões para tratar grupos como agentes epistêmicos” (MATHIESEN, 2011, p. 24). O não-divergentista, contra argumenta afirmando que, em casos genuinamente epistêmicos, a Tese da Divergência é falsa. Então, segundo o não-divergentista, grupos não são agentes epistêmicos. O argumento de Mathiesen para mostrar que grupos e seus membros podem divergir diz que a divergência ocorre porque (1) diferentes agentes epistêmicos podem ter perfis epistêmicos diferentes e (2) grupos e indivíduos podem ser tratados como *agentes epistêmicos* distintos com

---

<sup>13</sup> Essa reformulação na posição de Mathiesen contorna o problema apontado por Lackey (2016) publicado posteriormente à redação deste capítulo. Lackey argumenta que se o risco epistêmico é determinado por considerações práticas, o grupo poderia manipular ilegítimamente evidências para formar visões que beneficiam os fins práticos do grupo. A objeção de Lackey, no entanto, erra o alvo porque aqui estamos falando de grupos com fins epistêmicos e não fins meramente práticos.

perfis epistêmicos distintos. Mas (2) pressupõe justamente aquilo que está em causa, ou seja, pressupõe que grupos são agentes epistêmicos. Portanto, uma das premissas do argumento afirma justamente aquilo que Mathiesen quer defender na conclusão, que grupos podem ser sujeitos epistêmicos.

Então, o argumento de Mathiesen não pode ser usado para defender que grupos podem ser sujeitos epistêmicos contra o não-divergentista. No entanto, é possível reconstruir o argumento utilizando os mesmos conceitos de perfil epistêmico e tolerância a risco epistêmico para defender a Tese da Divergência. Isso vai exigir uma melhor compreensão do que é *agir como um membro de grupo*. Essa questão, no entanto, será melhor detalhada no capítulo 3. Aqui eu farei apenas um breve esboço que penso ser suficiente para sustentar a Tese da Divergência. Agir como membro de um grupo pressupõe que a ação seja realizada em circunstâncias sociais e normativamente corretas (TUOMELA, 1992). Quando alguém age como membro de um grupo ele, age conforme um conjunto de normas e regras que autorizam a ação. Por exemplo, os membros de um júri podem emitir um juízo sobre o caso quando autorizados pelo juiz, mas não podem, digamos, questionar a testemunha. Grupos têm normas (sejam explícitas ou implícitas) que regem as ações de seus membros quando esses agem como parte do grupo. Essa noção de circunstâncias sociais e normativamente corretas pode incluir normas epistêmicas de tal modo a exigir um perfil epistêmico maior ou menor de acordo com o contexto do grupo. Essas normas podem autorizar ou desautorizar atitudes proposicionais de acordo com tipos de evidências. As evidências podem ser consideradas de acordo com tais normas que podem conter regras de exclusão de evidências como as que estudamos anteriormente. Então, quando um indivíduo age como membro de um grupo seu perfil epistêmico não é determinado por seus padrões pessoais, mas por aqueles regidos pelas normas do grupo.

Podemos ilustrar como isso acontece considerando o caso da professora criacionista de biologia (LACKEY, 2014). Imagine uma professora de biologia que pessoalmente acredita no criacionismo. Em suas aulas de biologia, no entanto, ela ensina evolucionismo para sua classe, conforme o determinado pelo currículo escolar. Mas, em virtude de sua crença no criacionismo, ela pessoalmente não acredita no evolucionismo. Ela pode não pensar que o evolucionismo seja falso, mas apenas suspender o juízo quanto a questão. Não obstante, ela pode ser tratada como uma fonte de justificação para a proposição “os seres



vivos evoluem por um processo de seleção natural”. De fato, é através do testemunho dela que os alunos aprendem sobre o evolucionismo. Lackey utiliza esse exemplo para mostrar que alguém pode ser fonte de justificação como testemunha mesmo se não acreditar na proposição a ser testemunhada<sup>14</sup>. Porém, penso que uma melhor interpretação do caso mostra que, apesar de não acreditar pessoalmente, a professora, *como membro* da comunidade dos biólogos, *aceita* a tese evolucionista. Quando ela ensina sua classe ela age como membro de um grupo epistêmico que possui normas específicas que autorizam algumas proposições e desautorizam outras. Ela tem que agir com base nas proposições aceitas pelo grupo independente de suas crenças pessoais.

Assim, é possível dizer que um indivíduo membro de um grupo pode ter dois perfis epistêmicos, um perfil pessoal e outro regido pelas normas do grupo. Esses perfis podem ter diversos graus de tolerância ao risco epistêmico. Os membros do comitê de contratação podem ser céticos quando as capacidades de Jones ocupar o cargo. Mas como membros do comitê eles têm que seguir o procedimento adotado pelo grupo que inclui, por exemplo, selecionar um candidato antes de uma data específica. Os indivíduos que compõe o júri podem ser apressados e concluir que alguém é culpado considerando o conjunto total evidências. Mas esses mesmos indivíduos, *como membros do júri*, por seguirem as normas específicas do júri, toleram menor risco epistêmico do que pessoalmente o fariam, o que os levariam, como o júri, a considerar o réu inocente (por falta de provas, digamos). Assim, os indivíduos, enquanto membros de um grupo, podem ter de adotar um perfil distinto do seu próprio por efeito das normas do grupo, e esse perfil normativo pode ser mais ou menos tolerante ao risco epistêmico dependendo do contexto e do tipo de proposição considerada.

Então, podemos dizer que as visões de um grupo e as crenças de

---

<sup>14</sup> Na epistemologia do testemunho a posição padrão é assumir que alguém só ganha justificação por testemunho de que  $p$  se a testemunha for competente para afirmar  $p$  e se a testemunha acreditar que  $p$ . Contrariamente a essa posição, Lackey argumenta que, para  $S$  testemunhar que  $p$  – e assim fornecer justificativa para um ouvinte acreditar que  $p$  – não é necessário que  $S$  acredite que  $p$ , conforme sugere o caso da professora de biologia criacionista. Porém, se minha interpretação aqui for correta, podemos dizer que no caso exposto, não é a professora que *pessoalmente* testemunha, mas a professora *como um membro* da comunidade a qual pertence. Desta forma, a comunidade que fornece a força justificacional para a proposição testemunhada.

seus membros individuais podem ser divergentes porque os membros têm de adotar um perfil epistêmico diferente do seu próprio quando atuam como membros do grupo. Diferentemente do que sugere Mathiesen, não é preciso considerar que grupos são agentes epistêmicos com perfis diferentes de seus membros, mas que as normas de um grupo forçam seus membros a adotarem um perfil diferente dos seus próprios. Com isso evito a petição de princípio do argumento original.

Se minha argumentação estiver correta, grupos podem ser agentes epistêmicos porque grupos podem ter atitudes proposicionais irreduzíveis à soma das atitudes dos indivíduos que compõe o grupo. Vimos que isso pode ocorrer em virtude de grupos possuírem normas epistêmicas que podem implicar em tolerar maior ou menor risco epistêmico do que os indivíduos que formam o grupo pessoalmente toleram. Por ser irreduzível, as atitudes de um grupo podem ser avaliadas em seu próprio mérito. Isso significa que o agente a ser avaliado é o grupo como um todo. É o grupo que será considerado racional ou irracional, justificado ou injustificado em relação a sua atitude quanto a uma proposição particular e, cumprindo todos os requisitos, podemos dizer que o grupo *sabe* a proposição em questão. No capítulo seguinte, irei me direcionar a questões relativas a análise da crença coletiva. Até aqui, vimos que grupos podem ter atitudes proposicionais que, na linguagem comum, muitas vezes chamamos de crenças. Mas o que exatamente significa dizer que um grupo acredita em uma proposição? Quando apresentei a visão não-somatória de crenças coletivas neste capítulo, ofereci apenas um esboço do que tais atribuição querem dizer. Agora, no capítulo seguinte, pretendo refinar essa visão e responder algumas objeções oferecidas a ela.



## 2 – CRENÇAS COLETIVAS

A análise do conceito de “crença coletiva” pode ser entendida como um subproblema de uma questão mais geral que é a do conceito de “intencionalidade coletiva”, uma vez que a crença é um dos vários tipos de estados intencionais. Por isso, a fim de uma melhor compreensão de como o debate acerca do conceito de “crença coletiva” se situa, será útil uma breve introdução sobre o problema geral da intencionalidade coletiva.

Intencionalidade é tipicamente entendida como a capacidade da mente de se dirigir, se voltar a, ou representar objetos, estados de coisas, objetivos, valores, etc. Crenças, aceitações e desejos são exemplos de estados intencionais. Analogamente, intencionalidade coletiva pode ser entendida como a capacidade que nossas mentes têm de se voltar a ou representar objetos, estados de coisas, objetivos, valores, etc., de forma *conjunta* (SCHWEIKARD e SCHMID, 2013). Assim como no caso da intencionalidade individual, a intencionalidade coletiva tem uma variedade de modos como crenças, aceitações, desejos. Apesar da noção de algo como a intencionalidade coletiva parecer contra intuitiva à primeira vista, um grande número de filósofos tem se devotado a oferecer uma defesa do conceito. A razão disso é que certos estados intencionais instanciados por grupos parecem não ser redutíveis à mera soma ou agregado de intenções individuais.

O argumento central em defesa da tese de que crenças coletivas são irredutíveis à soma de crenças individuais foi apresentado no capítulo 1 e argumentos similares podem ser usados para outros modos de estados intencionais coletivos. Por exemplo, suponha que eu esteja planejando uma viagem para o litoral norte nas férias de fim de ano. Agora suponha que um amigo também esteja planejando viajar ao litoral norte nas férias e não temos conhecimento dos planos um do outro. Apesar de ambos estarmos planejando a mesma viagem, isto não conta para a afirmação de que “*nós* estamos planejando viajar para o litoral norte nas férias”. Se acrescentarmos a esse cenário o conhecimento comum acerca dos planos um do outro, a afirmação de que nós estamos planejando uma viagem pode parecer adequada em virtude dos planos *individuais* um do outro, mas ainda assim não teria qualquer implicação acerca de algo coletivo em nossas intenções. Isso se torna mais claro se contrastarmos a situação descrita com um caso genuíno de intencionalidade coletiva. Imagine o mesmo cenário do plano da viagem ao litoral norte: tanto eu como meu amigo temos planos de realizar essa

viagem nas férias de fim de ano. Temos conhecimento comum acerca dos planos um do outro, mas diferentemente da versão anterior da história, nós intencionamos nos encontrar em Salvador. Dizer “nós planejamos nos encontrar em Salvador” se torna uma afirmação apropriada. Há também algo de normativo numa situação assim: se eu não realizar a viagem ao litoral norte ou não estiver em Salvador na data combinada, irei provocar algum desapontamento da outra parte e estarei sujeito a algum tipo de repreensão por não ter agido conforme o esperado. Portanto, parece que soma de intenções individuais, mesmo acrescentando o conhecimento comum sobre essas intenções, não é suficiente para casos de intencionalidade coletiva. Essa visão é aceita por um número crescente de filósofos. John Searle, por exemplo, apresenta um caso contra a ideia de que intencionalidade coletiva se reduz à soma das intenções individuais mais o conhecimento comum dessas intenções:

[Imagine] um grupo de graduados da Harvard Business School que não só aprendeu, mas tornou-se partidário da teoria da mão invisível de Adam Smith. Após o dia da formatura, todos saíram ao redor do mundo e tentaram beneficiar a humanidade, agindo da maneira mais egoísta possível (...). Cada um tem conhecimento mútuo de que os outros estão fazendo a parte deles. Assim, cada um tem a mesma meta e cada um sabe que todos os outros sabem que tem esta meta, e cada um sabe que todos sabem que cada um sabe disso. Porém, não existe cooperação (...). Neste caso, as pessoas têm uma meta e estas pessoas têm um conhecimento comum de que as outras pessoas têm essa meta, mas, a meu ver, não há intencionalidade coletiva (SEARLE 2011, p. 47–8).

Dizer que intenções coletivas não podem ser reduzidas à mera soma das intenções individuais não é o mesmo que defender que grupos têm uma mente para além das mentes individuais dos membros do grupo. O que defensores do conceito de intencionalidade coletiva argumentam é que intenções coletivas não podem ser atribuídas a membros de um grupo de forma distributiva ou somatória, mas apenas de forma coletiva, isto é, com adição de alguma uma propriedade que torna meras distribuições de intenções em intenções coletivas.

Esse tipo de consideração suporta o que podemos chamar de “Tese da Irreduzibilidade”, tese segundo a qual a intencionalidade coletiva é irreduzível a soma das intenções individuais. No capítulo 1, vimos o que eu chamei de “Tese da Divergência”. A Tese da Divergência pode ser entendida como uma versão mais forte da Tese da Irreduzibilidade. Isto porque, a Tese da Divergência afirma que não é só o caso das intenções (no caso crenças) coletivas serem irreduzíveis às crenças individuais, mas também que as intenções coletivas podem divergir das intenções individuais.

A Tese da Divergência não é assumida por filósofos que tipicamente trabalham com intencionalidade coletiva no âmbito da filosofia da ação. Em geral, um defensor da intencionalidade coletiva irá argumentar que um grupo intenciona coletivamente uma ação X quando A, B, C, membros do grupo, intencionam fazer X em um certo *modo* que torna as suas intenções coletivas. Considere, por exemplo, uma versão simplificada da análise de intencionalidade coletiva<sup>15</sup> de Bratman (1993):

Nós intencionamos realizar uma ação J se, e somente, se:

1. (a) Eu intenciono que nós realizemos J (b) você intenciona que nós realizemos J.
2. Eu intenciono que nós realizemos J de acordo e em virtude de 1(a) e (b); e você intenciona o mesmo
3. Há conhecimento comum entre nós acerca de 1 e 2

Reparem como a análise capta a situação descrita no exemplo da viagem a Salvador. Bratman considera, mais do que a soma das intenções em fazer J, o modo em que os indivíduos intencionam em fazer J. Esse modo especial (“modo-nós” como é chamado na literatura) é o que torna as intenções em intenções coletivas. Esse tipo de análise toma a Tese da Irreduzibilidade num sentido fraco, intenções coletivas não são redutíveis à mera soma das intenções individuais, mas ainda são intenções individuais em um modo especial.

Na epistemologia coletiva essa versão fraca da Tese da

---

<sup>15</sup> cf. Tollefsen, 2004

Irredutibilidade não é assumida pela maioria dos teóricos<sup>16</sup>. Evidentemente, esse tipo de abordagem tem viés individualista e a motivação disso é a forte intuição de que estados intencionais são estados de indivíduos. Podemos chamar de “Tese da Posse Individual” (SCHWEIKARD e SCHMID, 2013) a tese segundo a qual, estados intencionais são propriedades de indivíduos. Pode-se notar uma clara tensão entre a Tese da Irredutibilidade e a Tese da Posse Individual, tensão essa que, segundo Schweikard e Schmid (2013), é o problema central da intencionalidade coletiva. O que teóricos da intencionalidade coletiva tentam fazer é oferecer análises de intensões coletivas que amenizem a tensão entre essas duas teses. Abordagens mais reducionistas, por assim dizer, tendem a enfraquecer a Tese da Irredutibilidade e priorizar a Tese da Posse Individual, enquanto abordagens divergentistas como a que sugeri no capítulo 1 fazem o inverso.

Eu não argumento aqui contra o reducionismo sobre a intencionalidade coletiva num sentido geral, o que extrapolaria os objetivos desse trabalho. Neste capítulo, apresento análises de crenças coletivas que pressupõem que essas são irredutíveis às crenças individuais num sentido forte, ou seja, que assumem a Tese da Divergência. Penso que a argumentação no capítulo 1 fornece boas razões para admitir que a Tese da Divergência, no que diz respeito a crenças coletivas, está correta e, por isso, não forneço mais argumentos diretos em favor desta tese. Apesar disso, é preciso ressaltar que algum nível de individualismo é assumido nas abordagens de crença coletiva trabalhadas a seguir. Ambas as versões de crenças coletivas a serem estudadas são consideradas visões não-somatórias de crenças coletivas. Em contraste com a visão somatória tratada no capítulo 1, essas visões não exigem que a maioria dos membros de um grupo acredite que  $p$  a fim de que o grupo acredite que  $p$ . Mas os membros ainda têm de assumir algum tipo de atitude com relação a  $p$  para que seja o caso que o grupo acredite que  $p$ . O que as análises abordadas investigam é como os membros de um grupo têm de se comportar para que uma crença coletiva seja estabelecida, ou seja, investigam em que sentido a Tese da Posse Individual está correta no caso de crenças

---

<sup>16</sup> Há, no entanto, defesas do conceito de conhecimento coletivo com base em uma versão fraca da Tese da Irredutibilidade, sem assumir a Tese da Divergência. Por exemplo, Corlett (2007) e Müller (2012).

coletivas.

Esse capítulo está organizado como se segue. Na seção 2.1 apresento as abordagens de crenças coletivas de Sujeito Plural (GILBERT, 1987, 1989; 2004) e Crenças Posicionais (TUOMELA, 1992, 1995) e ofereço algumas objeções a essas. Na seção 2.2 apresento o debate entre crentes e rejeicionistas, debate esse que questiona se visões de grupo são crenças no sentido literal do termo, ou aceitações e investigo quais as consequências deste debate para a epistemologia coletiva. Nos itens 2.2.1 e 2.2.2 apresento os argumentos de Wray (2001) e Meijers (2002, 2003) em favor da ideia de que visões coletivas não são crenças, mas aceitações coletivas. No item 2.2.3 apresento as objeções de Gilbert (2002) contra Wray e Meijers. Por fim, no item 2.3.4 ofereço uma solução agnóstica ao debate entre crentes e rejeicionistas.

## 2.1 – VISÕES NÃO-SOMATÓRIAS DE CRENÇAS COLETIVAS

Nessa seção, apresento duas importantes abordagens não-somatórias de crenças coletivas presentes na literatura, a saber, a *abordagem de sujeito plural* de Margart Gilbert (1987; 1989; 2004) e a *abordagem posicional* de Raimo Tuomela (1992; 1995). Gilbert tem uma análise simples, mas influente, que consegue abarcar muito de nossas intuições acerca do conceito de crença coletiva. A posição de Tuomela, por sua vez, é mais complexa e exige alguns conceitos técnicos de sua própria filosofia social para fazer sentido. Ambas as abordagens, no entanto, têm muito em comum e, como veremos, sofrem o mesmo tipo de objeção.

### 2.1.1 – Abordagem de Sujeito Plural

A abordagem de Margaret Gilbert do conceito de “crença coletiva” é parte de um amplo projeto que visa fornecer a análise de vários conceitos coletivos. Além de sua análise do conceito de “intencionalidade coletiva” de forma geral e o conceito de “crença coletiva” em particular, ela também aborda conceitos como os de “grupo social” e “convenção social”. Para Gilbert, esses conceitos possuem um tipo de núcleo comum, pressuposto nas várias atribuições de estados intencionais a grupos, tanto na linguagem comum quanto nas ciências sociais. Isto torna a compreensão de sua análise de crença coletiva



dependente da compreensão de como ela lida com esses outros conceitos. Com efeito, eu apresentarei sua visão de crença coletiva a partir de sua abordagem geral da intencionalidade coletiva e da noção de grupo social.

Por “grupo social”, Gilbert se refere ao conceito pressuposto na linguagem comum quando nos referimos a grupos como agentes. Por exemplo, quando dizemos coisas como “o Banco Central interveio no câmbio do Dólar” ou “a Secretaria da Saúde está realizando ações preventivas no combate ao *aedes aegypti*”, nós pressupomos um grupo social que é o agente das atitudes descritas. O conceito de grupo social, por sua vez, é analisado em termos de um *sujeito plural* que é, segundo Gilbert, uma entidade formada quando indivíduos se vinculam de uma maneira particular. Essa entidade pode ser o sujeito de ações intencionais ou atitudes intencionais como crenças. Podemos dizer que há um sujeito plural quando as seguintes condições acontecem:

Os indivíduos  $A_1 \dots A_n$  formam um sujeito plural de X (onde X é uma ação intencional ou atitude intencional) se, e somente se,  $A_1 \dots A_n$  formam um compromisso conjunto de realizar X como um corpo (GILBERT, 1996, p. 298).

O que significa realizar X como um corpo? Isto não quer dizer que cada membro do grupo tenha de realizar X. Por exemplo, suponha que X signifique construir uma casa. Quando dizemos que uma construtora irá construir uma casa, isso não significa que cada um dos membros de uma construtora construirá uma casa, mas sim que cada um dos membros da construtora fará *sua parte* a fim de que a casa seja construída. O que faz com que essa ação seja coletiva é o compromisso coletivo que os membros fazem para executar uma ação como se fosse um único indivíduo. O compromisso é formado quando as pessoas envolvidas expressam sua vontade de participar da atitude relevante com os outros. Cada indivíduo entende que apenas quando todos indivíduos envolvidos concordam em participar do compromisso é que o compromisso coletivo é formado. Tendo sido estabelecido o compromisso, cada indivíduo está *obrigado* (individualmente) a fazer sua parte para que seja o caso que o grupo execute a ação relevante.

Quando os membros de uma construtora (incluindo pedreiros, engenheiros, carpinteiros, etc.) concordam em construir uma casa, eles individualmente concordam que irão agir de tal forma que a casa seja

construída. Cada indivíduo concorda em fazê-lo na condição de que todos os outros façam o mesmo. Assim, um compromisso coletivo exige que todos manifestem sua disponibilidade de fazê-lo. Essa expressão de disponibilidade ao fazer o compromisso coletivo não precisa ser simultânea. Ao longo do tempo, membros novos podem entrar no grupo ao expressarem sua disponibilidade em agir de acordo com o compromisso formado. Também não é preciso que o compromisso seja expressado formalmente ou mesmo verbalmente. No entanto, o compromisso coletivo pressupõe algum tipo de comunicação que indique a intenção de cada membro de trabalhar como um corpo. Por fim, só há um compromisso coletivo quando há conhecimento comum no grupo acerca deste compromisso.

É em virtude de ações coletivas serem criadas por compromisso coletivo que as primeiras não podem ser reduzidas a mera soma das atitudes individuais: um compromisso coletivo gera certas obrigações e direitos. Membros do grupo têm o direito de exigir dos outros que ajam conforme o compromisso estabelecido. Considere, por exemplo, um caso onde há uma mera soma de atitudes individuais: suponha que eu decida limpar a calçada em frente à minha casa no sábado. Suponha ainda que meu vizinho, que compartilha a mesma calçada, decida fazer o mesmo. Num sentido fraco, podemos dizer que “nós estamos limpando a calçada”, mas não há intencionalidade coletiva aqui, pois caso em algum momento posterior eu decida parar de limpar porque, digamos, eu me recordo de um compromisso para o qual já estou atrasado, o meu vizinho não tem nenhum direito de requerer que eu continue a limpeza, visto que não havia nenhum compromisso coletivo de fazermos isso juntos.

Tendo compreendido a noção de compromisso coletivo, nós estamos aptos a compreender a análise de Gilbert de crenças coletivas. Relembrem do caso do grupo de estudantes de filosofia no capítulo 1. O grupo precisa se posicionar quanto a um argumento em filosofia da religião - o argumento cosmológico Kalam - para apresentar um seminário. Após discutirem alguns aspectos do argumento em questão os estudantes decidem que irão concluir o seminário defendendo que o argumento é sólido. Pode-se dizer, como vimos, que o grupo acredita que o argumento é sólido. As ferramentas conceituais, fornecidas por Gilbert, nos permitem fazer uma análise de crenças deste tipo, onde dizemos que um grupo acredita que  $p$  quando:

Indivíduos  $A_1 \dots A_n$  formam um sujeito plural que acredita que  $p$

se e somente se  $A_1 \dots A_n$  formam um compromisso conjunto de acreditar que  $p$  como um corpo (cf. TOLLEFSEN, 2004).

Então, o grupo de estudos de filosofia acredita que o argumento cosmológico Kalam é sólido porque os membros do grupo fazem um compromisso coletivo de acreditar nessa proposição como um corpo. Algumas considerações precisam ser feitas para tornar clara a análise de crença coletiva de Gilbert, em particular porque não é claro, como no caso de ações, o que significa “acreditar que  $p$  como um corpo”. Primeiro, isso não significa que os membros têm que acreditar que  $p$  pessoalmente. Como os exemplos explorados no capítulo 1 sugerem, há muitos casos onde um grupo acredita que  $p$  e alguns membros (mesmo a maioria deles) não acreditam que  $p$ . Também não significa que os membros têm de agir *pessoalmente* como se acreditassem que  $p$ . Acreditar que  $p$  como um corpo significa que os indivíduos, enquanto agem como membros do grupo, devem fazer sua parte para que seja o caso que o grupo acredite que  $p$ . Isso sugere coisas como não dizer algo contrário à crença do grupo enquanto se pronuncia como membro do grupo ou não agir de forma contrária à crença enquanto age como membro do grupo. Por exemplo, durante o seminário os alunos membros do grupo devem se expressar em concordância com a posição que foi decidida no ato de formação do compromisso coletivo. Em caso de objeções levantadas por outros alunos da classe, que assistem à apresentação durante a fase de debate, os membros do grupo devem tentar defender a posição sustentada. Não cumprir com essas exigências seria violar um dever firmado pelo compromisso coletivo e estaria sujeito a repreensão por parte dos outros membros.

Por não requerer a crença por parte da maioria dos membros, a análise de Gilbert evita as objeções feitas contra a concepção somatória apresentada no capítulo 1. A análise também tem poder explicativo acerca do comportamento do grupo em relação a crença. Por exemplo, ela explica o efeito de união sugerido por Meijers: esse efeito de união é o resultado do compromisso coletivo que sustenta a crença do grupo.

A abordagem de sujeito plural é simples e de grande valor explicativo, mas a simplicidade também a torna vulnerável a críticas. Segundo Tuomela (1998), a abordagem de sujeito plural de crenças coletivas é limitada. A pretensão de Gilbert ao oferecer uma análise de crenças coletivas é dar conta de casos onde dizemos que um grupo  $G$  acredita que  $p$ . Mas  $G$ , na abordagem de Sujeito Plural, é um grupo pequeno e de pouca complexidade, como grupos de estudos, comitês e

júris. A abordagem parece não levar em conta métodos formais de tomada de decisão ou qualquer tipo de hierarquia. Por outro lado, casos paradigmáticos de atribuição de intencionalidade coletiva envolvem organizações amplas, corporações, comunidades, governos, etc. Tais casos não parecem ser abarcados pela definição de sujeito plural de Gilbert, porque não é claro como o compromisso conjunto, feito por todos os membros, ocorreria em grupos demasiados complexos. Alguém poderia argumentar que os casos genuínos de crenças coletivas são apenas aqueles de pequenos grupos, mas esse caminho parece ser uma manobra *ad hoc* por parte do defensor da posição de Sujeito Plural. Pelo menos será se não consideramos outras abordagens que podem dar conta desses casos. Portanto, na seção seguinte apresentarei a abordagem posicional de crenças coletivas que visa dar conta de grupos complexos.

### **2.1.2 – Abordagem Posicional**

Raimo Tuomela (1992, 1995), desenvolve uma sofisticada análise de crenças coletivas a qual ele chama de “abordagem posicional de crenças coletivas”. Essa análise repousa sobre um grande conjunto de ferramentas conceituais da filosofia social de Tuomela, muitas das quais fogem do escopo de discussão deste capítulo e, portanto, oferecerei sobre essas apenas um esboço do que é necessário para a compreensão da análise de crenças coletivas. A noção de “posicional” na análise de Tuomela deve-se à sua concepção de que crenças coletivas são instanciadas por indivíduos membros de um grupo quando estes exercem seu papel como membros do grupo em situações normativas e socialmente corretas, como será explicado no decorrer dessa discussão. Recorde quando lidamos com a questão de agir como membro do grupo no capítulo 1: agir como membro de um grupo pressupõe circunstâncias normativas e socialmente corretas que autorizam a ação num certo contexto. Essa situação também ocorre de maneira análoga no caso de crenças e isso faz com que essas sejam dependentes da função ou posição social que indivíduos que a instanciam ocupam. A abordagem de Tuomela também evoca a noção de compromisso coletivo, tal como a análise de Gilbert apresentada anteriormente. Mas, diferente daquela, a análise de crenças posicionais consegue explicar a atribuição de crenças coletivas a grupos complexos.

Em “Group Beliefs” (1992, pp. 285-318), Tuomela expõe a análise de crenças posicionais da seguinte maneira:

Um grupo  $G$  acredita que  $p$ , nas circunstâncias sociais e normativas  $C$  se, e somente se, em  $C$  há membros operativos  $A_1... A_n$  de  $G$ , em suas respectivas posições  $P_1... P_n$ , tal que:

1. Os agentes  $A_1, ... A_n$ , quando estão executando suas tarefas sociais em suas posições  $P_1... P_n$ , devido ao exercício do sistema de autoridade relevante em  $G$ , conjuntamente aceitam que  $p$  e, por causa do exercício do sistema de autoridade, devem continuar posicionalmente aceitando que  $p$ .
2. Há conhecimento comum entre os membros operativos que 1.
3. Por causa de 1 os (adequadamente informados) membros não-operativos tendem tacitamente a aceitar – ou pelo menos deveriam aceitar – que  $p$ .
4. Há conhecimento comum entre os membros de  $G$  que (3).

Com exceção do conceito de “conhecimento comum” apresentado no capítulo 1, a análise posicional de crenças coletivas traz uma série de outros conceitos que ainda não foram apresentados. Portanto, antes de discutir a análise propriamente dita, precisamos tratar dos conceitos de “membros operativos”, “membros não-operativos” e “circunstâncias normativas e sociais corretas”.

Membros operativos são aqueles membros responsáveis pela crença coletiva ter o conteúdo que tem. Ou seja, são aqueles que decidem aceitar  $p$  como a visão do grupo. Essa aceitação não é decidida arbitrariamente, mas em virtude as atividades dos membros operativos exercendo suas funções no grupo. Os membros operativos de um grupo  $G$  são determinados pelas regras e normas de  $G$ . Por exemplo, no caso de uma corporação, os diretores podem ser os membros operativos no que tange as decisões gerais da corporação, onde aqueles que, digamos, trabalham no departamento pessoal são membros não-operativos para estes assuntos. Essas regras, por sua vez, são parte das circunstâncias normativas e sociais corretas referidas na análise.

As circunstâncias normativas e sociais corretas envolvem regras

que definem funções e tarefas sociais. Por exemplo, grupos como instituições possuem regimentos internos que especificam as funções e tarefas dos membros. No caso de grupos informais, essas normas não precisam ser explícitas. As regras podem ser tão complexas como regimentos de instituições governamentais ou informais e implícitas como as que são pressupostas em grupos de estudos. As regras também estipulam quem são os membros operativos e não-operativos e a relação hierárquica entre eles.

A análise de Tuomela expressa muito daquilo visto na Abordagem de Sujeito Plural. Considere a cláusula 1 que, em suma, diz que os membros operativos ao aceitar conjuntamente uma proposição  $p$  como a visão do grupo devem continuar aceitando que  $p$  em virtude do sistema de normas do grupo. Essa é a mesma noção do compromisso conjunto da análise de Gilbert. Os membros, enquanto exercem suas funções como membros do grupo devem se comprometer com a visão conjuntamente aceita. Ou seja, enquanto exercem suas funções como membros do grupo os membros aceitam que  $p$ . A principal diferença da Análise de Sujeito Plural é que a Análise Posicional explicita que a aceitação conjunta de uma proposição ocorre em virtude das normas do grupo. Isso capta a intuição de que os membros de um grupo devem respeitar um conjunto de regras e métodos ao tomar uma posição como a posição do grupo, como no caso das regras de exclusão de evidências que vimos no capítulo 1. Adicionalmente em relação a 1, pode ser o caso de o grupo ser constituído apenas por membros operativos. Neste caso, as condições 3-4 seriam vacuamente cumpridas. Por exemplo, no caso do grupo de estudos de filosofia, os cinco estudantes seriam considerados membros operativos e únicos membros do grupo. Cada um deles é responsável pelo conteúdo da proposição a ser assumida como conclusão do seminário e, uma vez tendo conjuntamente aceitado a proposição de que o argumento é sólido, os estudantes devem se comprometer com essa visão enquanto exercem suas funções sociais como apresentadores do seminário.

O grande diferencial da proposta de Tuomela, em relação a Abordagem de Sujeito Plural, está na distinção entre membros operativos e não-operativos e nas condições expressas nas cláusulas 3-4 que lidam com situações de grupos complexos. A cláusula 3 afirma que os membros não-operativos por causa da cláusula 1 devem aceitar a proposição em questão. Note que se trata de uma aceitação tácita, pois não é necessário que um membro não-operativo se expresse quanto à aceitação. Em muitos casos, os membros não-operativos não precisam

se posicionar a respeito. No entanto, enquanto executam suas funções, nas circunstâncias em que for relevante lidar com a visão aceita pelo grupo, os membros não-operativos devem aceitar a proposição relevante. Essa noção de “dever” pressupõe que os membros não-operativos estão num compromisso coletivo de se comportar como membros de um grupo. Considere o caso do comitê de contratação apresentado no capítulo 1. Naquela ocasião tratamos o comitê como se fosse um grupo, mas poderíamos também considerar que o comitê seja apenas parte de um grupo maior que é o Departamento de Filosofia. Seria apropriado dizer que o Departamento de Filosofia decidiu que Jones é o melhor candidato para o cargo de professor. O estado intencional de “decidir que” pressupõe que o Departamento de Filosofia acredita que Jones é o melhor candidato para o cargo de professor. O Departamento de Filosofia agirá com base nessa crença, já que seus membros realizarão todos os procedimentos formais, por exemplo, para que Jones seja contratado.

Vejamus como a abordagem posicional lida com casos de grupos mais complexos como o Departamento de Filosofia. O Departamento determinou que três professores formassem um comitê para avaliar novos candidatos ao cargo de professor. Na terminologia que estamos usando aqui, os três professores que compõe o comitê se tornaram membros operativos para essa decisão, pois são eles que determinam o conteúdo da crença coletiva acerca da contratação, ou seja, são eles que determinam quem será o melhor candidato. Outros membros do Departamento de Filosofia seriam membros não-operativos para essa questão. Os membros do comitê ao exercerem suas funções sociais, ou seja, ao avaliarem os candidatos ao cargo de professor seguindo os critérios e métodos estipulados pelo Departamento, chegam a conclusão de que Jones é o melhor candidato e, em virtude disso, devem aceitar que Jones é o melhor candidato. Em virtude das normas do grupo e da autoridade conferida por essas ao comitê, os membros não-operativos aceitam tacitamente a decisão do comitê e devem aceitar posicionalmente a decisão, por causa das suas funções (por exemplo, quando o chefe do Departamento realiza a contratação do professor escolhido). Isso não implica, como é evidente, que cada membro do Departamento de Filosofia acredite pessoalmente na proposição “Jones é o melhor candidato”. Nem mesmo os membros operacionais precisam acreditar pessoalmente nisso, trata-se de uma aceitação posicional, ou seja, enquanto agem como membros do grupo em suas respectivas funções sociais.

### 2.1.3 – Objeções às visões não-somatórias

Um problema com a Abordagem Posicional é que ela depende fortemente de uma noção de autoridade (ou o que aparece na análise como “sistema de autoridade”), que faz com que os membros não-operacionais de um grupo aceitem a proposição estabelecida pelos membros não operacionais. Além disso, todos os membros têm de estar comprometidos, num sentido de dever coletivo, a aceitar e continuar aceitando a proposição por imposição do sistema de autoridade do grupo. Quanto a esse último ponto, o mesmo pode ser dito sobre a abordagem de Gilbert: os membros de um sujeito plural de crença estão ligados por um compromisso a manterem essa crença. Essas noções de “acordo” e “autoridade” têm caráter ético-político e não epistêmico. Isso pode, como veremos no final deste capítulo, abrir as portas para objeções de que crenças coletivas são formadas e mantidas por uma série de elementos não-epistêmicos, mesmo quando o objetivo do grupo for epistêmico. Mas essas questões serão deixadas de lado até os próximos capítulos. No capítulo 3, farei algumas considerações sobre a noção de autoridade envolvida na análise de crenças coletivas que devem ser suficientes para resolver esse tipo de preocupação. E no capítulo 4, quando tratarmos da análise de “justificação coletiva”, ficará claro em que sentido um membro de um grupo epistêmico fica comprometido com uma proposição assumida pelo grupo. Adianto aqui que esse tipo de comprometimento é de caráter puramente epistemológico.

Outra objeção que se pode fazer contra as visões não-somatórias de crenças coletivas, no entanto, será de nosso interesse imediato. Tem sido argumentado que análises como as de Gilbert e Tuomela, que apresentei nessa seção, mostram que grupos não têm *crenças* coletivas mas *aceitações* coletivas (MEIJERS, 2002, 2003; WRAY, 2001). Para compreender essa objeção, considere a seguinte situação: suponha que eu esteja numa aula de epistemologia ensinando sobre o problema do ceticismo. Ao apresentar o Argumento do Gênio Maligno eu ofereço aos alunos a hipótese cética de que todos estão sendo enganados acerca de suas experiências sobre o mundo externo. Evidentemente, eu não acredito que a hipótese cética seja verdadeira. Provavelmente meus alunos também não acreditarão. No entanto, para fins didáticos ou, no jargão filosófico, para fins de argumento, *aceitamos* a hipótese cética. O conceito de “aceitação” pode ser caracterizado como uma atitude doxástica com relação a uma proposição *p*, mas com, pelo menos, duas diferenças *aparentes* em relação a crenças. Primeiro, aceitações estão



sob controle da vontade, enquanto crenças estão sob controle de evidências. Ou seja, eu posso escolher ou não aceitar a hipótese cética do gênio maligno, mas não posso escolher rejeitar a crença no mundo externo em virtude da evidência fornecida pelos meus sentidos de que há um mundo externo. Segundo, enquanto crenças objetivam a verdade, aceitações tipicamente são associadas a algum tipo de utilidade ou fim pragmático. A nível intuitivo, isso pode ser entendido considerando que só acreditamos em uma proposição  $p$  porque consideramos que  $p$  é o caso. No entanto, podemos aceitar que  $p$  mesmo quando não consideramos que  $p$  é o caso.

Na literatura recente sobre a posição de Gilbert, há uma discussão sobre se crenças coletivas, no sentido não-somatório, são de fato crenças ou aceitações. Gilbert chama de “rejeicionistas” aqueles que defendem que crenças coletivas são, na verdade, aceitações coletivas. Enquanto “crentes” (como ela própria) são aqueles que defendem que crenças coletivas são crenças em estrito senso. Ou seja, para crentes crenças coletivas são crenças no mesmo sentido que crenças individuais. Na seção seguinte, eu apresento esse debate e suas possíveis implicações para a epistemologia coletiva.

## 2.2 – O DEBATE ENTRE CRENTES E REJEICIONISTAS

Um debate interno, dentre aqueles que aceitam a Tese da Divergência, se dá entre os que a literatura chama de “crentes” e “rejeicionistas”. Segundo crentes (GILBERT, 2002; TOLLEFSEN, 2003b), as atitudes proposicionais de grupos as quais nos referimos como crenças coletivas são crenças genuínas como as crenças individuais. Então, para um crente, não há diferença conceitual nas atribuições de crença que fazemos quando afirmamos que o presidente acredita que não há grandes riscos de ataques terroristas nas olimpíadas e que o Ministério da Justiça acredita que não há grandes riscos de ataques terroristas nas olimpíadas. Rejeicionistas (MEIJERS, 2003; WRAY, 2001), por outro lado, defendem que crenças coletivas, a despeito de como as chamamos na linguagem comum, são conceitualmente distintas de crenças individuais. Crenças coletivas são, segundo rejeicionistas, aceitações coletivas. O debate entre crentes e rejeicionistas está mais relacionado à ontologia do que à epistemologia, pois trata-se de saber qual é o *status* ontológico das atitudes proposicionais coletivas. Mas a questão se torna epistemicamente relevante porque, se considerarmos visões coletivas como aceitações

coletivas, isto *pode* trazer implicações para a análise de conhecimento coletivo. Tradicionalmente, conhecimento é crença verdadeira justificada e, se crenças coletivas não são crenças, o epistemólogo coletivo pode ficar impedido de afirmar que grupos têm conhecimento. Por exemplo, ao comentar a abordagem de sujeito plural de Gilbert, Deborah Tollefsen afirma que:

Gilbert nos fornece uma abordagem de como sujeitos plurais são formados e uma análise de nossas atribuições de intencionalidade, mas o que nós precisamos mostrar é que as crenças de grupo são crenças. Do contrário, nossas atribuições de intencionalidade a grupos podem ser uma forma meramente abreviada de referir ao conjunto de estados intencionais individuais complexos mais do que referir a um estado intencional genuíno do grupo. Se grupos não são portadores de crenças genuínas, então eles não são agentes epistêmicos (TOLLEFSEN, 2002, p. 87).

No entanto, não é óbvio que o rejeicionismo implica que grupos não podem ser sujeitos epistêmicos. Apesar de rejeicionistas às vezes sugerirem isso (como veremos quando estudarmos a posição de Wray a seguir), há quem defenda que conhecimento individual também pode ser aceitação verdadeira justificada (COHEN, 1992), e há quem defenda que conhecimento coletivo seja aceitação coletiva justificada (HAKLI, 2007). Mas isso depende de como caracterizamos o conceito de aceitação. Assim, devemos dar atenção ao debate entre crentes e rejeicionistas na medida em que este pode nos indicar o que é relevante para que visões de grupo sejam tratadas como conhecimento putativo.

Nós já vimos superficialmente a distinção entre crenças e aceitações anteriormente e algumas considerações próximas a esse problema também foram feitas quando discutimos o argumento da não-divergência no capítulo 1. A ideia de que visões coletivas só são irreduzíveis às crenças dos membros de um grupo quando são pragmaticamente motivadas, tal como defende o não-divergentista implica que essas são aceitações coletivas (visto que aceitações são tipicamente caracterizadas como atitudes que visam fins práticos).

Portanto, há alguma relação entre o argumento da não-divergência e o debate entre crentes e rejeicionistas. Mas é importante ressaltar que, embora relacionado, o problema que será tratado aqui é distinto do problema imposto pelo argumento da não-divergência. Na discussão sobre o argumento da não-divergência, a questão era saber se era possível que uma visão coletiva, formada pela aceitação conjunta e motivada por razões epistêmicas, seja irreduzível à soma das crenças individuais. A questão que veremos nessa seção é sobre se as visões coletivas, resultantes de aceitações conjuntas, são apropriadamente conceituadas como crenças ou aceitações. Na literatura ambas questões costumam aparecer sem distinção. Por exemplo, a motivação principal Meijers (2003) para rejeitar a noção de crença coletiva é que se assim não o fizermos não haverá diferença entre a crença do grupo e a soma das crenças dos membros do grupo. Ou seja, ele trata crenças coletivas como aceitações coletivas para bloquear o argumento da não-divergência. Separar as questões, como eu fiz, evita essa linha argumentativa utilizada por rejeicionistas como Meijers, uma vez que alguém poderia sustentar que visões coletivas são crenças sem se preocupar com o argumento da não-divergência (isto será melhor explicado quando discutirmos a posição de Meijers).

Para tornar clara a relação entre as duas questões e enfatizar o ponto em que elas se distinguem, vamos considerar como elas se relacionam: para alguém que concorda com o argumento da não-divergência, as visões de grupo serão sempre aceitações coletivas. Visto que, para o não-divergentista, visões de grupos são irreduzíveis as crenças individuais quando há motivação pragmática para os membros sustentarem a visão do grupo. Como crenças não são motivadas por considerações pragmáticas, mas forçadas, por assim dizer, pela evidência, segue-se que visões de grupo não são crenças. O argumento da não-divergência, portanto, implica no rejeicionismo. Por outro lado, para alguém que não concorda com o argumento da não-divergência, se visões coletivas são crenças ou aceitações é uma questão em aberto, pois depende de outras características que tomamos como relevantes para saber se uma visão coletiva é crença ou aceitação. Por exemplo, poder-se-ia considerar visões coletivas como aceitações porque essas são voluntárias e crenças não (WRAY, 2001). Como visões de grupos parecem ser voluntárias elas são melhor entendidas como aceitações coletivas. Ou poder-se-ia considerar que visões coletivas são crenças porque não é o caso que crenças são involuntárias ou não é caso que visões coletivas são voluntárias (GILBERT, 2002). Ou seja, a rejeição

do argumento da não-divergência não resolve a questão do debate entre crentes e rejeicionistas. Então, mesmo que minhas objeções ao argumento da não-divergência no capítulo 1 funcionaram, resta ainda saber como trataremos as visões coletivas e, para isso, precisamos lidar com o debate crentes-rejeicionistas.

Esta seção está organizada da seguinte maneira. Nos itens 2.2.1 e 2.2.2, apresento os argumentos em favor do rejeicionismo de Wray (2001) e Meijers (2003) respectivamente. No item 2.2.3, apresento as respostas de Gilbert (2002) ao rejeicionismo. Minhas considerações acerca desses tópicos mostrarão que o debate entre crentes e rejeicionistas não parece ter uma solução óbvia, uma vez que tanto o conceito de “crença” quanto o conceito de “aceitação” não são assuntos de consenso entre os filósofos. Em virtude disso, no item 2.2.4, sugiro uma abordagem agnóstica embasada pelo trabalho de Mathiesen (2006): sejam visões coletivas crenças ou aceitações, nós devemos procurar apenas se elas instanciam características epistemicamente relevantes para a análise do conhecimento. Se eu conseguir demonstrar que as visões de grupos têm as mesmas características epistêmicas das crenças individuais, então essas atitudes podem (se cumpridos outros requisitos) ser consideradas conhecimento.

### **2.2.1 – O rejeicionismo de K. Brad Wray**

Em “Collective Belief and Acceptance” (2001), K. Brad Wray argumenta que “diferente de crenças, as visões adotadas por sujeitos plurais são adotadas como um meio para realizar os objetivos do grupo” (p. 324). Na concepção de Wray, uma característica importante que distingue crenças de aceitações é que a última pressupõe algum objetivo não-epistêmico e visões de grupo são formadas em virtude de objetivos de grupo, que para o autor parecem ser sempre não-epistêmicos. Além disso, para Wray, “os tipos de considerações exigidos para mudar a visão de um sujeito plural são diferentes dos tipos de considerações exigidas para mudar a crença pessoal de alguém” (p. 324). Ou seja, crenças também diferem de aceitações no sentido de que as primeiras são sustentadas de maneira diferente das últimas, por exemplo, crenças são mantidas ou abandonadas em virtude de evidências e aceitações em virtude de razões que concernem os objetivos do grupo em questão.

O primeiro passo de Wray é distinguir os conceitos de crença e aceitação a partir de características contrastantes. Ele evoca a distinção feita por Van Fraassen (1980) para ressaltar que alguém pode aceitar

proposições nas quais não acredita. O caso paradigmático aqui é o já mencionado anteriormente de quando alguém aceita uma proposição para fins de argumento, digamos, quando alguém aceita que  $p$  para provar que não- $p$  por redução ao absurdo. Wray também lança mão da distinção, entre crenças e aceitações, feita por Cohen (1989): “aceitar que  $p$  é ter ou adotar uma política de considerar, postular, ou presumir que  $p$ ” (p. 367); já acerca de crenças, Cohen afirma que “acreditar que  $p$  (...) é uma disposição para sentir que é verdade que  $p$ ” (p. 368). Por fim, Wray considera a questão da involuntariedade da crença. Tipicamente, crenças não são consideradas como passíveis de controle pela vontade do agente. Por exemplo, eu não posso escolher não acreditar que estou neste momento sentado, defronte ao meu notebook, enquanto escrevo essa tese. Por outro lado, parece possível escolher aceitar que posso estar sendo enganado pelo Gênio Maligno enquanto escrevo.

Wray, então, conclui que crenças e aceitações diferem em três aspectos. Primeiro, alguém pode aceitar uma proposição que não acredita, mas não pode acreditar em uma proposição que não aceita. Ou seja, crença acarreta em aceitação, mas aceitação não acarreta crença. Segundo, a aceitação resulta de considerações em relação a algum objetivo (por exemplo, demonstrar que uma proposição é falsa por redução ao absurdo), crenças, por outro lado, resultam de um sentimento de que uma proposição em particular é verdadeira. Terceiro, a aceitação é mantida por uma espécie de política de obter um certo resultado ou alcançar algum objetivo, enquanto a crença é mantida por força de evidência.

Em seu segundo passo, Wray tenta demonstrar que, em exemplos de crenças coletivas encontrados nos trabalhos de Gilbert, o fenômeno em questão é melhor entendido como aceitação e não como crenças, pois instanciam as características de aceitações sumarizadas anteriormente. O primeiro caso que Wray considera é um mencionado por Gilbert (1994): os pais de uma adolescente estão decidindo qual o horário apropriado que ela deve chegar em casa. A mãe acredita que 23:00h seria um bom horário, enquanto o pai acredita que 21:00h seria um bom horário. Após discutirem a questão, decidem conjuntamente que 22:00h será o horário que a filha deve chegar em casa, apesar de nenhum dos dois acreditar individualmente que este é o horário apropriado. Os pais, segundo Wray, estão conjuntamente comprometidos com o objetivo de educar a filha efetivamente. Suas visões, portanto, são formadas com base neste objetivo. Outro caso mencionado por Wray é o de um grupo de cientistas que decidem que um subcampo particular de

investigação é o melhor para trabalharem juntos num projeto de pesquisa, mesmo quando nem todos os membros estão certos disso: “há provavelmente um número de subcampos que eles poderiam escolher trabalhar juntos, mas uma escolha consciente tem de ser feita, pois, o equipamento requerido (para desenvolver a pesquisa) tem de ser comprado” (WRAY, 2001, p. 325). Em ambos os casos, o ponto ao qual Wray chama a atenção é que “não é requerido assumir que o sujeito plural tem disposição para sentir que a visão mantida coletivamente é verdade” (p. 326), mas que o objetivo da coletividade em questão determina o que é tomado como a visão do grupo. Essas visões são, portanto, melhores caracterizadas como aceitações, não como crenças.

Wray parece ignorar que grupos podem ter a verdade como objetivo. No caso do grupo de cientistas parece claro que o objetivo é pragmático mais do que epistêmico. O grupo precisa comprar equipamentos, produzir artigos, publicar, etc. Talvez tenham um prazo a cumprir e, em vista desses objetivos, eles tomam uma decisão, ainda que faltem elementos epistêmicos para sustentá-la. Já no caso dos pais não é tão claro que o objetivo seja pragmático. Tudo depende de como o exemplo é configurado. Talvez a filha esteja prestes a ir a uma festa e na falta de um acordo os pais optaram pelo meio termo, já que precisavam tomar uma decisão. Neste caso, o objetivo é claramente pragmático. Mas também poderia ser o caso em que os pais tomem essa decisão com antecedência. Educar os filhos de forma correta pode não ser um objetivo epistêmico em si, mas depende de tomar decisões com base em proposições verdadeiras. Os pais podem debater e negociar evidências antes de chegar a um horário específico em que a filha deva voltar para casa<sup>17</sup>. Neste caso já não parece que o objetivo da decisão seja pragmático. Apesar disso, talvez Wray não esteja considerando que aceitações não possam ter a verdade como objetivo. Considerando a maneira como caracteriza a crença, parece que Wray sugere que objetivos, sejam eles epistêmicos ou não, são propriedades apenas de aceitações. Crenças não têm objetivos, visto que, segundo Cohen, crenças são disposições de sentir que algo é verdadeiro. Mas nesse ponto eu penso que a argumentação de Wray é pouco convincente. Ao

---

<sup>17</sup> Descobrir qual horário mais seguro para se voltar para casa à noite é um objetivo epistêmico. Assim, se os pais quiserem decidir sobre a questão de qual é o horário mais seguro para a filha voltar para casa, poderiam discutir evidências relevantes sobre esta proposição.

usar a caracterização de crença de Cohem, neste contexto de discussão em particular, Wray parece cometer petição de princípio. Pois, ao caracterizar crença como uma disposição de *sentir*, Wray pressupõe indivíduos na própria caracterização. Afinal apenas indivíduos têm sensações. Desta forma, se a questão é saber se visões adotadas por coletividades são crenças, caracterizar essas como algo que só indivíduos possuem parece incorrer em petição de princípio. Talvez se enfraquecermos a noção de crença de Cohen a posição rejeicionistas de Wray possa se tornar defensável. Podemos considerar, por exemplo, que crenças são disposições de *assentir* que uma certa proposição é verdadeira. A crença coletiva, por outro lado, resulta não de uma disposição, mas, como vimos, de um tipo de dever de acatar uma posição resultante de uma prática ou processo implicitamente aceito pelos membros do grupo. Essas práticas são aceitas em virtude de um objetivo. Desta forma, visões de grupo parecem ser melhor caracterizadas como aceitações como o rejeicionista sugere.

O próximo movimento de Wray diz respeito ao modo como grupos mudam suas visões. Essa consideração também faz usos das características que distinguem crenças de aceitações mencionadas anteriormente. Wray chama a atenção para o fato de que grupos não mudam suas visões de mesma maneira que indivíduos mudam suas crenças:

Quando sabemos que um sujeito plural aceita uma visão particular, nós sabemos que a visão que eles aceitam é percebida como um meio efetivo do grupo realizar seu objetivo coletivo. Por isso, nós também sabemos que o sujeito pode ser resistente a persuasão ou evidência que suporta uma visão alternativa. Isto porque, o comprometimento do grupo não está embasado num sentimento que aquela visão é verdade (WRAY, 2001, p. 326).

Crenças individuais, por outro lado, podem ser mudadas quando a disposição de sentir que a crença é verdadeira do indivíduo que a instancia é mudada e isso, segundo Wray, “é feito, normalmente, fornecendo evidências que sugerem que a crença é falsa” (p. 326). As visões coletivas podem persistir mesmo quando os membros do grupo a considerem falsas. Evidentemente, um grupo poderia mudar suas visões se alguém fornecesse evidências de que elas são falsas. Mas para Wray, isso pode não ser suficiente ou mesmo necessário, visto que o relevante

para um grupo é que a visão seja um meio efetivo para alcançar seus objetivos. Como consequência, argumenta Wray, se não distinguirmos crenças coletivas de aceitações coletivas, os comportamentos de grupos podem parecer irracionais: eles manteriam suas visões mesmo quando têm evidências contrárias à verdade dessas.

Parece-me que Wray sugere que sujeitos plurais nunca são sujeitos epistêmicos. Mesmo que não afirme isso explicitamente no ensaio “Collective Belief and Acceptance” que estamos estudando<sup>18</sup>, a argumentação de Wray até aqui tem como consequência que grupos não podem ter conhecimento. Isto não porque o rejeicionismo implique que grupos não podem ser sujeitos epistêmicos, uma vez que é defensável que conhecimento possa ser analisado em termos de aceitações verdadeiras justificadas, como foi observado na introdução desta seção. Mas pelo modo que Wray caracteriza aceitações, grupos parecem não ser, em sua concepção, sujeitos epistêmicos. Pois, se visões coletivas são sempre aceitações coletivas e se aceitações sempre são motivadas por questões pragmáticas e não respondem a evidências, então grupos não são sujeitos epistêmicos. Apesar desta conclusão contrária ao interesse da epistemologia coletiva, eu ainda não irei me ocupar de responder aos argumentos de Wray. Como veremos, minha solução para esse problema não depende da tese de que grupos podem ter crenças e, então não depende de uma resposta direta ao rejeicionista. No que se segue, continuando a apresentação do debate entre crentes e rejeicionistas, apresento os argumentos de Antonie Meijers a favor do rejeicionismo.

## 2.2.2 – O rejeicionismo de Antonie Meijers

Antonie Meijers defende uma visão pluralista de atitudes cognitivas de grupos. Para Meijers, as atribuições de crenças a

---

<sup>18</sup> O ensaio “Collective Belief and Acceptance” (2001), onde Wray argumenta em favor do rejeicionismo, era parte de sua tese de doutorado, *The Role of Community in Inquiry: A Philosophical Study* (1997), na qual Wray defende que grupos não podem ser sujeitos de conhecimento. No entanto, Wray abandonou essa posição posteriormente – em “Who has Scientific Knowledge?” (2007), Wray defende que equipes de pesquisa podem ter conhecimento – apesar de ter se mantido rejeicionista quando a existência de crenças coletivas.



coletividades podem se referir a um espectro de atitudes onde, num dos extremos, temos o que ele chama de “concepção fraca de agregados de opinião” e, no extremo oposto, temos a “concepção forte de visão baseada em acordo”. Em tese, essas duas visões são as que são chamadas neste trabalho de “visão somatória” e “visão não-somatória” de crenças coletivas respectivamente. Para Meijers, a concepção baseada em acordo é a mais filosoficamente interessante porque levanta questões sobre qual a análise correta para esse tipo de atitude (MEIJERS, 2002). Isto é, sobre se essas atitudes coletivas são corretamente analisadas como crenças ou aceitações.

Assim como Wray, Meijers inicia sua argumentação em favor do rejeicionismo apelando para características distintivas de crenças. Primeiro, ele nota que “grupos obviamente não tem uma mente ou consciência” (MEIJERS, 2002, p. 70) e que ser acessível à consciência é característica constitutiva da noção de crença. Ele também menciona a já citada caracterização de crença feita por Jonathan Cohen, de que crenças são disposições para sentir a verdade. Essas características, por si só, já mostram que não é evidente como poderíamos tratar as visões coletivas como crenças genuínas. Posteriormente, ele segue Bratman (1992) e Engel (1998) e lista seis propriedades ‘óbvias’ que crenças individuais possuem e as compara com aceitações para, depois, argumentar que visões coletivas são atitudes do segundo tipo (estratégia similar àquela que vimos com Wray).

Algumas dessas características distintivas, entre crenças e aceitações, mencionadas por Meijers já foram discutidas quando eu tratei do rejeicionismo de Wray (a saber, que crenças são involuntárias e aceitações são voluntárias; que crenças objetivam a verdade e aceitações objetivam a praticidade; e que crenças são formadas com base em evidência e aceitações não necessariamente em evidências), portanto eu não voltarei a discuti-las aqui. Outras três características, sugeridas por Meijers, entretanto, serão de nosso interesse neste item.

Uma das características distintivas que Meijers sugere é a de que “crenças são sujeitas a um ideal de integração, e aceitações requerem apenas políticas coerentes” (MEIJERS, 2002, p. 79). Essa característica é uma consequência da ideia de que crenças objetivam a verdade. Se crenças objetivam a verdade, as crenças de um agente também precisam ser consistentes num sentido forte de consistência lógica. Uma vez que a inconsistência contaria como evidência contrária às crenças envolvidas. Por outro lado, no caso de aceitações, apesar da verdade de uma proposição contar como uma forte razão para aceitá-la, visto que estas

não objetivam a verdade e sim visam a utilidade de se atingir um objetivo particular não-epistêmico, as premissas para aceitar uma proposição precisam apenas ser *internamente* coerentes. Ou seja, no caso de aceitações, a consistência não precisa se dar em relação ao conjunto de crenças de um indivíduo, mas apenas com relação as premissas relevantes para a aceitação em questão. Por isso, Meijers diz que aceitações têm de apenas ser baseadas em premissas *internamente* coerentes, enquanto crenças parecem requerer coerência com o sistema de crenças gerais de um sujeito. Uma vez que Meijers também considera que visões de grupo têm objetivos pragmáticos e não são formadas com base apenas em evidências segue-se que estas também não visam uma integração geral com outras proposições, mas apenas com aquelas proposições relevantes para o objetivo em questão. Logo, visões de grupo são aceitações coletivas e não crenças coletivas.

Meijers também considera outra característica: crenças, afirma, “são independentes de contexto, enquanto aceitações são contexto-dependentes” (MEIJERS, 2002, p. 80). Essa consideração também é consequência da ideia de que crenças objetivam a verdade e aceitações objetivam a utilidade. Alguém forma a crença que  $p$ , independente do contexto, apenas em virtude do seu valor de verdade: “uma pessoa acredita que  $p$  é verdade (por exemplo, que a terra é esférica) independente do contexto em que ela está” (MEIJERS, 2002, p. 78). Por outro lado, ao aceitar uma proposição, o contexto tem maior peso do que o valor de verdade da proposição (que pode nem vir a ser considerado). Dessa forma, alguém aceita que  $p$ , porque o contexto exige que esse seja o caso, como na situação em que um grupo de estudantes de epistemologia aceita a hipótese do gênio maligno no contexto de discussão do ceticismo. Como visões de grupo são formadas em virtude dos objetivos do grupo, o contexto desempenhará um papel relevante na adoção ou rejeição de uma proposição. Isso indica, segundo Meijers, que visões de grupos são aceitações coletivas.

Por fim, Meijers considera que “crenças vêm em graus, enquanto aceitações são qualitativas” (MEIJERS, 2002, p. 81). Crenças têm graus de confiança maior ou menor. Aceitações, por outro lado, são um fenômeno qualitativo, “é um assunto de tudo ou nada” (p. 81). Como visões coletivas têm como requerimento um ato de acordo, isso torna visões de grupo como assunto de tudo ou nada: os membros de um grupo concordam ou não com adotar certa proposição como a visão do grupo. E com isso, Meijers conclui, mais uma vez que visões de grupo devem ser entendidas como aceitações coletivas.

Em “Why Accept Collective Beliefs?” (2003), Meijers oferece seu argumento final em favor do rejeicionismo lançando mão da ideia da não-divergência explorada no capítulo 1. Para Meijers aquilo que torna possível a divergência entre visões coletivas e crenças individuais é o fato de que as primeiras têm objetivos pragmáticos. Se não fosse por isso:

não haveria espaço pra negociação, comprometimentos interindividuais ou uma assimetria radical entre crenças de grupo e crenças individuais (...) Se apenas razões epistêmicas são levadas em conta, *seria impossível haver diferença* em conteúdo entre o que eu, como indivíduo, acredito e o que eu acredito como membro do grupo (MEIJERS, 2003, p. 379 – grifo meu).

Porém, considerando objeções que apresentei contra o não-divergentista no capítulo 1, a premissa principal do argumento de Meijers, a saber, a que afirma que se visões coletivas são formadas por considerações puramente epistêmicas, então é “impossível haver diferença em conteúdo” (ibid.) entre as visões coletivas e as crenças individuais, é falsa: visões de grupo podem ser formadas por considerações puramente epistêmicas e ainda assim pode haver diferença entre a crença dos indivíduos que compõem o grupo e a visão assumida pelo grupo.

Quanto os outros argumentos de Meijers, apesar de considera-los problemáticos em vários pontos, me limito aqui a apresentar as objeções de Gilbert contra eles na próxima seção (e contra aqueles que vimos na seção sobre o rejeicionismo de Wray). Devo adiantar que não penso que os argumentos de Gilbert consigam responder adequadamente ao rejeicionista e sustentar a tese forte de que grupos têm crenças genuínas, mas elas pelo menos lançam dúvidas se a diferença entre crenças e aceitações é tão óbvia quanto o rejeicionista supõe. Em vista disso, na última seção deste capítulo, irei propor uma alternativa agnóstica que não se compromete nem com rejeicionistas nem com crentes.

### 2.2.3 – Respostas de Gilbert ao rejeicionismo

Margaret Gilbert (2002) dedica um ensaio todo a responder o

rejeicionismo, em especial o rejeicionismo de Meijers e K. Brad. Wray. Sua estratégia argumentativa divide-se em duas abordagens. Primeiro ela critica o método empregado por Meijers e Wray para sustentar que visões coletivas são entendidas como aceitações coletivas e não como crenças coletivas. Como vimos, tanto Wray quanto Meijers procedem de forma semelhante: eles iniciam a argumentação fazendo distinções de características de crenças e aceitações que eles consideram relevantes e posteriormente eles mostram que os casos típicos de visões coletivas instanciam características tipicamente associadas a aceitações. Gilbert não concorda com esse procedimento, pois, segundo ela, ao iniciar o raciocínio o rejeicionista está considerando casos de crenças individuais e por isso viciosamente seleciona características que irão favorecer a tese rejeicionista. Em segundo lugar, Gilbert tenta demonstrar que as características apontadas como distintivas entre crenças e aceitações não se aplicam. Seu método para chegar a essa conclusão tem por base exemplos que mostram que uma característica X, que supostamente é característica distintiva de crenças, pode ser tanto instanciada por aceitações quando não ser instanciada por crenças. Com isso, Gilbert pretende demonstrar que a separação entre crenças e aceitações não é tão óbvia quanto o rejeicionista supõe.

Trato primeiro a objeção quanto a questão do método. Para Gilbert, o método adequado para se analisar o conceito de crença é levar todos os tipos de atribuição de crença a sério e perguntar o que tais atribuições têm em comum para, então, desenvolver uma noção geral de crença (GILBERT, 2002). Essa abordagem geral deveria também levar a sério as atribuições de crenças coletivas e, por isso, não seria prejudicada por considerações que privilegiariam casos individuais. O rejeicionista, no entanto, procede de maneira viciosa ao tomar a crença individual como caso paradigmático a partir do qual ele extraí um conjunto de características e conclui, posteriormente, que essas não se aplicam a casos de crenças coletivas. Esse tipo de análise tenderá a render características que apenas aparecem em casos de crença individual, mas que podem não ser essenciais para a crença, enquanto a abordagem geral por ela defendida renderia características essenciais pertencentes a todos os tipos de crenças.

Eu tendo a ser simpático a parte da argumentação de Gilbert que diz respeito a questionar se uma característica que associamos a crença é de fato uma característica essencial da crença (como veremos, minha proposta para solucionar esse problema seguirá esse tipo de estratégia). Mas não penso que o rejeicionista procede de maneira inadequada ao

usar definições e caracterizações de crença que já existem na literatura para investigar se grupos têm ou não crenças. Os rejeicionistas não comentem petição de princípio por tomarem a crença individual como paradigma como ela sugere. Eles utilizam as caracterizações tanto de crenças quanto de aceitações já presentes na literatura e depois se perguntam se visões coletivas instanciam essas ou aquelas características. A única petição de princípio se dá quando rejeicionistas usam aquelas características que pressupõe na própria definição a noção de indivíduo como, por exemplo, a caracterização de Cohen de que crenças são disposições para sentir que proposição é verdadeira. Mas, como vimos, essas caracterizações podem ser melhoradas para torná-las neutras quanto à noção de indivíduos. Por outro lado, o método proposto por Gilbert também incorreria em petição de princípio: se estamos nos perguntando se grupos podem ter crenças e tomamos casos de crenças coletivas para desenvolver um conceito de crença, nós estaríamos pressupondo aquilo que queremos investigar na própria análise. A solução aqui parece ser simples: seja o que for que utilizarmos para caracterizar crenças e aceitações não devemos, para fins dessa discussão, utilizar características que incluam ou excluam um dos sujeitos (indivíduos ou grupos) na própria definição da característica. Há, no entanto, uma série de características neutras a esse respeito que podemos utilizar em nossa análise.

O próximo movimento de Gilbert é o de mostrar que as características de crenças e aceitações não são distintivas, uma vez que características que rejeicionistas atribuem a crença também podem ser instanciadas por aceitações e vice-versa. Primeiro, quanto a dependência contexto, que Meijers sugere ser característica de aceitações, Gilbert afirma que crenças, assim como aceitações, também podem ser contextuais. Crenças dependem de evidências que podem variar de acordo com o contexto. Eu poderia não formar as mesmas crenças perceptivas, por exemplo, se meu contexto visual for diferente: em condições de luminosidade diversa eu poderia não formar a crença de que, digamos, a caneca em minha mesa é branca (quando a luz não for suficiente ou criar uma ilusão de que a caneca seja azul). Porém, Meijers (2003) argumenta que esse sentido de “contextual” é trivial. Diferente de crenças individuais, visões coletivas são dependentes de contextos em, pelo menos, dois sentidos mais substanciais. Primeiro, elas dependem, segundo Meijers, de um entendimento compartilhado acerca dos termos envolvidos. Ou seja, os membros de um grupo devem ter o mesmo entendimento do significado dos termos que aparecem na

proposição a ser assumida. Por exemplo, na proposição “a atual mudança de clima é devido ao efeito estufa” tem muitos termos que precisam de qualificação:

O significado dos termos é frequentemente negociado entre os membros do grupo que podem ter assistido conferências internacionais. A crença coletiva resultante é, então, ligada ao contexto no sentido que o conteúdo da crença é fixado ao grupo. Relativo a outro grupo a crença poderia e frequentemente terá um conteúdo diferente. No caso individual não há tal processo social de negociar o conteúdo da crença que alguém mantém (MEIJERS, 2003, p. 382)

Segundo, visões de grupo são contextuais no sentido de elas serem ligadas às funções do membro no grupo. Por exemplo, um indivíduo, enquanto membro de um júri, pode ter que aceitar, como a visão do júri, que S é inocente em virtude de não poder usar evidências excluídas que indiquem que S é culpado. Crenças individuais, por outro lado, não dependem de qualquer função ou cargo; elas são formadas em virtude das evidências tomadas como razões pelo agente.

Eu concordo com Meijers quanto ao segundo caso. Uma característica importante de crenças coletivas é que elas dependem de regras sociais que estipulam quando e porque a proposição deve ser aceita, como vimos na abordagem posicional de crenças coletiva. Crenças individuais, em princípio, não funcionam dessa forma. Por outro lado, o primeiro sentido de contexto-dependência de visões de grupo que Meijers aponta não funciona como característica distintiva dessas. Isto porque, pode-se argumentar que o conteúdo de crenças individuais também é dependente de fatores externos, como o ambiente sociolinguístico do agente. O Argumento da Terra Gêmea<sup>19</sup> mostra que os significados de termos naturais não são internos aos sujeitos mas dependem de relações causais que remontam ao ‘batismo inicial’, isto é, o momento em que o significado do termo foi fixado. Assim, dois agentes com o mesmo estado mental, ao se referirem a água, podem estar se referindo a substâncias diferentes porque um deles se refere a H<sub>2</sub>O, enquanto outro na Terra Gêmea se refere a substância XYZ. Pode-se dizer, portanto que o conteúdo de crenças sobre a água – uma vez que

---

<sup>19</sup>Ver Deviitt (1990) para mais detalhes sobre este tipo de externalismo.

o significado do termo “água” é determinado por relações causais externas, é contexto-dependente de maneira muito similar ao conteúdo de visões coletivas. O rejeicionista poderia argumentar que o externalismo de estados mentais é falso e, portanto, a distinção se sustenta, mas me parece arbitrário considerar, sem maiores razões, que os conteúdos dos estados mentais são puramente internos *apenas* no caso de crenças individuais. Meijers, pelo menos, não apresenta nenhum argumento que sustente isso.

A próxima característica que Gilbert considera é a relação entre crença e evidência. Crenças, por objetivarem a verdade, respondem a evidências enquanto aceitações, como vimos, objetivam outras coisas que não a verdade, geralmente, alguma finalidade prática. Dessa forma, aceitações respondem também a razões pragmáticas. Em muitos casos, aponta o rejeicionista, pessoas mantêm aceitações, independente de evidências indicarem que são falsas, noutros o valor de verdade de uma proposição não é sequer levado em conta para a aceitação dessa. O rejeicionista avança sua argumentação ao apontar que, em casos de visões coletivas, considerações não-epistêmicas, em particular, os objetivos do grupo, são mais relevantes que evidências para a adoção ou rejeição de uma proposição. Considere, novamente, o caso já mencionado de uma turma de filosofia que aceita a hipótese do Gênio Maligno. A veracidade do cenário cético proposto por Descartes não é levada em conta, a única coisa que importa é a finalidade metodológica de discutir o ceticismo. A estratégia de Gilbert para responder o rejeicionista aqui é a seguinte: demonstrar que visões de grupo podem ser moldadas por razões epistêmicas e crenças individuais podem ser moldadas por razões não-epistêmicas. Com isso, Gilbert conclui que o rejeicionista falha em apontar a diferença entre crenças e aceitações.

Primeiro, vamos considerar casos onde visões coletivas são moldadas por razões epistêmicas. Este ponto não deve ser problemático a essa altura, pois como vimos no primeiro capítulo, casos como visões coletivas de júri são formadas por considerações epistêmicas. O rejeicionista argumentaria contra essa posição afirmando que a tese rejeicionista não afirma que a “evidência não desempenha nenhum papel na formação de crenças coletivas (...) o ponto crucial, contudo, é que crenças coletivas nunca são mudadas apenas por razões epistêmicas” (MEIJERS, 2003, 383). O erro do rejeicionista neste ponto é pensar que grupos não podem ter objetivos epistêmicos como sua prioridade. Ele supõe grupos com finalidades práticas e então pensa que evidências só serão consideradas à medida que estas interfiram na realização desse

objetivo. Mas grupos podem ter finalidades puramente epistêmicas. Determinar se alguém é culpado ou inocente é saber se a afirmação “X é culpado”, feita pela promotoria, é verdadeira ou falsa. O júri é considerado como um caso de grupo com objetivo epistêmico. O mesmo pode ser dito de equipes de pesquisa nas diversas ciências. Talvez o rejeicionista confunda assumir posições com uma finalidade prática com assumir posições considerando as implicações práticas de sua posição. Tal como vimos na discussão sobre risco epistêmico no capítulo 1, o segundo caso não implica que a visão coletiva tenha motivações pragmáticas.

Vamos considerar agora o caso para demonstrar que crenças podem ser mantidas ou adotadas por razões não-epistêmicas. Gilbert usa um exemplo onde um homem chamado Joe acredita que sua mulher é infiel. Tal crença o torna miserável e, então, Joe *decide* acreditar no contrário: que sua mulher é fiel. Essa nova crença é formada “sem recurso a qualquer evidência” (GILBERT, 2002, 56). Com esse exemplo, Gilbert tenta demonstrar duas coisas: primeiro que crenças podem ser formadas sem recurso a evidência e, segundo, que crenças podem ser formadas voluntariamente. Esse caso não parece convincente, o rejeicionista não aceitaria a atitude de Joe como uma crença. Normalmente, costumamos chamar de “pensamento desejoso” atitudes proposicionais que ignoram evidências e são mantidas em virtude de algum conforto psicológico. Por isso, eu penso que Gilbert falha em apontar um caso de crença voluntária ou um caso de crença formada ignorando evidências.

#### **2.2.4 – Uma solução agnóstica**

O debate crentes-rejeicionistas, explorado nos itens anteriores, pode ser sumarizado da seguinte forma: o rejeicionista faz uma lista de características tipicamente associadas a crenças e outras tipicamente associadas a aceitações e, depois, aponta para casos de visões coletivas, tentando mostrar que essas instanciam aquelas características associadas a aceitações. O crente, por outro lado, ataca justamente a lista de características, tentando mostrar que uma característica pode pertencer a ambas atitudes, sugerindo que não há diferença entre crenças e aceitações ou que a diferença não é tão óbvia quanto o rejeicionista sugere. Como deveria o epistemólogo coletivo proceder nessa situação? Primeiro, relembro que o debate entre crentes e rejeicionistas não é um debate epistemológico (embora tenha implicações epistemológicas).



Crentes e rejeicionistas estão discutindo sobre em qual categoria *ontológica* o fenômeno de visões coletivas deve ser enquadrado. O epistemólogo, por outro lado, deve se preocupar em saber se visões coletivas são relevantes de um ponto de vista epistêmico, “para os propósitos da epistemologia a questão chave é saber se grupos podem ser conhecedores. Mais especificamente, a questão é saber se visões de grupo podem ter as características epistêmicas de crenças” (MATHIESEN, 2006, p. 161). Este tipo de abordagem é defensável por, pelo menos, duas razões: primeiro porque não há consenso entre os filósofos sobre a questão ‘o que é uma crença?’<sup>20</sup>. Então, só poderemos dizer se grupos creem ou não creem à luz de uma visão particular de crença. A questão sobre se grupos podem ter crenças pode ser importante para a ontologia coletiva, mas seria uma discussão infrutífera para a epistemologia. Metodologicamente falando, abandonar a pergunta sobre se grupos têm crenças, em estrito senso, é uma questão de divisão do trabalho cognitivo. Segundo, crenças podem ter muitas características que não são aspectos essenciais dessas, mas apenas aspectos acidentais. Considere, por exemplo, o caso da involuntariedade: crenças são essencialmente involuntárias ou essa característica se deve a um aspecto contingente de nossas capacidades cognitivas como seres humanos? Suponha que exista outros seres intencionais, digamos, anjos ou seres extraterrestres – seres que teriam um aparato cognitivo diferente do nosso. Imagine que esse aparato cognitivo diferente lhes confirme a capacidade de acreditar voluntariamente. Não seria plausível considerar que seres assim fossem capazes de conhecimento independente do fato de terem controle voluntário sobre suas crenças? Essas razões dão suporte para uma abordagem agnóstica do debate crentes-rejeicionistas: seja visões coletivas crenças ou aceitações, devemos nos perguntar se elas têm àquela propriedade da crença que é relevante para o conhecimento.

Seguindo a estratégia de Mathiesen (2006), proponho que essa propriedade relevante é o *direcionamento à verdade*. Como já foi notado, crenças objetivam a verdade e é essa característica que faz com que crenças respondam a evidências. Eu já argumentei que grupos podem formar visões com base em evidências e já vimos que rejeicionistas tendem a negar que visões coletivas objetivam a verdade.

---

<sup>20</sup> Ver Schwitzgebel (2015) para uma introdução às diversas concepções de “crença” na literatura filosófica.

Mas nada foi dito sobre o que significa dizer que uma crença objetiva a verdade. Só depois de responder a essa pergunta poderemos analisar com propriedade se visões coletivas têm essa característica. Então, primeiro eu apresentarei uma análise do conceito de direcionamento à verdade e depois, defenderei que visões coletivas podem objetivar a verdade de uma maneira análoga a crenças. Se os argumentos forem convincentes poderemos tratar visões de grupo como crenças individuais para fins epistêmicos, por exemplo, poderão ser consideradas como crenças para fins da análise do conhecimento coletivo.

A afirmação de que “crenças objetivam a verdade” foi cunhada por Bernard Williams (1973) para se referir a um conjunto de propriedades das crenças que designam que (1) a verdade e falsidade são dimensões de avaliação das crenças oposto a outros estados psicológicos e disposições; (2) acreditar que  $p$  é acreditar que  $p$  é verdade e (3) dizer que “eu acredito que  $p$ ” traz consigo a afirmação que  $p$  é verdade (WILLIAMS, 1973, p. 137). Essas considerações gerais nos dão uma pista para investigar o que significa dizer que uma crença objetiva a verdade: objetivar a verdade trata-se de uma relação entre crenças e verdade que parece ser peculiar a crenças, não sendo instanciada por outras atitudes intencionais não epistemicamente relevantes, como as atitudes de imaginar que ou desejar que. Por exemplo, a imaginação pode manter uma relação fraca com a verdade (ver discussão abaixo), mas a imaginação não é avaliada em virtude de corresponder ou não com a verdade. Já a crença, diferente da imaginação, será considerada errada se falsa e correta se verdadeira: quando eu imagino que sou um escritor de sucesso, não há nada de errado com minha imaginação, a despeito de eu não ser um escritor. Por outro lado, se eu acreditar que sou um escritor de sucesso enquanto não sou, haverá algo de muito errado com essa minha crença.

A relação de objetivar a verdade também distingue crenças de estados factíveis como conhecimento<sup>21</sup>. Se eu sei que está chovendo agora, então é verdade que está chovendo agora. Mas se eu apenas acredito que está chovendo, pode ser o caso de eu estar enganado a esse respeito. Assim, podemos dizer que objetivar a verdade é uma relação entre a crença e a verdade que não é nem tão fraca como as relações instanciadas por atitudes intencionais, como imaginar, e nem tão forte

---

<sup>21</sup> Outros estados factíveis incluem ‘perceber que’ e ‘lembrar que’.

como aquela instanciada por estados factivos como conhecimento.

Desta forma, podemos dizer que objetivar a verdade é uma relação entre crenças e verdade que, primeiro, nos permite dizer, em algum sentido, se a crença é correta ou errada e, segundo, é uma relação que distingue crenças de outras atitudes intencionais que tem relações mais fracas com a verdade ou que têm relações mais fortes, como a factividade. No que se segue, eu apresento uma caracterização dessa relação entre a crença e a verdade com base no trabalho de Velleman (2000). Primeiro, analisaremos o que *não é* objetivar a verdade. Ou seja, algumas ideias que podem ser tomadas erroneamente como a propriedade de objetivar a verdade, mas que falham por algum motivo. Essas hipóteses serão descartadas, mas nos darão ideia de como entender a expressão “direcionada a verdade” atribuída a crenças.

Numa primeira aproximação, podemos tentar caracterizar a relação de objetivar a verdade como aquela descrita por Willians: acreditar que  $p$  é acreditar que  $p$  é verdade. Essa aproximação tem a vantagem de caracterizar a relação como uma implicação mais fraca do que a factividade:  $S$  acredita que  $p$  não implica que  $p$  é verdade, mas implica que  $S$  acredita que  $p$  é verdade, o que é bem mais fraco. Porém, é uma relação tão fraca a ponto de não distinguir a crença de outras atitudes proposicionais não epistemicamente relevantes. Por exemplo, desejar que  $p$  instancia o mesmo tipo de relação. Eu desejo que este trabalho seja aprovado na defesa pela banca avaliadora e isso implica que eu desejo que *seja verdade* que este trabalho seja aprovado na defesa pela banca avaliadora. Ou seja, desejar que  $p$  implica em desejar que  $p$  seja verdade. Assim, a atitude proposicional ‘desejar que’ também tem essa relação com a verdade, de maneira que tal relação é fraca demais para distinguir crenças e desejos.

Outra relação que podemos considerar é a de que objetivar a verdade implica em tratar como verdade. Nessa abordagem acreditar que  $p$  é tratar  $p$  como verdade. Por exemplo, eu acredito que o café na xícara está muito quente, isto significa que eu trato a proposição “o café na xícara está muito quente” como verdade, ou seja, eu vou agir de acordo com a verdade dessa proposição, sendo cauteloso ao tomar o café, por exemplo. No entanto, essa relação também incorre no mesmo problema da anterior. É uma relação fraca entre a crença e a verdade e, portanto, falha em distinguir crenças de outras atitudes proposicionais não epistemicamente relevantes. Para ver que esse é o caso, considere a

imaginação: imaginar que  $p$  é (pelo menos em alguns contextos) tratar  $p$  como verdade. Quando eu jogo *Dungeons & Dragons*<sup>22</sup>, eu imagino que dragões vermelhos não podem ser feridos por fogo. Nesse contexto, imaginar que  $p$  é tratar  $p$  como verdade: se outro jogador tentar ferir um dragão com uma tocha, eu direi que essa ação não surtiu efeito, pois, para o propósito de jogo, é verdade que dragões vermelhos não são feridos pelo fogo.

Em alguns casos a atitude de aceitar uma proposição também tem esse tipo de relação com a verdade. Por exemplo, ao aceitar a hipótese do Gênio Maligno estamos tratando-a como verdade para fins didáticos. Aceitar uma proposição para fins de argumento também exhibe essa relação. Se eu aceito que  $p$  com o propósito de fazer uma redução ao absurdo, eu trato  $p$  como verdade apenas para demonstrar que não é o caso que  $p$ .

O que essas relações fracas com a verdade têm em comum é que o *real* valor de verdade da proposição parece não ter peso avaliativo para a atitude em questão. Não é relevante o real valor de verdade de uma proposição  $p$  quando alguém imagina que  $p$  ou aceita que  $p$  para uma finalidade contextual como jogar ou contar uma história. Isto sugere que, numa caracterização de objetivar a verdade, precisamos incluir o real valor de verdade da proposição como uma característica relevante. Noutras atitudes, onde a relação com a verdade é mais fraca, sempre há alguma finalidade que não tem relação com a verdade ou falsidade da proposição. Então, a sugestão de Velleman (2000) é considerar o valor de verdade *correto* como a finalidade da crença. Assim, podemos caracterizar a relação da crença com a verdade da seguinte maneira: se  $S$  acredita que  $p$ ,  $S$  trata  $p$  como verdade com o objetivo de tratar  $p$  desta forma apenas se for o caso que  $p$  (cf. VELLEMAN, 2000, p. 251). Contraste com exemplos anteriores, se eu acredito que o café na xícara está quente eu trato a proposição “o café na xícara está quente” se for o caso que o café está quente. Eu deixaria de acreditar se percebesse que eu peguei o café na garrafa errada (uma com café frio feito horas antes). Por outro lado, eu não deixo de tratar a proposição “dragões vermelhos não são feridos por fogo” por saber que

---

<sup>22</sup> *Dungeons & Dragons* é um jogo de faz-de-conta em mundos de fantasia medieval, no qual um jogador assume o papel de narrador, que conta uma história de aventura, e os outros assumem o papel dos personagens que vivenciam essa história

dragões não existem, eu deixo de tratar essa proposição como verdade quando ela não é mais relevante, digamos, quando jogo um jogo diferente ou quando não estou jogando. Desta forma, a relação de objetivar a verdade não é fraca como a de meramente tratar  $p$  como verdade para uma finalidade qualquer e nem tão forte como a factividade. Por fim, a vantagem dessa abordagem é que ela explica a relação de crenças com evidências. A propriedade de objetivar a verdade está intimamente ligada a ideia de que crenças são governadas por evidências: S deixaria de acreditar que  $p$  se algo indicasse que  $p$  seja falso.

Tendo caracterizado a noção de objetivar a verdade, resta investigar se visões coletivas *podem* ter essa propriedade. Evidentemente, muitos casos de visões coletivas não têm a propriedade de objetivar a verdade. Não é apenas o caso de grupos que frequentemente adotarem visões por razões puramente práticas, mas também porque, muitas vezes, visões coletivas têm uma direção mente-mundo (mais do que mundo-mente) no sentido de não serem visões que representam algo da realidade, mas que *projetam* algo na realidade. Por exemplo, a ideia de que certas notas de papel, com tal e tal característica, têm valor de compra é resultante de uma visão coletiva. Na ontologia social a intencionalidade coletiva é um componente essencial de todos os fatos institucionais – como o dinheiro, isto porque o valor e função do dinheiro não são características provenientes da constituição física do mesmo, mas existem em virtude da aceitação coletiva da sociedade (SEARLE, 1997). Tais instituições são criadas por meio de ato performativo de aceitação coletiva, no mesmo sentido que o ato performativo “eu vos declaro marido e mulher” cria uma instituição regida por certas regras sociais. Não obstante, grupos podem ter atitudes que objetivam a verdade. Há, claro, um sentido fraco em que isso ocorre mesmo para grupos com objetivos puramente pragmáticos, pois mesmo esses precisam ter crenças verdadeiras a fim de agirem corretamente, como nota Schmitt (1994, 275-76) “se crenças de grupo são premissas para ação de grupos, então é geralmente melhor ter crenças verdadeiras do que ter crenças falsas”, mas neste caso a verdade é apenas um meio para um fim. Já a noção de um sujeito coletivo epistêmico é de um grupo que tem a verdade como objetivo.

Não é difícil supor que grupos frequentemente irão adotar, digamos, a visão de que  $p$ , onde ter a visão de que  $p$  implique em tratar  $p$  como verdade com o objetivo de tratar  $p$  desta forma apenas se for o caso que  $p$ . O caso do comitê de contratação, estudado no capítulo 1,

exemplifica esse tipo de relação. A diferença é o modo que essas visões são adotadas quando as comparamos com o modo que adotamos crenças. Essa diferença de modo de adoção pode sugerir (erroneamente como vou argumentar) que visões do grupo não objetivam a verdade. Considere o modo como crenças individuais são formadas. Velleman (2000) argumenta que o modo que crenças são formadas também tem relação com a direção da crença à verdade. O modo de formação de crenças pode ser regulado “tanto pela intenção do sujeito ou quanto pela forma que foi projetado para garantir que atinja a verdade”<sup>23</sup>. Então, se grupos empregam práticas que foram firmadas em virtude de o objetivo do grupo ser atingir a verdade, e se é pelo exercício de tais práticas que o grupo aceita coletivamente as proposições que serão conteúdo da crença coletiva, pode-se dizer que a visão resultante objetiva a verdade no mesmo sentido que crenças objetivam a verdade e que grupos que empregam tais práticas são grupos que têm a verdade como objetivo. A verdade de proposições assumidas assim seria uma dimensão avaliativa das visões resultantes, portanto, evidências que apontem para a provável falsidade das proposições seriam levadas em conta na manutenção da visão do grupo. Tudo isso é análogo a crenças individuais. Outras características de crenças individuais, no entanto, plausivelmente não são instanciadas em visões coletivas, mas aquelas que parecem essenciais para o caráter epistêmico dessas visões estão presentes.

O erro de quem considera que visões coletivas não são relevantes num sentido puramente epistemológico é pensar que o modo pelos quais formam visões, tenham (1) apenas finalidades pragmáticas ou (2) se tiverem finalidades puramente epistêmicas a visão colapsaria na soma das crenças individuais. (1) é obviamente falso, já vimos alguns exemplos de grupos com objetivos epistêmicos e que empregam práticas que assegurem esses objetivos e (2) já foi respondida quando lidamos com o argumento da não-divergência.

Outra forma de objetar o caráter epistêmico das visões coletivas, é questionar outros elementos em sua formação que rendam elementos não-epistêmicos e, até mesmo, que contrariem os supostos objetivos epistêmicos de um grupo. Por exemplo, Mathiesen (2006) argumenta

---

<sup>23</sup>“Projetado” aqui se refere tanto a métodos criados para obter crenças verdadeiras (como métodos de investigação e pesquisa), quanto a métodos estabelecidos, digamos, por seleção natural (como fontes para obter crenças verdadeiras sobre o ambiente para garantir a sobrevivência do organismo) (cf. Velleman, 2000, 254)

que a exigência de que os membros de um grupo tenham o dever de se comprometer com a visão assumida pelo grupo, isto é, o dever de acreditar na proposição assumida como um corpo (no sentido que vimos na discussão sobre a análise de crença coletiva), mesmo quando não acreditam pessoalmente nela, pode conferir às visões coletivas um caráter irracional. Nas visões coletivas, argumenta Mathiesen, “um membro do grupo é obrigado a não questionar a (visão aceita pelo grupo) mesmo quando ele (pessoalmente) acredita ser falso” (MATHIESEN, 2006). Esses deveres são, segundo Mathiesen, elementos não-epistêmicos que podem até contrariar o objetivo epistêmico no grupo. Afinal, se alguém pessoalmente não acredita na visão do grupo é porque deve ter razões para não o fazer. E, de um ponto de vista epistêmico, parece que o membro deveria ter o dever de questionar o grupo e não o contrário. O erro aqui, no entanto, é pensar que o membro que discorda do grupo não deva questionar o grupo de todo. De fato, o que o membro do grupo aceita (mesmo que aceite tacitamente) é o conjunto de práticas e normas pelas quais os membros operativos formam a visão do grupo e, por implicação, tem de aceitar o que foi estabelecido por esses membros operativos. Embora questionar as normas e as práticas não sejam caminhos disponíveis para o membro em desacordo (pelo menos não em situações normais), questionar a visão do grupo com razões também sustentadas por essas práticas (ou seja, com evidências autorizadas pelo sistema de regras do grupo) seria uma opção disponível. Gilbert e Tuomela não tornam explícito como isso poderia ser feito, mas não há nada em suas posições que, em princípio, negue que exista essa possibilidade. Isso, é claro, exige um refinamento das noções de sujeito plural e crenças coletivas posicionais que aqui estudamos, em particular, por acréscimo de uma noção de justificação que leve em conta as práticas do grupo e implique em dever epistêmico por parte dos membros do grupo em manter as visões coletivas sustentadas por essas práticas. Além de uma explicação sobre em que situações essas visões podem ser questionadas sem trivializar a noção de compromisso conjunto. Essas questões, no entanto, serão deixadas de lado até o capítulo 4 onde trato do conceito de justificação coletiva.

### 3 – SUJEITOS EPISTÊMICOS COLETIVOS

Neste capítulo eu trato da questão sobre que tipos de grupos podem ser sujeitos epistêmicos e, mais importante, qual *modelo* de constituição desses grupos é o correto. Defendi, nos dois capítulos iniciais deste trabalho, que grupos podem ter atitudes proposicionais e que tais atitudes, no que concerne a elementos relevantes a análises epistêmicas, podem ser tratadas como crenças. Nessas discussões iniciais o modelo de grupo pressuposto é o que pode ser chamado de “modelo de compromisso” (BIRD, 2014), ou seja, um grupo formado por um tipo de compromisso entre os membros com relação a um objetivo ou proposição assumida. De fato, esse modelo é aceito pela maioria dos epistemólogos coletivos. Apesar disso, tal modelo precisa ser defendido (mais do que pressuposto) numa investigação que visa apresentar uma análise do conhecimento coletivo tal como a que estou propondo. A principal razão disso é que tem sido argumentado que o modelo de compromisso não é adequado para analisar o conhecimento coletivo. Alexander Bird (2014) argumenta que comunidades científicas (mais do que equipes de pesquisa), como a comunidade dos astrofísicos, ou mesmo a comunidade científica como um todo podem ter conhecimento e que comunidades não podem cumprir os requerimentos de um modelo de compromisso. Dessa análise, segue-se que este modelo de compromisso é inadequado. Bird propõe, então, que devemos pensar num outro modelo, a saber, um modelo de cognição distribuída, para lidar com casos de conhecimento coletivo.

Por outro lado, Wray (2007) argumenta que comunidades científicas não podem formar crenças irredutíveis às crenças individuais e, portanto, não podem ser sujeitos de conhecimento. Se Wray estiver certo quanto a comunidade científica não ser sujeito de conhecimento, isso se configura como um problema para o modelo de conhecimento coletivo que estou propondo. Pois, as intuições que temos sobre conhecimento coletivo, a partir de atribuições de conhecimento a grupos na linguagem natural, também se aplicam à comunidade científica e, se Bird estiver correto, há outro modelo que explica melhor essas atribuições. Além disso, modelos de compromisso, como a abordagem de sujeito plural e a abordagem posicional de crença coletiva, foram desenvolvidos também pensando no caso de comunidades. Por exemplo, Gilbert (2000) argumenta que comunidades científicas têm crença no sentido da abordagem de sujeito plural. Mas, como veremos na discussão que se segue, se Bird e Wray estiverem certos, a proposta dos



modelos de compromisso não é adequada. Portanto, para defender o modelo de compromisso, é preciso argumentar que (1) Wray está errado sobre comunidades não serem capazes de conhecimento e que (2) Bird está errado quando ao modelo de compromisso não ser adequado para explicar as comunidades como sujeitos de conhecimento.

Esse capítulo está organizado da seguinte maneira: na seção 3.1 eu apresento a defesa de Gilbert (2000) de que a comunidade científica tem conhecimento no modelo de compromisso. Argumento que a posição de Gilbert não se sustenta. Na seção 3.2 apresento a tese de Wray (2007) de que comunidades científicas não são capazes de conhecimento e ofereço objeções a essa tese. Na seção 3.3, apresento as objeções de Bird (2014) ao modelo de compromisso e sua proposta de que o modelo de cognição distribuída é mais adequado para explicar o conhecimento coletivo da comunidade científica. Nessa seção, respondo às objeções de Bird ao modelo de compromisso e, também, levanto objeções ao modelo de cognição distribuída por ele proposto. Na sessão 3.4, forneço uma defesa de que o modelo de compromisso abarca casos de comunidades de conhecimento.

### 3.1 – GILBERT SOBRE A COMUNIDADE CIENTÍFICA

Margaret Gilbert, em seu ensaio “Collective Belief and Scientific Change” (2000), apresenta uma defesa indireta da tese de que a comunidade científica pode ser um sujeito epistêmico. Neste ensaio, Gilbert defende que as mudanças científicas (e.g. mudanças de paradigma numa visão kuhniana), são melhor entendidas como mudanças de crenças coletivas. Desta forma, uma mudança de paradigma numa certa comunidade científica seria uma mudança de crença dessa comunidade. Como consequência dessa linha argumentativa, se a comunidade científica tem crenças, essas crenças poderiam ser avaliadas epistemicamente e, portanto, a comunidade científica seria um sujeito epistêmico. Essa defesa é indireta porque ela não afirma diretamente que comunidades têm conhecimento, mas antes defende que um certo fenômeno das comunidades científicas pressupõe que tais comunidades têm crença e, como consequência, comunidades seriam sujeitos epistêmicos e poderiam ter conhecimento.

A própria noção de mudança científica, segundo Gilbert, pressupõe a noção de consenso. A mudança científica, não é nada mais do que mudança de um consenso (GILBERT, 2000, p 42). Essa noção de consenso pode ser entendida de três formas: primeiro, o consenso pode

ser a mera soma das crenças individuais dos membros de uma comunidade. Segundo, o consenso pode ser a soma das crenças individuais mais o conhecimento comum dessas crenças entre os membros da comunidade. E, por fim, o consenso pode ser entendido como um acordo entre os membros de uma comunidade em aceitar uma proposição como a visão da comunidade. Como é claro, Gilbert toma a noção de consenso científico no mesmo sentido de crença coletiva e considera as três abordagens já exploradas para analisar esse tipo de crença. Gilbert, obviamente, defende a sua abordagem de sujeito plural como a melhor opção para analisar a ideia de consenso científico. Pois, a abordagem de sujeito plural, segundo Gilbert, tem a vantagem de explicar a dinâmica da mudança científica onde outras abordagens falhariam, como veremos a seguir.

As comunidades científicas levam tempo para mudar suas visões consolidadas. Por exemplo, Copérnico publicou sua teoria da movimentação planetária em 1543, mas levou cerca de 75 anos para a comunidade dos astrônomos europeus aceitá-la (WRAY, 2007). Gilbert defende que esse conservadorismo no pensamento científico é melhor explicado pela abordagem de sujeito plural de crenças coletivas, pois não se trata de mudar as crenças individuais, mas de mudar a visão do grupo todo (GILBERT, 2000). A abordagem de sujeito plural de crenças coletivas acomoda duas hipóteses empíricas, segundo Gilbert, associadas às mudanças científicas. A primeira é a chamada “pressão-de-pares”, segundo a qual os membros da comunidade científica cobram, ainda que tacitamente, um compromisso por parte dos outros membros da comunidade em manter a visão científica aceita. A segunda hipótese é a de que são os membros marginais, tais como jovens cientistas, que são responsáveis pelas mudanças na visão da comunidade.

Se o consenso em comunidades científicas fosse meramente a soma das crenças individuais, o feito de compromisso sugerido pela hipótese da pressão-de-pares ficaria sem explicação, visto que em abordagem somatórias, como vimos no capítulo 1, não há nenhum compromisso entre os membros com a visão do grupo. Assim, as abordagens somatórias também falham em explicar porque alguns membros de uma comunidade científica mantêm uma certa visão mesmo quando não acreditam pessoalmente nelas por pressão do compromisso imposto pela comunidade (GILBERT, p. 44). Isso faz com que, segundo Gilbert, sejam os membros mais novos ou marginais da comunidade que iniciam as mudanças científicas. Porque eles estão menos

comprometidos com o acordo que sustenta a visão do grupo. Esse segundo fenômeno, mais uma vez, é melhor explicado pela abordagem de sujeito plural: indivíduos que entram muito posteriormente em um acordo conjunto, que sustenta uma visão coletiva, estariam menos suscetíveis à pressão imposta por este acordo. Mas se o requerimento para o consenso fosse a crença por parte do indivíduo, como exige as abordagens somatórias, ficaria difícil explicar tal fenômeno.

Se a argumentação de Gilbert estiver correta, então comunidades científicas têm crenças num sentido não-somatório. Tais crenças, por serem irredutíveis às crenças individuais, permitem que a comunidade seja tratada como um sujeito epistêmico. Logo, comunidades científicas podem ser sujeitos epistêmicos. Mas a conclusão de Gilbert é sustentada por duas premissas empíricas: uma acerca de que os pares pressionam os membros da comunidade para manterem suas posições quanto a visão do grupo, e outra que afirma que indivíduos marginais, como novos cientistas, são aqueles mais propensos a iniciarem uma mudança na visão da comunidade. Por serem premissas empíricas, era de se esperar que Gilbert fornecesse estudos e dados empíricos que as sustentassem. Mas, infelizmente para o defensor da ideia de que comunidades podem ser sujeitos epistêmicos no modelo de compromisso, Gilbert não fornecesse tais dados. Ela menciona apenas um estudo que investiga o papel de membros de fora da comunidade na descoberta da teoria bacteriana de úlceras pépticas (THAGARD, 1999). Mas isso não parece suficiente. Principalmente porque há estudos que sugerem o contrário do que essas premissas empíricas, centrais no argumento de Gilbert, afirmam. Por exemplo, contra a hipótese de pressão-de-pares Cole (1992) e Solommon (2001) argumentam que nos limites da pesquisa científica o desacordo acerca de teorias é um estado de coisas comum. Conforme Rollin (2008), mesmo que os cientistas concordam em algumas questões, eles também discordam em um grande número de hipóteses e teorias. Já contra a hipótese de que jovens cientistas são os mais propensos a desafiar o consenso científico, Wray (2003, 2007) argumenta que essa é uma ideia falsa sobre as mudanças científicas. Essa ideia, argumenta Wray, é fruto de uma falácia estatística que não leva em conta o fato de que ao longo da história da ciência o número de jovens cientistas foi desproporcionalmente maior (2007, p. 338). Portanto, o argumento de Gilbert falha por depender de premissas problemáticas e questionáveis as quais ela não fornecesse suporte adequado. Na última seção deste capítulo eu argumento que a comunidade científica é capaz de conhecimento no modelo de

compromisso, mas evito a estratégia de Gilbert de que crenças coletivas são o que melhor explica a dinâmica da mudança científica. Minha defesa terá como base a ideia de que a comunidade científica é capaz de formar visões coletivas irreduzíveis a soma das crenças de seus membros. No entanto, como veremos na seção a seguir, Wray argumenta justamente na direção oposta: comunidades não são capazes de formar visões irreduzíveis e, portanto, não podem ter conhecimento. Desta forma, antes de apresentar uma defesa positiva de como comunidades formam visões irreduzíveis, será preciso apresentar uma defesa negativa, argumentando que as objeções de Wray, contra a tese de que comunidades tem visões irreduzíveis, não funcionam.

### 3.2 – WRAY SOBRE EQUIPES DE PESQUISA

No ensaio “Who has Scientific Knowledge” (2007), Wray investiga três tipos de configurações de grupos: equipes de pesquisa, comunidades de especialização (como a comunidade dos astrofísicos ou a comunidade dos arqueólogos) e a comunidade científica no seu todo. E, então, investiga qual dos tipos seria capaz de ter conhecimento coletivo. A tese de Wray neste ensaio é a de que apenas equipes de pesquisa são portadores de conhecimento coletivo e uma boa parte de sua argumentação dedica-se a objetar a ideia de que comunidades podem ter conhecimento. Seu principal alvo é a posição Margaret Gilbert (2000) que já foi analisada na seção anterior. Portanto, não irei me dedicar nessa seção à parte negativa do ensaio de Wray. No que se segue irei me voltar à parte positiva do seu ensaio, ou seja, em sua defesa de que apenas equipes são sujeitos portadores de conhecimento coletivo.

A tese de Wray de que apenas equipes têm conhecimento coletivo repousa numa distinção feita por Emile Durkheim (1997) entre dois tipos de sociedade: sociedades caracterizadas por solidariedade mecânica e sociedades caracterizadas por solidariedade orgânica. As sociedades caracterizadas por solidariedade mecânica são aquelas onde o que une os indivíduos é o fato de que estes têm pensamentos, crenças e valores similares entre si. Por outro lado, sociedades caracterizadas por solidariedade orgânica não é necessariamente a forma de pensar, crenças e valores similares que mantém os indivíduos unidos, mas antes a dependência funcional entre esses indivíduos, “como várias partes de um organismo, os vários membros constitutivos dependem do

funcionamento apropriado dos outros membros” (WRAY, 2007, p. 342). Para Durkheim, sociedades simples são caracterizadas por solidariedade mecânica e sociedades complexas são caracterizadas por solidariedade orgânica. Isto não significa, no entanto, que uma sociedade não pode exibir ambas as solidariedades, ou seja, uma sociedade pode ser formada por indivíduos que partilham as mesmas crenças e valores e é organizada de maneira a dependerem do funcionamento adequado uns dos outros. A distinção didática, por assim dizer, visa mostrar que não é necessário para se organizar uma sociedade, que os indivíduos tenham as mesmas crenças e valores.

Wray estende os conceitos de solidariedade mecânica e orgânica de sociedades a grupos:

Solidariedade mecânica e orgânica são propriedades de outros grupos sociais além de sociedades. Por exemplo, um grupo de estudantes num colégio têm solidariedade mecânica, uma mentalidade que os leva ao mesmo lugar para buscar seus treinamentos acadêmicos. Em contraste, um grupo de operários tipicamente têm solidariedade orgânica. Cada trabalhador depende de cada outro trabalhador e nenhum trabalhador pode produzir o produto final sozinho. (2007, p. 342)

E então argumenta que:

Para um grupo ter conhecimento coletivo ele tem de ser capaz de adotar uma visão que não é redutível as visões de seus membros individuais. Grupos com solidariedade orgânica tem essa capacidade, enquanto grupos com solidariedade mecânica carecem dessa capacidade (ibid.).

O argumento de Wray, portanto, envolve dois passos. Primeiros, Wray afirma que um grupo só é capaz de ter conhecimento quando é capaz de formar visões irredutíveis as crenças ou visões individuais de seus membros. E, em segundo, ele afirma que apenas grupos com solidariedade orgânica têm essa capacidade. Eu estou de acordo com o primeiro passo. De fato, este ponto foi exatamente o que defendi no capítulo 1 deste trabalho. Mas a segunda afirmação já não é tão óbvia. Portanto, temos de olhar com maior atenção para compreender porque Wray pensa que apenas grupos com solidariedade orgânica são capazes de formar visões irredutíveis, a fim de prosseguirmos com a investigação.

A ideia de que grupos com solidariedade mecânica têm visões que são redutíveis aos membros de um grupo parece seguir-se da própria caracterização da noção de solidariedade mecânica. Uma vez que grupos com solidariedade mecânica estão unidos por partilharem crenças e valores comuns, parece-se seguir-se que qualquer crença assumida pelo grupo será uma crença comum entre os membros. É isto que Wray parece sugerir quando afirma que as pessoas que vivem numa mesma cidade podem ter solidariedade mecânica. Porque eles estão propensos a ter estilo de vidas semelhantes eles têm muitas visões em comum. Mas tão logo tal grupo compartilha uma visão, ela pode ser abordada somativamente (2000, p. 342).

Isto pode ficar mais claro melhorando o exemplo. Imagine uma comunidade religiosa de um determinado bairro, não é só o caso dos membros dessa comunidade partilharem o mesmo estilo de vida ou frequentarem a mesma igreja aos domingos. O que une essa comunidade é o fato deles terem as mesmas crenças religiosas. Essa comunidade é caracterizada por solidariedade mecânica. Suas visões religiosas são compartilhadas e, por tanto, podem ser caracterizadas somativamente.

Por outro lado, em comunidades caracterizadas por solidariedade orgânica, uma vez que essas não são unidas por crenças em comum e sim por um tipo de dependência funcional, as visões a elas atribuídas são irredutíveis às crenças de seus membros. Wray menciona o caso de um comitê que aceita uma proposição de que um certo candidato é o melhor qualificado para o cargo (2000, p 342) e afirma que em casos assim o comitê pode aceitar uma proposição que não é a opinião pessoal dos membros (caso idêntico ao que investigamos no capítulo 1). Não é claro, no entanto, porque Wray pensa que um comitê é um caso de solidariedade orgânica. Talvez, Wray pense que do fato de uma decisão ter de ser tomada por um comitê, isso implique que seus membros dependam funcionalmente um dos outros para tomar essa decisão. Mas não penso que isso seja convincente (ver objeções no item 3.2.1 a seguir).

O próximo passo de Wray é analisar quais tipos de grupo, dentre os tipos em investigação – a saber, equipes de pesquisa, comunidades de especialização ou a comunidade científica como um todo – exibem solidariedade orgânica. Primeiro, sobre equipes de pesquisa, Wray afirma que “nem todas as equipes de pesquisa são iguais. Alguns são enormes, formados por centenas de cientistas e pessoal de apoio (...). Outras consistem em apenas alguns cientistas”, portanto é preciso considerar essas duas configurações em separado. Quanto a grandes

equipes de pesquisa, podemos identificar que há uma grande diferenciação entre papéis desempenhados pelos membros segundo suas especialidades, tais equipes são formadas por pessoas que atuam em diferentes áreas de especialização, de engenheiros que cuidam da manutenção dos equipamentos a cientistas que trabalham em diferentes laboratórios. Em alguns casos, grandes equipes organizam fóruns onde debatem acerca das conclusões alcançadas nos experimentos (KNORR-CETINA, 1999). Considerando a estrutura de grandes equipes de pesquisa, Wray conclui que essas exibem solidariedade orgânica e, portanto, são capazes de adotar visões que são irreduzíveis a seus membros, logo grandes equipes de pesquisa são, na análise de Wray, capazes de conhecimento.

Quanto a pequenas equipes de pesquisa, Wray reconhece que sua análise sobre grandes grupos tem como base a explícita divisão de trabalho encontradas em tais grupos. Em pequenos grupos de pesquisa, no entanto, essa divisão de trabalho, em termos de pessoas com diferentes habilidades, como especialistas em áreas distintas, pode não existir. Pequenas equipes de pesquisa podem ser formadas por pessoas das mesmas áreas e, além disso, trabalhar juntos num projeto sem que este necessariamente precise ser desenvolvido em grupo. Assim, não é claro, nessa abordagem de Wray, se equipes pequenas exibiriam solidariedade orgânica. Isso, evidentemente, é um problema para Wray, porque casos de pequenas equipes são tratados na literatura como casos paradigmáticos de conhecimento coletivo. Wray parece estar ciente disso, pois afirma que “mesmo tais grupos [pequenas equipes] são em princípio capazes de conhecimento coletivo, contudo, isto depende se a visão do grupo é irreduzível a visão dos [membros] do grupo” (2007, p. 343). Mas saber se a visão de pequenas equipes é irreduzível a visão dos membros, para Wray, é uma questão empírica, que tem de ser analisada caso a caso. Não é claro o que Wray quer neste ponto. Para a epistemologia coletiva, tudo que é necessário demonstrar é a possibilidade *conceitual* de visões de grupos serem irreduzíveis às crenças individuais, para afirmar que é possível que grupos tenham conhecimento. Se Wray considera possível que pequenas equipes tenham visões irreduzíveis às posições dos indivíduos que compõem a equipe, então pequenas equipes podem ser sujeitos de conhecimento. A cautela quanto a avaliação empírica, para saber se isso ocorre de fato em uma equipe em particular, parece-me desnecessária. Uma melhor interpretação do que Wray pensa, no entanto, seria dizer que, enquanto em grandes equipes a visão coletiva é sempre irreduzível às crenças

individuais, em pequenas equipes isso nem sempre ocorre, uma vez que nem todas equipes pequenas de pesquisa são unidas por divisão de trabalho cognitivo.

Tendo concluído a análise de equipes de pesquisa, Wray se volta à noção de comunidade. Primeiro ele considera comunidades de especialização, por exemplo, a comunidade dos arqueólogos ou a comunidade dos bioquímicos. Para Wray, membros de comunidades de especialização têm muito em comum: “eles pertencem a mesma organização profissional, leem os mesmos periódicos e assistem as mesmas conferências. Além disso, eles partilham muitas crenças que são acarretadas pelas teorias amplamente aceitas no seu campo” (2000, p. 344). Ou seja, Wray sugere que comunidades são melhor caracterizadas como solidariedade mecânica. Por outro lado, não há dependência funcional entre os membros de uma comunidade de especialização, uma vez que, segundo Wray, os vários cientistas e equipes trabalhando na mesma área de conhecimento não dependam funcionalmente uns dos outros. Portanto, tais comunidades não podem ser caracterizadas como solidariedades orgânicas e, como consequência, não podem ter visões irredutíveis o que as desqualificam como sujeitos de conhecimento na visão de Wray.

Por fim, Wray considera a comunidade científica como um todo. Podemos pensar, sugere Wray, que a comunidade científica exibe algum tipo de dependência funcional entre os diversos campos de pesquisa, onde cada subárea investigando a sua parte do contribui para o objetivo geral da ciência de formar uma imagem completa do mundo. Assim, a comunidade científica seria capaz de conhecimento. Porém, Wray argumenta que essa imagem da ciência é falsa: as várias subáreas da ciência não são um todo organizado. Wray evoca a defesa de Hacking (1991) de que não há uma linguagem comum nas ciências e por isso as teorias de subcampos diversos não são necessariamente consistentes. Evidentemente, os cientistas esperam que suas teorias sejam consistentes com outras, mas isso trata-se mais de um ideal. Na prática, as preocupações com consistência têm um caráter local, ou seja, em relação a teorias que tenham impacto direto com a pesquisa em questão. Desta forma, Wray conclui que “seria inadequado dizer a comunidade científica é capaz de adotar uma visão que é irredutível e, portanto, não é apropriado atribuir o conhecimento à comunidade como um todo” (2000, p. 344).

De acordo com Wray, então, equipes de pesquisa são portadores de conhecimento enquanto comunidades de especialização ou a



comunidade científica como um todo não. Enquanto a primeira exhibe (ou pode exhibir) solidariedade orgânica, as últimas são melhor caracterizadas como solidariedade mecânica e, em virtude disso, suas visões não são irredutíveis às visões dos membros da comunidade.

Que implicação tem a posição de Wray para a epistemologia coletiva? Em princípio não seria um problema para o epistemólogo coletivo a conclusão de que comunidades não podem ser sujeitos epistêmicos. Tudo que o epistemólogo coletivo precisa, afinal, é que exista algum tipo de sujeito epistêmico coletivo e o caso de equipes de pesquisa seria o bastante. Porém, a ideia de que comunidades ou a comunidade científica têm conhecimento possui alguma expressão na literatura. Proponentes de modelos de compromisso de crença coletiva se comprometem com essa ideia (como Gilbert na seção anterior). Tuomela, que defende a abordagem posicional de crença coletiva, também pensa que seu modelo abarca casos de grupos maiores e menos organizados do que equipes de pesquisa como a comunidade científica:

Alguém pode falar de conhecimento em um sentido impessoal: é aceito como conhecimento que o cobre se expande quando aquecido (...). Tal conhecimento não é uma entidade abstrata flutuando em torno de algum tipo de 'terceiro mundo' Platônico. Ao invés disso, é conhecimento que algum agente ou agentes têm como conteúdo de estados apropriados como crença (...). Nós podemos dizer que há conhecimento em grupos ou comunidades, e.g., na comunidade científica (TUOMELA, 2004, p. 109).

Além disso, Alexander Bird (2014), argumenta que o modelo de compromisso deve ser abandonado porque não dá conta do conhecimento coletivo de comunidades. Portanto, é preciso demonstrar contra Wray, que comunidades podem ter visões irredutíveis e assim serem sujeitos de conhecimento e, contra Bird, que isso pode ser acomodado num modelo de compromisso, a fim de manter o modelo proposto neste trabalho.

No próximo item, argumento, contra Wray, que a noção de solidariedade orgânica não é nem necessária nem suficiente para um grupo ter visão coletiva irredutível às crenças individuais. Isso bastará para demonstrar que Wray não consegue sustentar com base na noção de solidariedade orgânica que comunidades não são sujeitos epistêmicos. E,

nas seções seguintes, argumento que, ao contrário do que pensa Bird, o modelo de compromisso é adequado para explicar visões coletivas de comunidades.

### 3.2.1 – Objeções à Wray

A posição de Wray, discutida no item anterior, pode ser reconstruída no seguinte argumento:

*Argumento reconstruído de Wray*

P1: Para que uma coletividade seja um sujeito epistêmico ela tem de ser capaz de formar visões coletivas que são irredutíveis às visões (crenças e opiniões) individuais dos membros que a compõe;

P2: a fim de ser capaz de formar visões coletivas que são irredutíveis às visões (crenças e opiniões) individuais de seus membros uma coletividade tem de ser unida por solidariedade orgânica;

P3: a comunidade científica não é unida por solidariedade orgânica;

C: logo, a comunidade científica não é um sujeito epistêmico.

No primeiro capítulo deste trabalho eu defendi P1 como a base para sustentar que grupos podem ser sujeitos epistêmicos. Como vimos no referido capítulo, aquilo que faz de um grupo um sujeito epistêmico é a capacidade de formar visões coletivas que são irredutíveis as crenças e opiniões pessoais de seus membros. Desta forma, eu estou comprometido com a ideia expressa em P1 e, portanto, minhas objeções a Wray terão de recair sobre P2 ou P3. Apesar de P3 ser questionável (ver seção 3.3, item 3.3.2 abaixo) eu não quero me comprometer com a ideia de que a comunidade científica exhibe divisão de trabalho cognitivo orientada a um objetivo comum. Por isso, minhas objeções serão contra P2. Contra P2, argumento a seguir, que ser unido por solidariedade orgânica não é nem necessário e nem suficiente para que um grupo forme uma visão irredutível a visão de seus membros.

Como talvez esteja claro para o leitor a essa altura, tudo que um grupo precisa para formar uma visão coletiva irredutível é ser capaz de fazer um compromisso coletivo nos moldes da abordagem de sujeito plural ou da abordagem posicional de crença coletiva explicadas no

capítulo 2. Ao contrário do que pensa Wray, não é preciso que os membros de um grupo sejam dependentes funcionalmente uns dos outros para realizarem esse tipo de compromisso. Por outro lado, mesmo que um grupo seja unido por solidariedade orgânica, isto não garante que este grupo tenha uma visão coletiva, digamos de que  $p$ , exceto se eles formarem um compromisso coletivo de tomar  $p$  como a visão do grupo. Vejamos dois exemplos que ajudam a ilustrar ambas as situações descritas.

Primeiro, quanto a necessidade de solidariedade orgânica para visões coletivas irredutíveis, vamos retomar exemplo da comunidade religiosa. Como vimos, na visão de Wray, uma comunidade religiosa seria unida por solidariedade mecânica. Uma comunidade desse tipo é unida pelo de partilharem as mesmas crenças religiosas. Mas não se segue disso que uma comunidade deste tipo não possa formar uma visão coletiva irredutível. Isto porque mesmo que seja unida por um conjunto de crenças em comum em determinado domínio (e.g. o domínio das crenças religiosas), um grupo pode ter discordância quanto alguma proposição particular no mesmo domínio. Por exemplo, uma certa denominação pentecostal no Brasil considerava que era um pecado assistir televisão. Em determinado momento, no entanto, tal posição foi abandonada. Apesar disso, muitos membros mais conservadores mantiveram a crença pessoal de que era pecado assistir televisão. Mas a despeito da crença pessoal de alguns membros, a visão da igreja agora é a de que não é pecado assistir televisão. A carência de solidariedade orgânica, portanto, não impede que a igreja tenha uma visão irredutível.

Segundo, quanto a suficiência de solidariedade orgânica para visões coletivas, considere os trabalhadores de uma fábrica de móveis. Claramente este grupo é unido por solidariedade orgânica: cada trabalhador manufatura uma parte do móvel a ser construído e depende um do outro para construir um móvel completo. Suponha que alguns trabalhadores dessa fábrica acreditam que seus salários estão baixos e que uma greve é a melhor solução para este problema. Mas esses trabalhadores têm medo de perderem o emprego e, portanto, não se manifestam a respeito dessa crença. Este é um caso de crença em privado como aquele que vimos no capítulo 1. Não se pode dizer, nesse caso, que o grupo acredite que a greve é a melhor solução para resolver o problema do baixo salário. O fato deste grupo ser unido por solidariedade orgânica não garante que tenham visões coletivas irredutíveis. Por outro lado, se os trabalhadores se reunirem e, após discutirem sobre o assunto, decidirem que a greve é a melhor solução ao

problema do baixo salário, então seria apropriado afirmar que os trabalhadores acreditam nisso, mesmo que alguns discordem. Mas o que tornou a crença coletiva possível foi o compromisso coletivo que formaram quando se reuniram. A dependência funcional não foi o fator suficiente, mas a decisão conjunta.

Se os exemplos acima funcionaram, a premissa P2 do argumento de Wray é falsa. Portanto, Wray não consegue demonstrar que comunidades não podem ser sujeitos epistêmicos. O caminho para defender que comunidades científicas podem ter conhecimento, portanto, está aberto. Mas apenas mostrar que o argumento de Wray não funciona não é suficiente. Defender que comunidades científicas podem ter conhecimento coletivo exigirá mais alguns passos. Considere a seguinte premissa:

P2\*: A fim de ser capaz de formar visões coletivas que são irreduzíveis às visões (crenças e opiniões) individuais de seus membros uma coletividade tem de ser capaz de fazer um compromisso coletivo.

Os capítulos 1 e 2, assim como as considerações que fiz contra a posição de Wray nessa sessão fornecem um bom suporte para P2\*. Assim, o que é preciso para defender que comunidades podem ser sujeitos epistêmicos é defender o seguinte:

P3\*: A comunidade científica é capaz de fazer um compromisso coletivo.

Em conjunto com P1 (do argumento reconstruído de Wray), P2\* e P3\* levam a conclusão de que comunidades podem ser sujeitos epistêmicos. P3\*, no entanto, precisa de suporte. Os exemplos explorados até aqui mostram como grupos pequenos ou grupos maiores, com tipo de regimento, podem formar um compromisso coletivo, mas não está claro como uma coletividade formada por inúmeras pessoas de diversas especializações e espalhadas pelo globo, como a comunidade científica, formaria um compromisso conjunto. Além disso, Alexander Bird (2014) argumenta que P3\* é falsa. Portanto, antes de oferecer uma defesa da P3\*, eu analiso a proposta de Bird na próxima seção.

### 3.3 – BIRD SOBRE O MODELO DE COGNIÇÃO DISTRIBUÍDA

Alexander Bird (2014) argumenta contra P3\* afirmando que comunidades não atendem os requisitos para formar um compromisso coletivo. Diferente de Wray, no entanto, Bird não conclui que comunidades não podem ser agentes epistêmicos. Pelo contrário, Bird defende que a ciência ampla, nome que ele dá à comunidade científica como um todo, constitui um sujeito epistêmico e que, por isso, o modelo de compromisso (o qual estamos pressupondo ao longo desse trabalho) não é adequado para explicar a agência epistêmica coletiva. Bird propõe, então, outro modelo para lidarmos com casos de conhecimento coletivo, a saber, o modelo de cognição distribuída baseado no trabalho de Edwin Hutchins (1995). Podemos sumarizar o argumento de Bird da seguinte maneira (i) a ciência ampla é um sujeito epistêmico coletivo; (ii) isso pode ser explicado ou por um modelo de compromisso de sujeito epistêmico coletivo ou por um modelo de cognição distribuída; (iii) a ciência ampla não pode realizar um compromisso coletivo (negação de P3\*); portanto, (iv) devemos adotar o modelo de cognição distribuída para caracterizar sujeitos epistêmicos coletivos.

Nessa seção, analiso o argumento geral de Bird. Primeiro, no item 3.3.1, apresento as razões de Bird para sustentar (iii), ou seja, as razões pelas quais Bird considera que a comunidade científica não é capaz de fazer um compromisso coletivo. Depois, no item 3.3.2, apresento o modelo de cognição de distribuída e, no item 3.3.3, apresento a defesa de Bird de que esse modelo fornece uma boa caracterização da ciência como sujeito epistêmico coletivo. No item 3.3.4, farei objeções à Bird, tanto no que diz respeito ao modelo de cognição distribuída de forma geral como um modelo de sujeito epistêmico coletivo, quando à tese de Bird de que a ciência exibe uma forma de cognição distribuída. Se eu for bem-sucedido, eu demonstrarei que o modelo de cognição distribuída não é suficiente para explicar a agência epistêmica coletiva e isso abrirá caminho para a defesa de que comunidades científicas podem ser sujeitos epistêmicos no modelo de compromisso, o que será feito na seção 3.4.

#### 3.3.1 – Objeções de Bird ao modelo de compromisso

Antes de investigar as objeções de Bird contra o modelo de compromisso, precisamos, primeiro, entender o que exatamente Bird

entende por modelo de compromisso. No capítulo 2, vimos a abordagem de sujeito plural e a abordagem posicional de crenças coletivas. Ambas abordagens fornecem uma explicação de como um aglomerado de pessoas formam um sujeito de crença. Se a crença coletiva em questão for uma crença epistemicamente motivada (em contraste com uma crença pragmaticamente motivada que vimos no capítulo 1), então temos um sujeito *epistêmico* coletivo. Comum a esses dois modelos é o fato de que, a fim de formar um sujeito coletivo, os membros têm de realizar um compromisso de adotar certa proposição, digamos  $p$ , como a visão do grupo. Em ambos modelos, os membros se comprometem em agir (enquanto atuam como membros do grupo) como se acreditassem que  $p$ , mesmo se pessoalmente não acreditarem que  $p$ . O compromisso coletivo cria, por assim dizer, certas obrigações por parte dos membros com relação à proposição. Assim, apesar das diferenças entre as abordagens de sujeito plural e posicional apresentadas no capítulo 2, ambas são consideradas modelos de compromisso. Bird, no entanto, lança mão de uma versão particular da abordagem de sujeito plural para apresentar suas críticas. Essa versão é encontrada nos primeiros trabalhos de Gilbert (1987) e também Schmitt (1994) a qual Bird formula como se segue:

Um grupo  $G$  acredita que  $p$  apenas no caso de os membros de  $G$  conjuntamente aceitarem que  $p$ , e isso acontece apenas no caso de cada membro expressar abertamente sua vontade de deixar  $p$  se manter como a visão de  $G$ , ou expressar abertamente um compromisso conjunto de aceitar que  $p$ , condicionalmente a expressão aberta do compromisso dos outros membros de  $G$  (BIRD, 2014, p. 44).

Bird destaca que uma implicação do modelo de compromisso é que os membros do grupo teriam de ser conscientemente envolvidos no trabalho que levou a conclusão de que  $p$ : “se de fato é requerido comprometimento público com conclusão, então nós esperaríamos que os indivíduos, a fim de estarem confortáveis com tal compromisso, irão querer saber como a conclusão foi alcançada e estar aptos a influenciar esta conclusão” (BIRD, 2014, p. 44). Como vimos no capítulo 2, não é preciso que os membros se comprometam com a conclusão diretamente, mas o compromisso com as normas do grupo implica que os membros devem aceitar as conclusões alcançadas pelas práticas comumente

aceitas pelo grupo. Bird está consciente disso e argumenta que, mesmo se esse for o caso, o fato de serem associados com a conclusão servirá frequentemente de motivação para os membros quererem se envolver ou estar conscientes dos métodos de decisão e procedimentos do grupo. Com efeito, Bird conclui que uma característica importante do modelo de compromisso é que os membros devem estar conscientes dos trabalhos dos outros membros e do *modus operandi* do grupo.

Equipes de pesquisa, argumenta Bird, algumas vezes podem satisfazer o modelo de compromisso. Por exemplo, os resultados de um experimento podem ser discutidos pelos membros da equipe acerca das interpretações dos dados, dos possíveis problemas durante os testes, etc. Após a deliberação, os membros da equipe podem chegar a uma conclusão, ainda que alguns membros não estejam pessoalmente certos desta conclusão. A conclusão acordada seria adequadamente a visão da equipe. Mas quanto maior a equipe, menos fica claro como os requerimentos do modelo de compromisso seriam cumpridos. Num experimento conduzido por uma grande equipe de cientistas, espalhados em laboratórios diversos, os membros não estariam conscientes do trabalho desenvolvido pelos outros. Nestes casos, Bird aponta que não seria possível os membros partilharem tudo que sabem com os outros participantes.

Além disso, Bird sugere que nós podemos pensar em conhecimento científico sendo produzido e possuído por grupos muito maiores do que grandes equipes de pesquisa. Considere, por exemplo, a seguinte atribuição de conhecimento: os antropólogos sabem que o *Homo Sapiens* se originou na África. Quando pensamos em comunidades de especialistas, tal como a comunidade de antropólogos, o grupo em questão é uma grande coleção de pessoas que não é organizada por regimentos, tal como equipes de pesquisa. Em alguns casos, o conhecimento pode ser atribuído a toda comunidade científica: “é conhecido que o cobre se expande quando aquecido” – como sugere o exemplo de Tuomela visto anteriormente. A ciência ampla, como Bird chama a comunidade científica como um todo, seria o sujeito do conhecimento nesses casos. Mas, os membros de uma comunidade não parecem estar aptos a expressar publicamente sua concordância com uma proposição em particular a fim de tornar essa proposição a visão da comunidade. Tão pouco parece possível que estejam conscientes do trabalho e práticas dos outros membros que levaram à conclusão em questão como requer, segundo Bird, o modelo de compromisso. Assim, para Bird, o requerimento de que os membros de uma um grupo se

expressem publicamente que estão dispostos a aceitar a proposição alvo como a visão do grupo não pode ser cumprido pela comunidade científica. Também a implicação deste requerimento, a saber, que os membros têm de estar conscientes do trabalho realizado por outros membros que conduziram à proposição alvo não pode ser cumprido pela comunidade científica. Portanto, conclui Bird, comunidades como a ciência ampla não são adequadas ao modelo de compromisso.

A conclusão de Bird é a de que, no modelo de compromisso, comunidades não são sujeitos epistêmicos. Ou seja, a argumentação de Bird aqui apresentada coloca em causa a premissa P3\*, premissa essa necessária para defender que a comunidade científica é capaz de conhecimento. No entanto, para Bird o problema não está da ideia de que a comunidade científica constitui um sujeito epistêmico coletivo e sim no modelo de compromisso de crença coletiva: se o modelo de compromisso não é adequado para sustentar a agência epistêmica da comunidade científica, então, isso é uma razão para abandoná-lo.

Evidentemente, o defensor do modelo de compromisso poderia argumentar, de forma semelhante a Wray na seção anterior, que se comunidades não podem formar visões coletivas por um compromisso conjunto, então comunidades não são sujeitos epistêmicos, pois apenas grupos capazes de formar um compromisso conjunto poderiam ter visões irredutíveis. Há duas razões pelas quais eu não seguirei essa estratégia: primeiro, como já vimos, defensores de modelos de compromisso como Gilbert e Tuomela intencionaram que suas abordagens também dessem conta de casos como a comunidade científica. Vimos na primeira seção desse capítulo que Gilbert, de fato, pensa que a abordagem de sujeito plural de crença coletiva é a que melhor explica as mudanças na ciência. Tuomela, como também visto anteriormente, pensa na abordagem posicional como um modelo geral de crença coletiva e não apenas em casos de pequenos grupos como equipes de pesquisa. Portanto, ao me comprometer com tais abordagens, eu devo tentar sustentá-las contra as principais objeções, como a levantada por Bird nessa seção. Segundo, porque Bird tem uma defesa positiva de que a comunidade científica é um sujeito epistêmico coletivo e sugere o modelo de cognição distribuída como um substituto ao modelo de compromisso. Se Bird, estiver certo, o modelo de compromisso está errado e, portanto, o projeto proposto nesse trabalho está comprometido. Mas antes de apresentar uma defesa de como a comunidade científica pode formar um compromisso conjunto eu apresento, no item 3.3.2, o modelo de cognição distribuída proposto por



Bird e, no item 3.3.3, apresento objeções a esse modelo. Só depois de demonstrar que o modelo de cognição distribuída é inadequado para explicar a agência epistêmica coletiva, eu apresento uma defesa positiva do modelo de compromisso.

### 3.3.2 - O modelo de cognição distribuída

Em *Cognition in the Wild* (1995), Hutchins oferece um famoso caso acerca dos processos cognitivos envolvidos para conduzir um grande navio, o *U.S. Palau*, seguramente ao porto. Na navegação tradicional, argumenta Hutchins, o trabalhado cognitivo envolvido na determinação da localização de um navio não pode ser cumprido por um único indivíduo: em cada lado do navio, há marinheiros que anotam as localizações angulares de pontos de referência relativos ao giroscópio do navio. Essas leituras são passadas, por rádio, à sala do leme, onde um navegador, com cartas de navegação e instrumentos como régua, estabelece a localização do navio. O que Hutchins chama de “processo de cognição distribuída” é um processo, tal como no caso do *U.S. Palau*, onde uma tarefa cognitiva é executada não apenas por um indivíduo, mas um sistema que envolve indivíduos e também artefatos, como as cartas de navegação e régua, utilizados no processo para determinar a localização da embarcação. Ou seja, na concepção de Hutchins tais instrumentos não apenas ajudam nos processos cognitivos de indivíduos, mas são partes do sistema a qual a cognição é atribuída. Assim, ao dizermos que o navio sabe a localização, estamos dizendo que o sistema composto pelos membros da tripulação mais os instrumentos de navegação sabe a localização.

A noção de cognição distribuída evocada por Hutchins está muito além das abordagens padrão de conhecimento em epistemologia analítica. Mas é preciso ressaltar que Hutchins não lida com os mesmos tipos de pressupostos ou problemas que trabalhamos em epistemologia, onde consideramos principalmente os aspectos *normativos* relacionados ao conhecimento, à justificação e a racionalidade. O trabalho de Hutchins, por outro lado, é principalmente *descritivo*. Apesar disso, alguns filósofos têm apresentado propostas onde procuram acomodar

casos de cognição distribuída no enquadramento normativo da epistemologia contemporânea<sup>24</sup>.

Bird argumenta que, *prima facie*, o empreendimento científico é mais adequado ao modelo de cognição distribuída do que o modelo de compromisso. A característica chave de sistemas de cognição distribuída, a saber, a divisão do trabalho cognitivo, é instanciada por grandes equipes de pesquisa. Os cientistas envolvidos em um grande projeto de pesquisa, em sua própria área de especialização, contribuem com outros comunicando os resultados de seus experimentos. Na ciência moderna, aponta Bird, os cientistas geralmente não estão aptos a reproduzir todos os resultados experimentais fornecidos por cientistas de outros laboratórios que contribuem para o projeto. Assim, uma característica inevitável da ciência moderna é a confiança e cooperação entre os membros<sup>25</sup>.

Outra característica de sistemas de cognição distribuída instanciada pela ciência é o papel de “veículos não-humanos de cognição” (p. 49). Como Hutchins aponta, os instrumentos usados para representar fisicamente a informação, como as régua e cartas de navegação, são mediadores importantes entre os componentes do sistema cognitivo distribuído. Na ciência, Bird cita coisas como periódicos científicos, fontes de referência, banco de dados e outros meios de comunicação como instrumentos de representação de informações. Além disso, temos instrumentos de obtenção de informação, como equipamentos experimentais, satélites, softwares de análises, etc. Desta forma, a ciência parece sugerir, segundo Bird, um sistema de cognição distribuída.

No entanto, há uma diferença fundamental entre os sistemas de cognição distribuída de Hutchins e a ciência ampla de Bird. No caso da navegação de Hutchins o sistema é *projetado* para desempenhar uma tarefa cognitiva particular, ou seja, determinar a localização do navio. Podemos pensar que uma equipe em particular se forma com o objetivo de realizar uma tarefa cognitiva, digamos, aquela estipulada pelo projeto de pesquisa que motivou a equipe. Mas não é claro que a comunidade científica como um todo foi projetada para realizar qualquer atividade

---

<sup>24</sup> Ver, por exemplo, Pritchard (2010) para uma tentativa de acomodar casos de cognição distribuída na epistemologia individual e Palermos e Pritchard (2013) para uma tentativa do mesmo tipo, mas em epistemologia social.

<sup>25</sup> Ver Hardwig (1985) para uma análise da dependência epistêmica entre os indivíduos da comunidade científica

específica, “enquanto a ciência local pode ter objetivos bem definidos em torno dos quais o sistema é projetado, a ciência ampla não é desse jeito” (BIRD, 2014 p. 49). Portanto, a analogia entre sistemas de cognição distribuída e a ciência ampla falha num ponto fundamental.

Bird responde a esse problema argumentando primeiro que não é preciso, para se ter um objetivo, que um sistema tenha sido *projetado* para tal. Então, Bird concorda que a ciência não foi projetada para um objetivo, mas isso não implica que ela não tenha um objetivo. Para defender isso, Bird apela para a noção de progresso científico. Considerando que, através do tempo, a ciência tem mudado, se tornando melhor em alguns aspectos, como a melhora na precisão e acurácia das previsões, o que melhor explica essas mudanças é, segundo Bird, a ideia de que a ciência tem um objetivo. Como consideramos como progresso científico coisas como novas descobertas ou novas teorias, é plausível pensar que esse objeto seja um objetivo epistêmico (ou cognitivo). Bird defende que o objetivo da ciência é o acúmulo de conhecimento<sup>26</sup>, mas qualquer defesa de que a ciência progride implicaria em um objetivo cognitivo. Por exemplo, teses que defendem que a ciência progride conforme soluciona problemas teóricos,<sup>27</sup> ou teses de defendem que a ciência progride por aproximação da verdade<sup>28</sup>, teriam o mesmo tipo de implicação. Assim, se a ciência progride, então parece plausível defender que a ciência tem um objetivo e esse objetivo é um objetivo epistêmico. Desta forma, tal como um organismo que tem uma função ou objetivo sem ter sido projetado para desempenhar essa função, a ciência tem um objetivo epistêmico sem ter sido projetada intencionalmente para desempenhar essa função. Assim, Bird reestabelece a analogia com os sistemas de cognição distribuída.

Bird ainda precisa de mais dois passos para sustentar a tese de conhecimento coletivo com base no modelo de cognição distribuída: primeiro ele precisa demonstrar que sistemas de cognição distribuída são agentes coletivos; segundo, ele precisa demonstrar que sistemas de cognição distribuída podem instanciar estados intencionais como crenças ou conhecimento. A razão da necessidade desses passos adicionais é que, enquanto o modelo de compromisso foi pensando para

---

<sup>26</sup> Ver Bird (2007) para uma defesa de progresso científico como acúmulo de conhecimento.

<sup>27</sup> E.g., Kuhn (1963), Laudan (1977)

<sup>28</sup> E.g., Popper (1972)

explicar como coletividades formam um genuíno sujeito coletivo de estados intencionais, o modelo de cognição distribuída de Hutchins não tem qualquer compromisso ontológico deste tipo. O objetivo de Hutchins é mais modesto: defender que alguns objetivos cognitivos exigem um processo cognitivo complexo que envolve indivíduos e artefatos para ser atendido. Apesar de algumas vezes referir aos seus sistemas de cognição distribuída como instanciando estados intencionais<sup>29</sup>, por não ter um compromisso ontológico forte, Hutchins não apresenta nenhum argumento para sustentar isso. Portanto, Bird adiciona novos elementos à noção de cognição distribuída para sustentar que sistemas de cognição distribuídas são agentes coletivos que instanciam estados intencionais como crença e conhecimento.

Primeiro Bird tenta demonstrar que os indivíduos num sistema de cognição distribuída possuem uma unidade e formam um sujeito. Bird argumenta que, num sistema de cognição distribuída, os indivíduos estão unidos por dependência funcional: no sistema há divisão do trabalho cognitivo orientado a um objetivo particular. Neste ponto, Bird evoca a noção de solidariedade orgânica de Durkheim que vimos anteriormente quanto a posição de Wray foi apresentada. Como Bird pensa que a comunidade científica está orientada a um objetivo epistêmico, podemos pensar que os diversos componentes desse sistema trabalham com o objetivo de atingir esse fim. Portanto, na visão de Bird, a comunidade científica é unida por solidariedade orgânica. É curioso notar que, apesar de Wray, usar a mesma noção de solidariedade orgânica, Wray e Bird tem posições diferentes quando a ideia de que a comunidade científica seja caracterizada por solidariedade orgânica. Isto porque Wray não acredita que a ciência tenha um objetivo epistêmico comum, como vimos na seção anterior. Enquanto Bird defende que a ciência, em seus diversos campos, tem o objetivo comum de progredir no conhecimento científico. Portanto, Bird nega P3 do argumento reconstruído de Wray da seção anterior, para Bird a comunidade científica é unida por solidariedade orgânica. Eu considero este um ponto fraco na argumentação de Bird, mas me voltarei a isso no item seguinte, quanto tratarei das objeções ao modelo de cognição distribuída. Por hora, vamos considerar, para fins de argumentação, que

---

<sup>29</sup> Por exemplo, no título de seu ensaio “How a cockpit *remembers its speeds*” (HUTCHINS, 1995 – grifo meu)

a comunidade científica forma um sujeito coletivo por exibir solidariedade orgânica.

Em seguida Bird argumenta que essa unidade formada pela ciência instancia estados intencionais. Bird usa um argumento funcionalista para sustentar essa tese: ao analisar um sistema de cognição distribuída, “podemos identificar comportamentos e estados particulares do sistema e suas partes que são melhor compreendidos como ações e os estados intencionais que explicam essas ações” (2014, p.55). Por exemplo, no caso do *U.S. Palau*, ao analisar como o sistema se comporta ao navegar até o ponto certo, compreendemos melhor o sucesso de ação executada se atribuirmos estados intencionais epistêmicos ao sistema: “o *U.S. Palau* precisa entrar em Hampton Roads no Naval Station Norfolk (objetivo). Então o navio altera rumo a 265°. Por que? Porque o *U.S. Palau* processou as direções e sabe que Hampton Roads encontra-se naquela direção” (p. 56). Uma vez que a ciência tem um objetivo epistêmico e, segundo Bird, suas diversas áreas e componentes, unidas por uma divisão do trabalho cognitivo, trabalham a fim de alcançar esse objetivo, o sucesso de suas ações ao desempenhar esse trabalho é melhor compreendido pela atribuição de estados intencionais de maneira análoga ao caso do *U.S. Palau*.

Particularmente, esse último passo de Bird me parece pouco convincente. Em especial pela falta de um exemplo claro de uma ação conjunta desempenhada pela ciência ampla assim como no caso do *U.S. Palau*. Podemos identificar ações conjuntas bem-sucedidas em equipes de pesquisa (e Bird menciona casos assim), mas no caso da comunidade científica como um todo isso já não é tão óbvio e, nenhum exemplo é apresentado a fim de sustentar a analogia. Apesar disso, eu concederei o argumento funcionalista a Bird e, no item seguinte, apresento outras objeções ao seu projeto.

### 3.3.3 – Objeções ao modelo de cognição distribuída

Nesse item eu faço duas objeções à posição de Bird apresentada anteriormente. Primeiro eu apresento objeção à ideia de que o modelo de cognição distribuída é um modelo de agência epistêmica coletiva. Depois, apresento uma objeção contra a ideia de que a ciência se configura como um sistema de cognição distribuída. Essa última objeção não será decisiva, pois eu concederei que a ciência *pode* ser um sistema de cognição distribuída, mas que não precisamos nos comprometer com essa tese em particular.

A primeira objeção a ser levantada contra o modelo de cognição distribuída como um modelo de agência epistêmica coletiva é a de que sistemas de cognição distribuída são exemplos de *produção* de conhecimento e não de *posse* de conhecimento. Em epistemologia, a noção de agência epistêmica tem a ver com a posse de conhecimento e não com sua produção. Os indivíduos num sistema de cognição distribuída contribuem para a produção de conhecimento que não poderia ser produzido por um único indivíduo, mas a posse do resultado final do processo não é distribuída<sup>30</sup>. No caso do *U.S. Palau*, por exemplo, o responsável por estabelecer a posição do navio com base na informação dos outros marinheiros é quem sabe onde o navio está apesar dele não ser capaz de vir a saber disso sozinho. Não existe nenhuma outra razão para atribuir o conhecimento aos outros componentes do sistema. Bird antecipa essa objeção e tenta respondê-la argumentando que em alguns casos o indivíduo que possui o conhecimento não pode ser identificado num sistema de cognição distribuída. Mas os exemplos usados para sustentar essa afirmação são pouco convincentes. Considere o seguinte caso apresentado por Bird:

Dr. N. está trabalhando na ciência principal, mas em um campo que atualmente atrai apenas um pouco de interesse. Faz uma descoberta, escreve-a e envia seu artigo ao periódico da X-ologia, que publica o artigo após o processo normal de revisão de pares. Alguns anos mais tarde o Dr. N. morre. Todos os pareceristas do periódico e seu editor também morreram ou esqueceram tudo sobre o artigo. O mesmo se aplica ao pequeno grupo de pessoas que leram o periódico quando foi publicado. Alguns anos mais tarde, o Professor O. está envolvido em pesquisas que precisam se basear em resultados no campo do Dr. N. Ela realiza uma pesquisa nos bancos de dados e encontra a descoberta do Dr. N. no periódico da X-ologia. Ela cita o trabalho do Dr. N. em sua própria pesquisa amplamente lida e, por causa de sua importância para o novo campo, o trabalho do Dr. N. é agora lido e citado por muitos mais cientistas (BIRD, 2014, pp. 56-57)

---

<sup>30</sup> Giere (2002) e Giere e Moffatt (2003) levantam objeções semelhantes.

Bird afirma, com base nesse exemplo, que “a contribuição do Dr. N. ao conhecimento não cessa com a morte” (2014, p. 57). Mas o que isso quer dizer? Bird parece sugerir que esse é um exemplo de conhecimento sem sujeito. Essa ideia é reforçada quando Bird compara esse caso ao caso de bibliotecas: “bibliotecas e internet genuinamente possuem conhecimento (2014, p. 57)”, mas se for esse o caso, Bird erra o alvo, pois mesmo que admitirmos casos de conhecimento sem sujeito<sup>31</sup>, isso não implica que o conhecimento é possuído por um sistema de cognição distribuída que é aquilo o que Bird tem de provar. Bird precisa de um caso de conhecimento coletivo, no modelo de cognição distribuída, que não pode ser reduzido a um indivíduo do sistema. No próximo exemplo, Bird tenta demonstrar isso:

Dr. X., um físico, e Dr. Y., um matemático, colaboram em um projeto para demonstrar a verdade da conjectura que  $q$ . Seu projeto é dividido em três partes. A primeira parte é um problema em física, o problema de mostrar que  $p$ , que será o trabalho do Dr. X. sozinho. A segunda parte é um problema de matemática pura, a de provar que se  $p$  então  $q$ , para o qual o Dr. Y. assume a responsabilidade exclusiva. A terceira parte é uma aplicação do *modus ponens* aos resultados das partes um e dois. Eles arrumam um assistente para publicar um artigo se, e somente se, o assistente receber de X a demonstração de que  $p$  é verdadeira e de Y a prova de  $p \rightarrow q$  (a parte final breve com a aplicação do *modus ponens* foi pré-escrita). Podemos imaginar que X e Y não têm nenhuma outra comunicação entre si ou com o assistente e por isso não sabem, no momento da publicação, que  $q$  foi provado (BIRD, 2014, pp. 57-58).

Bird sugere que esse exemplo serve para demonstrar que aquilo que um sujeito epistêmico coletivo sabe não depende daquilo que o os

---

<sup>31</sup> Penso que os casos sugeridos por Bird não são casos de conhecimento sem sujeito, o que Bird chama de “conhecimento” nesses exemplos parece significar “informação”. Assim, bibliotecas não possuem conhecimento, mas informação.

indivíduos que compõem o sujeito coletivo sabem. Mas esse exemplo é insuficiente tanto para demonstrar isso, quanto para demonstrar que esse é um caso de sujeito epistêmico coletivo num modelo de cognição distribuída, onde a posse conhecimento produzido não pode ser localizado em um indivíduo. Primeiro, esse não é um caso de conhecimento coletivo, de fato, o que esse exemplo sugere é o mesmo que o caso do retardo de tempo que vimos no capítulo 1 e, portanto, sofre da mesma objeção deste. Segundo, supondo que esse caso seja um caso de conhecimento produzido num sistema de cognição distribuída, o conhecimento de que  $q$  produzido pelo sistema é possuído no final por um único elemento do sistema, que é o assistente encarregado de publicar o artigo. Portanto, a objeção de que, em sistemas de cognição distribuída, a produção do conhecimento é coletiva, mas a posse do conhecimento não é se mantém.

Outro exemplo mencionado por Bird é o caso analisado por Knorr Cetina (1999) acerca dos experimentos em High Energy Physics (HEP), realizados no European Center for Nuclear Research (CERN) entre os anos de 1987 e 1986. Dentre as características relevantes para o presente propósito, que o estudo de Knorr Cetina encontra em pesquisas de grande escala, podemos considerar: (a) a grande escala na colaboração: os experimentos podem ter mais de mil participantes; (b) a longa duração dos experimentos: os experimentos levam vários anos; (c) a instabilidade na colaboração: devido a longa duração nos experimentos, participantes vem e vão; e (d) a distância física entre os participantes: o CERN tem por volta de três mil empregados, mas a maioria dos pesquisadores estão em outros locais, tipicamente em universidades pelo mundo. Segundo Knorr Cetina, não é possível identificar um único indivíduo que saiba tudo sobre como o experimento funciona, diretor do programa, apesar de ter uma visão geral do funcionamento do projeto, não é necessariamente aquele que detém toda informação do resultado dos experimentos. Segundo Knorr Cetina, aqueles que têm responsabilidade pelos resultados científicos, assim como responsáveis pela comunicação com os subsectores do projeto, encontram-se no meio da estrutura e não no topo. Esses projetos, complementa Bird “podem produzir artigos com dezenas de autores, onde o conteúdo do artigo não pode ser plenamente conhecido (de forma individual) por qualquer um deles” (p. 56-57).

Concordo que os experimentos em HEP são um excelente caso de conhecimento coletivo. Mas não que são um caso de agência epistêmica coletiva, num modelo de cognição distribuída, como Bird quer sugerir.



Bird parece não notar que ao assumir a autoria em um artigo em conjunto com dezenas de outros autores, o que esses cientistas fazem, de modo explícito, é assumir as conclusões apresentadas no artigo como a visão do grupo, ou seja, é fazer um acordo coletivo justamente como requer o modelo de compromisso de crença coletiva. Se, por um lado, parece correto afirmar que em experimentos de larga escala não é possível localizar um indivíduo que detém o conhecimento produzido pelo sistema, por outro, também parece correto que a posse de conhecimento atribuída ao grupo é garantida pelo compromisso que os membros têm com os resultados. Tal compromisso é explicitamente realizado quando assinam a autoria dos artigos publicados. Enquanto o modelo de cognição distribuída explica como algumas tarefas cognitivas exigem um complexo sistema, envolvendo indivíduos e artefatos, para produzir conhecimento, o fato deste conhecimento ser produzido coletivamente não é *suficiente* para atribuir adequadamente conhecimento ao grupo que o produziu. Minha sugestão é que sem um compromisso conjunto, mesmo que o conhecimento seja produzido coletivamente, não há conhecimento coletivo. Isso fica claro quando consideramos casos de cognição distribuída onde não há compromisso entre os integrantes do sistema com a proposição alcançada por ele. Em um caso assim, fica evidente que o grupo não sabe a proposição, como veremos a seguir.

Ao comentar os atentados de 11 de setembro de 2001, Sand Benger conselheiro de segurança nacional dos EUA do ex-presidente Clinton, afirmou que “nós aprendemos desde 9/11 que não só não sabemos o que não sabíamos, mas o F.B.I. não sabia o que sabia” (citado por GOLDMAN, 2004, p. 12). O interessante aqui é que Benger afirma que o FBI não sabia o que sabia. Para Goldman, nessa afirmação há dois sentidos de FBI, como se Benger estivesse falando de duas entidades diferentes, onde uma não sabia o que a outra sabia: “o que Berger está dizendo é que sob alguma concepção de ‘F.B.I.’, o F.B.I. tinha conhecimento altamente pertinente a 9/11 e, sob outra concepção de ‘F.B.I.’, não tinha esse conhecimento” (GOLDMAN, 2004, p 17). Na concepção de F.B.I que sabia sobre a possibilidade de atentado, o grupo é o conjunto de indivíduos que tem o conhecimento relevante de uma forma distribuída. Neste sentido, afirma Goldman, “o conhecimento era possuído de forma distribuída pela coleção de agentes no campo” (GOLDMAN, 2004, p. 17). Já a concepção de F.B.I que carecia de conhecimento era o grupo hierárquico constituído pelos tomadores de decisão do F.B.I em Washinton. Para Goldman isso mostra que “havia

uma entidade, uma coletividade somativa, que (plausivelmente) tinha um certo corpo de conhecimento, enquanto outra entidade, um grupo hierárquico, não tinha esse conhecimento” (GOLDMAN, 2004 p. 18).

Eu proponho uma interpretação diferente, daquela sugerida por Goldman, do caso do F.B.I. Uma característica relevante da posse de conhecimento é que, se um agente sabe que  $p$ , o conhecimento de que  $p$  tem de estar disponível para o agente se orientar em suas decisões e ações no mundo. Em casos de conhecimento coletivo, isso implica que pelo menos os membros responsáveis pelas ações do grupo têm de estar informados acerca de qual é a visão do grupo quanto a proposição em particular. Isso também implica que os membros responsáveis por decidir qual é a visão do grupo também têm de estar informados. Em grupos pequenos os membros responsáveis pelas ações do grupo também são aqueles responsáveis pelas visões assumidas pelo grupo. Mas em grupos maiores e mais complexos isso pode não ser o caso. O R.H. de uma universidade (i.e., os membros responsáveis pela ação da instituição no que diz respeito à contratação) não é o responsável por assumir a visão acerca de qual candidato é o melhor para o cargo. Mas o departamento só pode agir quando o comitê responsável por determinar o melhor candidato assume que tal candidato é o melhor. Isso sugere que a posse de conhecimento (que implica na disponibilidade deste para o grupo agir) só ocorre quando aqueles responsáveis assumem uma certa proposição como a visão do grupo.

No caso do F.B.I e os atentados de 11 de setembro, o conhecimento foi produzido de maneira distributiva, uma vez que as diferentes partes da informação que apontava para o provável ataque terrorista foram coletadas, por diversos agentes, em diversos locais de investigação. Mas os membros responsáveis não assumiram isso como visão do grupo. Consequentemente, as partes do grupo que deveriam agir para tentar impedir os atentados não tinha o conhecimento disponível para realizar suas ações. Se a posse de conhecimento implica na disponibilidade deste para o agente agir e se orientar no mundo, então é claro que o F.B.I não sabia sobre os atentados. Minha sugestão é que a afirmação de Berger é melhor interpretada no sentido de que o F.B.I, enquanto um sistema de cognição distribuída, *produziu* o conhecimento acerca dos atentados de 11 de setembro, mas não tinha a *posse* desse conhecimento. E o que faltou para a posse do conhecimento? A sugestão de Goldman é de que houve uma falha de comunicação entre os membros de campo e os responsáveis pela tomada de decisão (GOIDMAN, 2004, p. 19). Mas o ponto chave é que a proposição sobre

os atentados não foi assumida como visão do grupo. Se a proposição acerca da ameaça fosse assumida como a visão do grupo, então isso automaticamente (em virtude do sistema de autoridade deste grupo) criaria um compromisso entre os membros com esta visão. O que, por sua vez, motivaria as ações relevantes que o grupo deveria tomar diante da situação. Portanto, em minha visão, a mera produção de conhecimento, mesmo em um sistema de cognição distribuída não é suficiente para a posse de conhecimento pelo grupo. A posse de conhecimento de que  $p$  só ocorre quando o grupo assume  $p$  como visão do grupo. Assumir  $p$  como visão do grupo implica em se comprometer com essa proposição, tal como requer o modelo de compromisso.

Se minha argumentação estiver correta o modelo de cognição distribuída não é suficiente para explicar a agência epistêmica coletiva. O modelo de compromisso, por outro lado, parece ser necessário à agência epistêmica coletiva. Neste ponto da discussão, isso implica que comunidades científicas não tem conhecimento. Pois, o que vimos até aqui é que o modelo de cognição distribuída, o qual a comunidade científica preenche os requisitos, não basta para um grupo ter conhecimento. No entanto, considerando a argumentação de Bird, exposta no item 3.3.1, comunidades científicas não podem preencher os requisitos do modelo de compromisso e, portanto, não podem ter conhecimento. Para defender que comunidades científicas podem ter conhecimento será preciso responder as objeções de Bird contra o modelo de compromisso apresentados anteriormente no item 3.3.1 e então explicar como a comunidade científica poderia cumprir os requisitos desse modelo. Se eu for bem-sucedido, será demonstrado que o modelo de compromisso é o modelo correto de agência epistêmica coletiva e que, não só grupos estruturados, como equipes de pesquisa podem ser sujeitos epistêmicos coletivos, mas grupos maiores e mais desorganizados, como comunidades de especialidade ou mesmo a comunidade científica como um todo, podem ter conhecimento.

#### 3.4 – O MODELO DE COMPROMISSO E COMUNIDADES EPISTÊMICAS

Nesta seção, ofereço uma defesa de P3\*, ou seja, à premissa que afirma que a comunidade científica é capaz de fazer um compromisso coletivo. Como vimos na seção anterior, no item 3.3.1, Bird argumenta que a comunidade científica não pode cumprir o

requisito do modelo de compromisso porque não pode realizar um compromisso conjunto. Ao responder às objeções de Bird naquele item eu ofereço uma defesa de como uma comunidade consegue se adequar ao modelo de compromisso.

Permitam-me, primeiro, sumarizar brevemente as objeções de Bird já apresentas no item 3.3.1. Bird, se opõe ao seguinte modelo de crença coletiva:

Um grupo  $G$  acredita que  $p$  apenas no caso de os membros de  $G$  conjuntamente aceitarem que  $p$ , e isso acontece apenas no caso de cada membro expressar abertamente sua vontade de deixar  $p$  se manter como a visão de  $G$ , ou expressar abertamente um compromisso conjunto de aceitar que  $p$ , condicionalmente a expressão aberta do compromisso dos outros membros de  $G$  (BIRD, 2014. 44).

O requerimento de “expressar abertamente sua vontade de deixar  $p$  se manter como a visão de  $G$ ”, segundo Bird, não pode ser cumprido, ou, pelo menos, não é factualmente cumprido por indivíduos engajados na comunidade científica: “os participantes na ciência ampla claramente não pensam em si mesmos como um grupo onde cada membro expressou sua vontade de deixar  $p$  se manter como a visão do grupo” (BIRD, 2006, p. 48). Além disso, esse requerimento tem, na concepção de Bird, a implicação de que os membros de um grupo desejariam estar cientes das práticas e métodos que levam à conclusão tomada como a visão do grupo:

[S]e de fato é requerido o comprometimento público com conclusão, então nós esperaríamos que os indivíduos, a fim de estarem confortáveis com tal compromisso, irão querer saber como a conclusão foi alcançada e estar aptos a influenciar esta conclusão (BIRD, 2014, p. 44)

Mais uma vez, não parece possível que os membros da comunidade científica cumpram tal requerimento. Portanto, considerando que um requisito para os membros de um grupo realizarem um compromisso conjunto é condição de estarem conscientes acerca dos métodos e procedimentos do grupo, podemos sumarizar as objeções de Bird da seguinte maneira:

(1) – Os membros da comunidade científica não podem estar cientes de todos os métodos e procedimentos que levam a uma conclusão de que  $p$  proposta como visão do grupo;

(2) – então, os membros da comunidade científica não podem se expressar abertamente em concordância com uma proposição  $p$  tomada como a visão do grupo.

C: Logo, a comunidade científica não pode fazer um compromisso conjunto.

Tentarei responder a objeção de Bird argumentando contra (1)-(2). Começando por (2), a exigência de que os membros de um grupo expressem abertamente sua concordância com a visão do grupo é, de fato, um problema para o modelo de compromisso. Mas apenas para a abordagem de sujeito plural de Margareth Gilbert. A abordagem posicional de Tuomela (ver capítulo 2) não tem uma exigência tão forte e mesmo a abordagem de Gilbert pode ser refinada a fim de evitar esse tipo de objeção. Na abordagem posicional, a aceitação dos membros não-operativos é, como vimos, uma aceitação *tácita*. Portanto, não é preciso que todos os membros de um grupo se expressem abertamente com relação a visão coletiva. Na verdade, não precisamos nem supor que a aceitação tácita é uma aceitação factual, pois podemos enfraquecer, sem perda na análise da crença coletiva, que a aceitação é *normativa*, no sentido de que os membros não-operativos de um grupo  $G$  *devem* posicionalmente aceitar que  $p$ , em virtude dos membros operativos de  $G$  aceitaram coletivamente que  $p$ ). Os membros não-operativos têm o dever de aceitar a visão do grupo por força do sistema de autoridade sob o qual o grupo opera. Isso fica claro quando consideramos instituições, corporações, governos, etc. Nesses tipos de grupo, quando os membros operativos determinam uma proposição como a visão do grupo, os membros não-operativos têm o dever de agir como se acreditassem nessa proposição enquanto agem como membros do grupo, e isso não requer que os membros expressem abertamente sua concordância com a visão assumida. No entanto, pode não ser claro como isso acontece na comunidade científica, já que, em princípio, a comunidade científica não tem uma estrutura hierárquica explícita como uma corporação tem. Mas pode-se argumentar (cf. NILLNILUTO, 2003, p) que a ciência exhibe um sistema de autoridade implícito, onde especialistas em uma área de conhecimento são autoridades para as proposições que caem sob essa área. Ou seja, os especialistas podem ser

tratados como membros operativos para proposições em sua área de especialidade. Por exemplo, se infectologistas, após concluírem suas pesquisas, aceitam coletivamente que o vírus da zika pode provocar microcefalia em bebês, caso seja contraído durante a gestação, outros membros não-operativos (para proposições da área de infectologia) da comunidade médica, digamos, obstetras, devem aceitar posicionalmente essa proposição. Isto implica em, por exemplo, orientar suas pacientes a se precaverem contra o vírus. Tal aceitação não exige que os obstetras expressem sua vontade em concordância com a visão coletiva. Portanto, se não precisamos supor que todos os membros de um grupo precisam expressar abertamente sua vontade em aceitar uma proposição como a visão do grupo, não temos razões para aceitar (2) do argumento de Bird.

A premissa (1) é a mais parte mais fraca do argumento de Bird. Se, por um lado, é plausível pensar que numa equipe de pesquisa complexa, envolvendo inúmeros integrantes, ou na comunidade científica, não é possível que todos os membros estejam cientes de como, ou com quais métodos, a conclusão quanto a visão do grupo foi alcançada; por outro lado, não é claro porque isso seria uma exigência da visão de compromisso. Mesmo no sentido forte de compromisso conjunto da abordagem de sujeito plural, onde os membros têm de expressar abertamente sua vontade de aceitar a visão do grupo, não se segue que os membros tenham que estar cientes de como a proposição, coletivamente aceita, foi alcançada. Bird menciona como razão para sustentar essa consequência que, em virtude dos requerimentos do modelo de compromisso, “seria de esperar que os indivíduos, a fim de estarem confortáveis com um tal compromisso, iriam querer saber como a conclusão foi alcançada e serem capazes de influenciar essa conclusão” (BIRD, 2014, p. 44). Mas isso é meramente uma interpretação psicológica da situação e não uma implicação lógica do modelo de compromisso. Portanto, como (1) não se segue logicamente do modelo de compromisso, Bird não consegue demonstrar que o requerimento deste modelo implica em (1).

Contudo, outra objeção seria dizer que, embora não seja necessário que todos os membros de um grupo tenham ciência dos métodos e procedimentos que levaram a uma conclusão que deve ser aceita como visão do grupo, se comprometer com uma proposição sem conhecimento de como ela foi alcançada, apenas com base na *autoridade* de alguém, prejudicaria o caráter epistêmico da visão coletiva. Afinal, os membros de um grupo aceitariam e manteriam uma visão não por razões epistêmicas, mas em virtude de algum sistema de

autoridade ao qual devem obedecer. Essa crítica se torna ainda mais apelativa se considerarmos que os membros devem aceitar e manter a visão coletiva mesmo quando não acreditam pessoalmente nela. Talvez seja por isso que Bird pensa que os membros iriam querer ser “capazes de influenciar [a] conclusão” (BIRD, 2014, p. 44). Portanto, mesmo que os membros de um grupo façam um compromisso conjunto de aceitar  $p$  como a visão do grupo (sem expressarem abertamente sua vontade de aceitar  $p$  e sem saberem como  $p$  foi alcançada) apenas em virtude de se submeterem à autoridade dos membros operativos do grupo, tal grupo não seria considerado um sujeito coletivo *epistêmico* e, por isso, não poderia ser portador de conhecimento.

A objeção esboçada anteriormente pode ser tratada como duas objeções distintas. Uma diz respeito à *aceitação* de uma visão coletiva com base na autoridade e outra diz respeito a *manutenção* da visão coletiva em virtude de um compromisso conjunto, mesmo quando não se acredita pessoalmente nela. A objeção de que manter uma visão coletiva mesmo quando não se acredita pessoalmente nela, faria com que visões coletivas fossem irracionais (ou pelo menos não-epistêmicas) será respondida no capítulo 4. Já objeção de que é epistemicamente inapropriado aceitar uma visão com base na autoridade de outros tem força apenas se pressupormos uma concepção puramente individualista de epistemologia. A chamada “epistemologia do testemunho” fornece argumentos convincentes para rejeitarmos tal pressuposição individualista. Embora articular uma epistemologia do testemunho aqui para responder à objeção em questão esteja para além do escopo deste trabalho, eu já argumentei em outra ocasião<sup>32</sup> que o testemunho é uma fonte irreduzível de justificação, ou seja, a palavra de outros pode ser uma razão epistêmica suficiente para alguém aceitar a proposição declarada. Outra defesa da noção de autoridade epistêmica pode ser encontrada nos trabalhos de Zagzebski (2012; 2013). Uma vez, portanto, que o individualismo epistêmico é uma tese questionável não temos razões para aceitar uma objeção que o pressupõe.

Se a argumentação acima estiver correta, o modelo de compromisso é um modelo adequado para explicar o conhecimento coletivo. Grupos de complexidade diversa, de pequenas equipes a comunidades inteiras, podem ser sujeitos coletivos com base no modelo de compromisso desde que exista algum sistema de autoridade sob o

---

<sup>32</sup> Ver Moreira (2013).

qual o grupo se organiza. No próximo capítulo, investigo a noção de justificação coletiva. Ao fazê-lo, pretendo fornecer uma resposta à objeção de que manter uma crença coletiva mesmo quando não se acredita pessoalmente nela faz com que a visão coletiva seja irracional. Se essa objeção se manter, grupos, embora possam ser tratados como sujeitos coletivos, não poderiam ser tratados como sujeitos *epistêmicos* coletivos, pois suas visões seriam injustificadas. Assim, articular um conceito de justificação coletiva que lide com esse aspecto das crenças coletivas é necessário para a defesa de algo como o conhecimento coletivo.





#### 4 – JUSTIFICAÇÃO COLETIVA

Neste último capítulo, investigo o conceito de “justificação coletiva”. Até aqui, vimos que um grupo pode formar uma visão coletiva por meio de um compromisso conjunto, agora, a questão neste capítulo será considerar se essas visões podem ser justificadas num sentido epistêmico de justificação. Uma objeção ainda não respondida, às abordagens não-somatórias de crença coletiva, é a de que visões de grupo não podem ser epistemicamente racionais (e portanto, não seriam justificadas), porque a exigência de compromisso dos membros com a visão do grupo, mesmo quando estes não acreditem pessoalmente nessa visão, renderia visões coletivas irracionais (MATHIESEN, 2006). A adoção de uma visão coletiva, como vimos, gera obrigações entre os indivíduos membros de um grupo. Enquanto agem como membros do grupo, os indivíduos *devem* atuar como se pessoalmente acreditassem na proposição endossada pelo grupo. Isso implica em, por exemplo, não questionar a visão do grupo, defender a visão contra objeções, etc. Mathiesen (2006) argumenta que esse tipo de requerimento confere razões não-epistêmicas para um membro manter a crença e, apelar a essas razões não-epistêmicas, contraia a norma epistêmica de acreditar em verdades e evitar falsidades: “parece que, do ponto de vista epistêmico, não deveria apenas ser permitido aos membros de um grupo questionar a crença do grupo, mas eles seriam obrigados a fazê-lo se eles pensam que [a crença] é falsa ou má suportada pelas evidências” (MATHIESEN, 2006, p. 169). Assim, se um grupo mantém uma crença, onde os membros não concordem com a visão adotada, tal visão sempre seria injustificada. O objetivo geral desse capítulo é oferecer uma resposta a esse tipo de objeção, demonstrando que visões coletivas podem ser justificadas por meio de uma teoria da justificação que explique tanto como um membro de grupo tem o dever de manter uma proposição coletivamente aceita pelo grupo, sem que isso seja considerado contrário à norma epistêmica de acreditar em verdades e evitar falsidades, como explicar em que circunstâncias um membro de grupo pode questionar a visão aceita coletivamente sem trivializar a noção de compromisso conjunto. Tomo, como ponto de partida, a concepção de Schmitt (1994) de justificação coletiva. Embora a posição de Schmitt não seja suficiente, como veremos, a investigação da sua concepção de compromisso conjunto me permitirá explorar alguns elementos iniciais que uma teoria da justificação coletiva deve ter em consideração. Depois, apresento a teoria justificação dialética (ANNIS,

1978; WILLIAMS, 2001) e argumento que uma visão dialética da justificação é a mais adequada para lidar com a justificação coletiva.

Esse capítulo está organizado da seguinte maneira. Na seção 4.1, apresento a concepção de compromisso conjunto da justificação coletiva de Schmitt (1994) e ofereço algumas objeções a essa concepção. Na seção 4.2, apresento a teoria da justificação dialética de Annis (1978) e Willians (2001) e considero as vantagens dessa teoria para lidar com a noção de justificação coletiva com base no trabalho de Hakli (2011) e Rolin (2010). E, na seção 4.3, apresento uma série de objeções contra a teoria da justificação dialética e tento responder a essas objeções. Por fim, na seção 4.4, eu formulo uma concepção coletiva de justificação dialética que deverá dar conta dos problemas anteriormente mencionados sobre a racionalidade das visões coletivas bem como outros problemas que encontraremos no decorrer deste capítulo.

#### 4.1 – A ABORDAGEM DE COMPROMISSO CONJUNTO DE JUSTIFICAÇÃO COLETIVA

Nessa seção, apresento a posição de Schmitt (1994) sobre a justificação coletiva. Schmitt defende uma concepção não-somatória de justificação coletiva com base na noção de compromisso conjunto (que já exploramos no capítulo 2), nos mesmos moldes da abordagem de sujeito plural de crença coletiva de Margaret Gilbert. No item 4.1.2 desta seção, apresento também os argumentos de Rolin (2010) para reforçar a tese de que a justificação coletiva deve ser entendida num sentido não-somatório, porque apenas se tomarmos a justificação nesse sentido, podemos explicar como grupos podem seguir procedimentos coletivos de formação de crença que impedem que visões coletivas sejam inconsistentes.

Em “The justification of Group Beliefs” (1994) Schmitt sugere a mesma distinção nas concepções de justificação coletiva que vimos quando lidamos com as concepções de crença coletiva. Ou seja, podemos ter uma concepção somatória de justificação coletiva e uma concepção não-somatória. Numa concepção somatória, um grupo  $G$  está justificado em acreditar que  $p$  se, e somente se, a maioria dos membros de  $G$  tem justificativa para acreditar em  $p$ . Já em uma concepção não-somatória, não é necessário que a maioria dos membros de  $G$  tenha justificativa para acreditar que  $p$ , a fim de que  $G$  esteja justificado em acreditar que  $p$ . Nesta concepção, um grupo tem justificativa para

acreditar em  $p$  quando os membros do grupo aceitam conjuntamente que há uma boa razão  $r$  para aceitar conjuntamente  $p$  como a visão do grupo:

Um grupo  $G$  está justificado em acreditar que  $p$ , apenas no caso de  $G$  ter uma boa razão para acreditar que  $p$ , onde  $G$  tem uma boa razão  $r$  para acreditar que  $p$ , apenas no caso de todos os membros de  $G$  expressarem apropriadamente e abertamente a vontade de aceitar conjuntamente  $r$  como a razão para acreditar que  $p$  (SCHMITT, 1994, p. 266).

A posição de Schmitt sobre a justificação coletiva tem como implicação que não é nem necessário e nem suficiente que os membros de um grupo tenham *pessoalmente* justificativa para acreditar que  $p$  a fim de que o grupo por eles composto esteja justificado em acreditar que  $p$ . Assim, para defender sua visão não-somatória de justificação, Schmitt tem de aprestar argumentos que mostrem que quando um grupo  $G$  está justificado em acreditar que  $p$ , (1) não é necessário que a maioria dos membros estejam justificados em acreditar que  $p$  e, (2) não é suficiente que a maioria dos membros estejam justificados em acreditar que  $p$ . Vejamos, a seguir, os argumentos de Schmitt para cada uma das partes da conjunção (1)-(2).

Primeiro quanto a suficiência, Schmitt apela para o problema dos grupos coextensivos (ver capítulo 1). Considere que dois grupos, a Comissão da Biblioteca e a Comissão de Alimentos, sejam formados pelos mesmos membros. Suponha que os indivíduos que compõem os dois grupos tenham justificativa para acreditar, digamos, que a biblioteca tenha um milhão de volumes. Apesar de serem formadas pelos mesmos membros que têm justificativa para acreditar que a biblioteca tem um milhão de volumes, é possível que apenas a Comissão da Biblioteca tenha justificativa para acreditar nisso, enquanto a Comissão de Alimentos, não:

Suponha que a Comissão da Biblioteca e a Comissão de Alimentos possuem os mesmos integrantes, mas suponha agora que os dois comitês têm propósitos muito diferentes. Eles consequentemente obterão diferentes tipos de evidências e farão julgamentos sobre diferentes problemas baseados nos diferentes tipos de evidências. Então, a Comissão de Alimentos

poderá falhar em estar justificado em crer que a biblioteca possui um milhão de volumes, mesmo que todos os membros da comissão estejam justificados em crer nesta proposição. Isto mostra que a abordagem somatório é fraca demais (Schmitt, 1994, p. 265).

Para Schmitt, isso ocorre porque os dois grupos são formados com diferentes propósitos e o que conta como boa razão é determinado de alguma forma pelo propósito do grupo. Assim, em grupos coextensivos, onde todos os membros têm a mesma evidência, é possível que um dos grupos tenha um *status* justificacional diferente, porque sob um propósito particular o grupo falha em aceitar coletivamente as evidências como boas razões para aceitar uma proposição. A palavra-chave para compreender a posição de Schmitt é “admissibilidade”: mesmo possuindo as mesmas evidências, sob uma configuração particular, um grupo pode exibir um perfil epistêmico que *admite* algumas evidências e exclui outras. Os membros de um júri, podem, considerando todas as evidências, terem justificativa para acreditar que X é culpado, mas pelas regras do júri, devem excluir certas evidências e, portanto, *como* o júri, não teriam justificativa para acreditar na mesma proposição.

Assim, considere dois grupos G e G', formados pelos mesmos membros, onde G admite tipos de evidências que G' não admite. Seria possível, em um caso assim, que G falharia em estar justificado em acreditar que *p*, enquanto G' estaria justificado em acreditar que *p*, mesmo que G e G' sejam formados pelos mesmos membros de posse do mesmo conjunto de evidências *e*. Isto porque, sob as regras de G, os membros não poderiam aceitar *e* como uma razão para aceitar *p*, porque *e* não seria admissível em G. Enquanto, sob as regras de G', o conjunto de evidências *e* é admissível e, portanto, os membros podem tomar *e* como uma razão para aceitar conjuntamente que *p*. Desta forma, G não estaria justificado em acreditar que *p* e G' está justificado em acreditar que *p*, ainda que G e G' sejam formados pelos mesmos membros de posse do mesmo conjunto de evidências.

Eu estou de acordo com Schmitt sobre grupos coextensivos poderem ter *status* justificacionais diferentes para a mesma proposição. Também concordo que isso pode ocorrer em virtude dos padrões epistêmicos serem diferentes em cada grupo. Como veremos, a visão de justificação coletiva que defenderei na seção 4.2 garante essa possibilidade. No entanto, discordo que apelar para casos de grupos

coextensivos seja um bom argumento contra visões somatórias de justificação. Repare que a motivação de Schmitt, para afirmar que a Comissão de Alimentos não tem justificativa para acreditar que a biblioteca tem um milhão de volumes é porque a Comissão de Alimentos não tem boas razões para pensar isso, visto que, aquilo que conta como uma boa razão, na visão de Schmitt, depende da função para qual o grupo foi criado. No entanto, a definição de “boa razão” na formulação de justificação coletiva que Schmitt oferece, inclui a noção de compromisso conjunto: um grupo tem boas razões para acreditar que  $p$  quando os membros expressam a vontade de aceitar conjuntamente  $r$  como razão para acreditar que  $p$  (cf. SCHMITT, 1994, p. 266). Desta forma, o que Schmitt parece sugerir é que a Comissão de Alimentos não tem justificativa porque não podem fazer um compromisso conjunto de aceitar  $r$  como razão para acreditar que a biblioteca tem um milhão de volumes. Esse tipo de argumentação pode ser usado como um argumento *explicativo* para quem já aceita uma visão não-somatória, mas não como um argumento *persuasivo* que visa convencer um suposto defensor da visão somatória que essa está equivocada (cf. Rollin, 2010, p. 218). Portanto, concluo que o argumento de Schmitt, contra a suficiência do requerimento da visão somatória quanto a justificação, não funciona. Mas isso não será um problema para a tese geral de que a justificação coletiva não requer justificação individual, pois Schmitt tem um argumento melhor contra a *necessidade* da justificação individual para a justificação coletiva (ver abaixo). Além disso, no item seguinte (4.1.2), apresento argumentos, que não pressupõem a noção de compromisso conjunto, que devem demonstrar que o requerimento da concepção somatória também não é suficiente para a justificação coletiva.

Vejamos agora se é necessário que a maioria dos membros de um grupo tenha justificação para acreditar que  $p$  para que o grupo esteja justificado em acreditar que  $p$ . Schmitt argumenta, contra a necessidade do requerimento da visão somatória de justificação coletiva, afirmando que há casos em que um grupo está justificado em acreditar que  $p$  onde a maioria dos membros não está justificado em acreditar que  $p$ . Por exemplo, em casos onde os membros do grupo têm derrotadores para a proposição  $p$  e, conseqüentemente não têm justificação para acreditarem que  $p$ , e o grupo carece de derrotadores contra  $p$  e, portanto está justificado em acreditar que  $p$  (SCHMITT, 1994, p. 264-5). Isto pode ser ilustrado evocando o exemplo do Comitê de Contratação, que vimos no capítulo 1, sob a consideração de regras de exclusão. Ao entrevistar

Jones, os membros da comissão concluem que Jones não é o melhor candidato ao cargo de professor. Posteriormente, mas ainda durante o processo de seleção, o Departamento de Filosofia, decide não usar entrevistas pessoais como critério de avaliação por considerar que este método pode levar a erros de julgamento. A evidência da entrevista é, então, excluída das considerações do grupo. Sob as evidências admitidas pelo Comitê a conclusão é a de que Jones é o melhor candidato. Mas os membros da comissão *pessoalmente* não podem simplesmente esquecer a entrevista que fizeram com Jones, eles ainda têm forte impressão, com base na evidência da entrevista, que Jones não é um bom candidato. Portanto, os membros têm um derrotador (a evidência fornecida pela entrevista) para a proposição Jones é o melhor candidato. Se consideramos que uma condição necessária para S estar justificado em crer que  $p$  é que S não tenha um derrotador contra  $p$ , então os membros do Comitê não estão justificados a acreditar que Jones é o melhor candidato. A despeito disso, sob as evidências e procedimentos aceitos, o Comitê tem evidências de que Jones é o melhor candidato e não tem derrotadores para essa proposição. O grupo tem justificação para acreditar nisso, enquanto nenhum dos membros do comitê têm justificativa. Desta forma, não é necessário que a maioria dos membros de um grupo esteja justificada em acreditar que  $p$  para que o grupo esteja justificado quanto a  $p$ .

#### 4.1.2 – O dilema discursivo

A discussão no item anterior revelou algumas características interessantes sobre o conceito de justificação coletiva. Em particular, a de que a justificação coletiva pode divergir da justificação individual (neste sentido a justificação coletiva é análoga à crença coletiva) em virtude de algum *procedimento* empregado pelo grupo para se chegar a alguma conclusão. Nesse item, eu defendo a ideia do caráter procedural da justificação coletiva, assim como a intuição de que grupos coextensivos podem não ter a mesmo status justificacional para uma mesma proposição. Lanço mão dos argumentos de Rollin (2010) para demonstrar que a justificação coletiva tem de envolver um tipo de procedimento pelo qual os membros do grupo entram em acordo sobre a proposição alvo. Além disso, a argumentação que se segue deverá demonstrar que não é suficiente que a maioria dos membros de um grupo tenha justificação para acreditar em  $p$  a fim de que grupo esteja justificado em acreditar que  $p$ . Uma vez que o caso dos grupos

coextensivos falhou, como vimos, em ser uma objeção contra a suficiência da concepção somatória de justificação coletiva, os argumentos a seguir devem preencher essa lacuna da argumentação anterior.

Rolin (2010) utiliza o dilema discursivo (PETTIT, 2010) para demonstrar que uma concepção somatória de justificação coletiva nos levaria a aceitar visões inconsistentes como justificadas. Vejamos o argumento passo a passo. Primeiro, considere um grupo formado por três membros, A, B e C, esse grupo decidirá sobre uma questão  $p \ \& \ q$ . Ou seja, decidir se a conjunção  $p \ \& \ q$  é verdadeira ou falsa. Segundo a concepção somatória um grupo G está justificado em acreditar que  $p \ \& \ q$  se, e somente se, a maioria membros de G individualmente tenha justificativa para acreditar que  $p \ \& \ q$ . Então, neste caso, o grupo terá justificação para acreditar em  $p \ \& \ q$  se dois ou três membros estiverem justificados em acreditar que  $p \ \& \ q$ .

Mas suponha que a maioria do grupo esteja justificado em acreditar que  $p \ \& \ q$  é falso, mas a maioria dos membros discordem sobre as premissas individuais (ver tabela 1 abaixo). Por exemplo, dois membros do grupo, digamos A e B, estão justificados em acreditar que  $p \ \& \ q$  é falso, então o grupo estaria justificado que  $p \ \& \ q$  é falso. Mas, neste mesmo cenário, dois membros do grupo, A e C, estão justificados em acreditar que  $p$  é verdade e outros dois membros, agora B e C, estão justificados em acreditar que  $q$  é verdade. Disso se segue, sob a abordagem somatória de justificação coletiva, que o grupo estaria justificado em acreditar que  $p$  é verdade e que  $q$  é verdade e, ao mesmo tempo, estaria justificado em acreditar que  $p \ \& \ q$  é falso:

Tabela 1

|                       | $p$            | $q$            | $p \ \& \ q$ |
|-----------------------|----------------|----------------|--------------|
| Membro A              | verdade        | falso          | falso        |
| membro B              | falso          | verdade        | falso        |
| membro C              | verdade        | verdade        | verdade      |
| <b>Visão do grupo</b> | <b>verdade</b> | <b>verdade</b> | <b>falso</b> |

A visão coletiva seria inconsistente conforme mostra a Tabela 1. Se consistência for uma condição necessária para que uma crença seja justificada, então a crença do grupo de que  $p \ \& \ q$  é falso, no cenário descrito na Tabela 1, não pode ser justificada.

Visões coletivas inconsistentes podem ser evitadas se os grupos adotam um procedimento de agregação. Para o exemplo anterior isso pode ser feito de dois modos: o grupo poderia adotar um *procedimento*



centrado na conclusão (ver Tabela 2) ou um procedimento centrado em premissas (ver Tabela 3). No procedimento centrado em premissas, cada membro do grupo realiza o raciocínio acerca das premissas  $p$ ,  $q$  individualmente e depois agregam seus julgamentos acerca da conclusão  $p \& q$ :

Tabela 2

|                       | $p$     | $q$     | $p \& q$     |
|-----------------------|---------|---------|--------------|
| membro A              | verdade | falso   | falso        |
| membro B              | falso   | verdade | falso        |
| membro C              | verdade | verdade | verdade      |
| <b>visão do grupo</b> | -       | -       | <b>falso</b> |

Neste cenário, o grupo não terá nenhuma visão sobre as premissas particulares, uma vez que apenas os indivíduos membros do grupo têm opiniões sobre as premissas. A visão coletiva, por sua vez, é formada com base na agregação dos juízos individuais sobre a conclusão. Como a maioria dos membros acredita que  $p \& q$  é falso, o grupo, por agregar esses juízos, acredita que  $p \& q$  é falso. Desta forma, não há inconsistência entre a visão do grupo sobre a conclusão e a visão do grupo sobre as premissas, pois não há nenhuma visão coletiva sobre as premissas. Note que o caso exposto na Tabela 2 não consiste na *mera soma* das crenças individuais, mas sim de uma visão coletiva resultante de um *procedimento específico* de agregação de juízos e é este procedimento que garante que a visão coletiva não seja inconsistente como no caso da Tabela 1.

Já no procedimento centrado em premissas, os membros do grupo agregam suas visões sobre as premissas e, depois, extraem a conclusão coletiva a partir dos juízos agregados acerca das premissas:

Tabela 3

|                       | $p$            | $q$            | $p \& q$       |
|-----------------------|----------------|----------------|----------------|
| membro A              | verdade        | falso          | -              |
| membro B              | falso          | verdade        | -              |
| membro C              | verdade        | verdade        | -              |
| <b>visão do grupo</b> | <b>verdade</b> | <b>verdade</b> | <b>verdade</b> |

Neste cenário, o grupo tem uma visão coletiva sobre as premissas e sobre a conclusão. Mas visão coletiva sobre a conclusão é *consequência* da visão coletiva sobre as premissas. Esse tipo de procedimento pode ser encontrado, por exemplo, quando o grupo debate acerca das premissas

particulares que suporta alguma decisão. A visão de um indivíduo sobre a conclusão não é relevante, mas sua visão sobre a premissa sim e apenas o grupo terá alguma visão sobre a conclusão. Mais uma vez, não se trata de uma mera soma das crenças dos indivíduos, mas de um procedimento. Neste caso também não há inconsistência na visão coletiva porque a visão coletiva sobre a conclusão é consequência da visão coletiva sobre as premissas.

Note que o procedimento adotado determina qual é a visão coletiva do grupo, conforme as tabelas (2)-(3) mostram, o mesmo grupo considerando as mesmas premissas teriam visões diferentes quanto a conclusão  $p \& q$  apenas mudando o procedimento de agregação. No procedimento centrado na conclusão o grupo acreditaria que  $p \& q$  é falso, enquanto no procedimento centrado em premissas o grupo acreditaria que  $p \& q$  é verdade. Esse é o chamado “dilema discursivo” pois, segundo Philip Pettit (2010) ambas as opções parecem ser formas *prima facie* racionais de agregar juízos, mas que geram resultados conflitantes. Assim, o problema do dilema discursivo é o problema de determinar qual dos procedimentos é o epistemicamente correto para a agregação de juízos.

O dilema discursivo é um problema que demanda atenção da epistemologia coletiva, mas não é um problema que irei me deter aqui<sup>33</sup>. Com o dilema discursivo, eu quero apenas demonstrar que grupos precisam adotar algum procedimento a fim de evitar visões coletivas inconsistentes como no caso exibido na Tabela 1. Se isto estiver correto, segue-se que a concepção somatória de justificação coletiva não é *suficiente* para a justificação coletiva, pois, como nota Rolin (2010), se consideramos a consistência como uma condição necessária para uma crença estar justificada, então a mera agregação de justificação individual não garante a justificação coletiva, pois as visões coletivas resultantes da mera soma de justificações individuais podem ser inconsistentes. Visões coletivas têm de ser formadas por meio de algum procedimento de agregação a fim de evitar visões inconsistentes.

As considerações levantadas pelo dilema discursivo, não só demonstram que a concepção somatória não é suficiente, como também servem de base para se argumentar que a concepção não-somatória de compromisso conjunto é a concepção correta acerca da justificação coletiva. Segundo Rolin (2010) a concepção de compromisso conjunto é

---

<sup>33</sup> Para proposta de solução do dilema discursivo ver List (2005).

a mais adequada à ideia de que visões de grupo devem envolver um procedimento para se alcançar conclusões coletivas. Se os grupos precisam adotar algum procedimento para adotar visões coletivas, a noção de compromisso conjunto parece ser um requerimento necessário, pois só com a noção de compromisso conjunto podemos explicar como um grupo pode adotar e seguir de maneira bem-sucedida o procedimento adotado. Para evitar visões inconsistentes, afirma Pettit, os membros de um grupo têm de “coletivizar a razão” (2003, p. 176), ou seja, têm de entrar num *acordo* acerca de um procedimento particular e *seguir* as regras desse acordo. Numa visão somatória, por outro lado, não é claro como esse acordo seria realizado. Já para a concepção de compromisso conjunto de justificação coletiva, a noção de acordo já está implícita na própria definição da justificação.

Em conclusão, uma concepção somatória de justificação coletiva não parece ser adequada para lidar com a justificação de grupos. Isto porque a exigência de que todos ou a maioria dos membros de um grupo esteja justificado em acreditar em  $p$ , não parece ser necessária para que um grupo esteja justificado em acreditar em  $p$ , como demonstrado no item anterior. Além disso, como vimos neste item, o mesmo requerimento também não parece ser *suficiente* para a justificação coletiva, visto que *apenas* requerer a justificação por parte da maioria dos membros de um grupo pode gerar visões coletivas inconsistentes. Por fim, para evitar visões inconsistentes os grupos têm de adotar um procedimento de agregação de juízos e, a adoção de tais procedimentos, é melhor acomodada por uma concepção de compromisso conjunto de justificação coletiva.

#### 4.2 – UMA TEORIA PARA A JUSTIFICAÇÃO COLETIVA

A discussão sobre concepção de compromisso conjunto de justificação coletiva, nos forneceu alguns elementos que uma concepção de justificação coletiva deve ter. Por exemplo, a concepção de justificação coletiva não pode exigir que os membros de um grupo  $G$  tenham justificava para acreditar que  $p$  para que  $G$  esteja justificado em crer que  $p$ . A concepção de justificação coletiva também tem de ser capaz de lidar com a noção de procedimento ou práticas epistêmica, por meio das quais os grupos formam visões coletivas, a fim de evitar visões inconsistentes. No entanto, a definição de justificação coletiva de Schmitt não abarca questões como os deveres e obrigações dos

membros do grupo em virtude de seu comprometimento com as normas do grupo e, com efeito, fica vulnerável às objeções de Mathiesen (2006) apresentadas no início deste capítulo. Além disso, a definição de Schmitt não é uma visão substantiva sobre a justificação coletiva, Schmitt mesmo reconhece isso:

A abordagem [de compromisso conjunto] de justificação de grupos é meramente uma abordagem formal, (...) ela nos fala que um grupo está justificado em uma crença quando ele possui boas razões para a crença, mas ela não nos fala o que é ser boa para uma razão de grupo (1994, p. 276-277).

De fato, a definição de compromisso conjunto de Schmitt tem como objetivo apenas contrastar com uma visão não-somatória de justificação coletiva com visões somatórias (e ressaltar as vantagens desta) e não defender uma teoria da justificação coletiva. Se tomada nesse segundo sentido teríamos uma definição circular, como o próprio Schmitt nota (1994, p. 265). Na segunda parte de seu ensaio (p. 276-283), Schmitt investiga qual seria uma visão substantiva da justificação coletiva, considerando teorias da justificação individual, encontradas na literatura, e analisando se alguma delas é adequada à justificação coletiva. Apesar de não desenvolver a ideia Schmitt conclui que o confiabilismo é a melhor opção para uma concepção de justificação coletiva (pp. 282-283). Eu não sigo essa alternativa aqui. Em particular porque estou interessado em uma teoria da justificação que lida com as noções de dever que os membros têm com a visão de grupo, a fim de contornar a objeção de Mathiesen (2006) de que as visões coletivas não podem ser racionais, conforme vimos no início do capítulo. Acredito que há uma melhor teoria da justificação do que o confiabilismo para lidar com esse aspecto das visões coletivas. Na discussão que se segue, apresento, no item 4.2.1, a teoria da justificação dialética e, no item 4.2.2, apresento algumas vantagens dessa teoria para lidar com a justificação coletiva.

#### **4.2.1 – A teoria da justificação dialética**

Nesse item, apresento a teoria da justificação dialética, a qual considero adequada à justificação de visões coletivas. Os principais proponentes da teoria justificação dialética são Annis, D. B (1978);

Williams, M. (2001); e também Rolin, K. (2008) e Hakli, R. (2011) – que a apresentam no contexto da discussão sobre justificação coletiva. Por “adequada à justificação de visões coletivas”, eu quero dizer que teoria abarca as diversas particularidades que visões coletivas possuem em relação a atitudes doxásticas individuais. Em especial, quero dar atenção a certas particularidades na formação de visões coletivas que, em princípio, parecem comprometer o caráter epistêmico dessas visões, como a obrigação dos membros de manterem a visão do grupo mesmo que não acreditem pessoalmente nelas. Além disso, a teoria da justificação para crenças coletivas deve dar conta da noção de “normas epistêmicas” que é uma característica importante de sujeitos epistêmicos coletivos. O modo pelo qual a teoria da justificação dialética se conforma a essas particularidades deverá ficar claro a medida que a discussão se desenvolver. Desta forma, a exposição da teoria também será uma forma implícita de argumentar em favor dela.

De acordo com a teoria da justificação dialética, o que torna uma crença justificada para um sujeito é sua capacidade de responder a desafios colocados pelos membros de sua comunidade contra a crença em questão. Desta forma, uma crença está justificada por padrão a menos que seja desafiada. Para a teoria da justificação dialética, qualquer crença pode ser, em princípio, desafiada. Ou seja, não há crenças indubitáveis ou inquestionáveis nessa concepção de justificação. Mas os desafios a crenças não podem ser quaisquer desafios, o desafio tem de ser baseado em uma dúvida real (ANNIS, 1978), ou ser considerado um desafio racional (WILLIAMS, 2001) segundo as normas da comunidade. O mesmo vale para a defesa da crença desafiada, o sujeito epistêmico desafiado deve fornecer razões consideradas apropriadas para o desafio em questão segundo as normas epistêmicas da comunidade ou contexto de justificação em que ele está inserido. O aspecto dialético da justificação, nesta teoria, deve-se à distribuição do ônus da prova: uma crença formada com base nas normas epistêmicas de um contexto particular está *prima facie* justificada. Se alguém rejeita a crença, é deste o ônus de demonstrar o que há de errado. Por outro lado, se um desafio for colocado à crença, o sujeito que acredita tem o ônus de defendê-la. Portanto, a justificação segundo a teoria dialética, “está relacionada com a prática de justificar, a prática de dar e pedir por razões” (HAKLI, 2011, p. 134). Como as normas epistêmicas, que regem tanto os desafios como as defesas, são determinadas pelo contexto, a teoria da justificação dialética é também uma teoria contextualista de justificação, no sentido de que a

justificação depende das normas que governam as práticas epistêmicas nas quais as crenças são asseridas.

Após essa apresentação geral, podemos delinear uma definição mais precisa do que significa estar justificado em crer numa proposição segundo a teoria da justificação dialética. Neste ponto, ainda não ofereço uma definição para a justificação *coletiva*, pois partirei da definição original da justificação dialética *individual* e, depois, considero como seria uma versão coletiva dessa mesma definição. A justificação epistêmica na concepção dialética pode ser definida com se segue:

S está justificado em acreditar que  $p$  se, e somente se, S pode ser bem-sucedido em defender legitimamente  $p$  contra desafios legítimos. E, na ausência de desafios legítimos, a defesa de  $p$  é vacuamente cumprida.

As expressões “defender legitimamente” e “desafio legítimo” devem-se ao fato de que não é qualquer desafio que revoga a justificação de uma crença e não é qualquer defesa que garante a justificação da mesma. Tanto o desafio quanto a defesa devem ser apropriados segundo as normas epistêmicas aceitas para o contexto. A noção de “normas epistêmicas aceitas para o contexto”, assim como aquilo que conta como desafio legítimo, e como uma defesa de crença deve funcionar, são questões que serão respondidas a medida que a discussão sobre a teoria da justificação dialética se desenvolver no que se segue.

Antes de prosseguirmos, no entanto, devo ressaltar que não é minha intenção defender aqui que a justificação dialética é a teoria correta para justificação *em geral* (incluindo a justificação de crenças individuais). Alguém pode argumentar que, em virtude dos aspectos fatuais e normativos da formação de crenças coletivas, a justificação dessas não pode ser do mesmo tipo que a justificação individual. Por exemplo Hakli (2011) defende que a justificação de crenças individuais deve ser do tipo externalista, enquanto a justificação de crenças coletivas deve conter elementos internalistas (como a noção de oferecer razões da teoria dialética). Mas também pode ser argumentado que a justificação epistêmica deve ter o mesmo significado, seja para a justificação individual, seja para a justificação coletiva, de modo que se uma teoria for correta para o caso coletivo, devemos também adotá-la em casos individuais. Mas eu não irei me dirigir a essas questões aqui, meu comprometimento com a justificação dialética diz respeito apenas à justificação coletiva. Se isso implica que a justificação de forma geral,

incluindo a justificação de crenças individuais, tem de ser também entendida no sentido da concepção dialética, é um problema que deixarei em aberto.

Em sua formulação inicial, a concepção de justificação dialética parece nos levar ao encontro do céptico pirrônico. Afinal, se para estar justificado em acreditar que *p*, alguém deve ser capaz de fornecer razões em suporte a *p*, poderíamos facilmente imaginar um cenário onde as próprias razões fornecidas em suporte a *p* fossem questionadas (e de modo igual as razões fornecidas como desafios também poderiam ser questionadas), o que, teoricamente, conduziria a um regresso infinito de justificação. Mas a justificação, na concepção dialética, se dá num contexto de pressupostos de fundo que funcionam como direitos de justificação padrão (*default entitlements*) (WILLIAMS, pp. 266-267 2001). Esses pressupostos podem incluir as diversas normas epistêmicas, como as regras de exclusão de evidência do contexto jurídico ou uma metodologia de coleta de dados de um laboratório de pesquisa, e princípios epistêmicos básicos, como o princípio da não-contradição, a regra de inferência *Modus Ponens*, o princípio de que alguém está *prima facie* justificado em acreditar naquilo que seu sentido da visão lhe informa em condições normais, etc. Tais pressupostos de fundo não devem ser entendidos como as crenças básicas num sentido fundacionista – pois, apesar de contarem com um status justificacional por padrão, eles também podem ser desafiados, mas funcionam do mesmo modo que as crenças básicas no que concerne parar um possível regresso infinito de justificação. Isto porque, os pressupostos de fundo devem ser entendidos como princípios que governam e tornam possíveis as práticas da comunidade e, uma vez que a noção de “desafio legítimo”, da definição de justificação dialética, exige uma dúvida real, só há desafio legítimo quando algo prejudica a prática daquela comunidade. Neste sentido, talvez alguns pressupostos sequer possam ser desafiados na maioria dos contextos. Por exemplo, alguém em um laboratório de pesquisa pode questionar se uma certa metodologia de coleta de dados é realmente eficiente, indicando, por exemplo, algumas amostras contaminadas. Por outro lado, oferecer um desafio real ao princípio da não-contradição não parece ser algo facilmente realizável num contexto cotidiano. Um céptico, argumenta Hakli “pode suspender o julgamento [sobre o princípio da não-contradição] mas ele não pode deixar de acreditar [nele], e isso pode ser revelado em suas ações” (2011, p. 139, nota 103). Portanto, apesar de envolver em sua definição

a noção de “oferecer razões”, a teoria da justificação dialética não implica, em princípio, em regresso infinito de razões.

#### 4.2.2 – Algumas vantagens da teoria da justificação dialética

Vejam agora algumas vantagens da teoria da justificação dialética para lidar com o conceito de justificação coletiva. Em primeiro lugar, a justificação dialética torna explícito o caráter sócio contextual da justificação (Hakli, 2011, p. 99). Aqui a justificação não depende apenas da posse da evidência por pelo indivíduo, ou das relações causais entre a crença e o mundo, mas depende, também, do contexto normativo em que o sujeito se encontra, se a evidência é reconhecida pela comunidade, se a crença foi formada com base nas práticas e normas epistêmicas aceitas pelo grupo, etc. Evidentemente, alguém pode ter uma crença privada e jamais expressá-la, mas neste caso, a crença estaria justificada, segundo a concepção dialética, se o sujeito conseguir responder aos contra-argumentos que ele *pode conceber* considerando as normas epistêmicas de sua comunidade. Desta forma, mesmo Robson Crusóe poderia perder a justificação para uma crença perceptiva, formada em condições de pouco iluminação, se ele não conseguir responder a um desafio auto imposto, com base em normas epistêmicas que dizem que a visão pode não ser apropriada em condições de pouca luz<sup>34</sup>. Por outro lado, alguém pode expressar sua crença e, neste caso, o sujeito é responsável por defendê-la de desafios legítimos colocados por outras pessoas. Desta forma, a justificação mantém sempre uma relação com o contexto social em que o sujeito está inserido.

Outra vantagem da justificação dialética, para o conceito de justificação coletiva, é que esta confere um papel justificatório às pressuposições de fundo do raciocínio científico (ROLIN, 2008). Para muitos pensadores (e.g, KUHN, 1963; LAKATOS, 1978; LONGINO,

---

<sup>34</sup> O ponto chave aqui é que um sujeito dotado de linguagem tem conhecimento das normas que regem asserções e formações de crença da comunidade a qual ele está inserido. Então, mesmo que alguém não efetivamente ofereça um desafio, um sujeito tem de adequar sua crença as normas e desafios relevantes que ele pode conceber com base nessas normas. Uma objeção possível a essa ideia seria considerar um sujeito completamente isolado que não adquiriu qualquer linguagem ou normas de asserção e formação de crenças, mas criou sua própria linguagem com suas próprias normas. Porém, como demonstrou Wittgenstein (1953), tais normas e linguagens privadas são impossíveis.



1990), as pesquisas científicas se desenvolvem sob um conjunto de pressupostos de fundo partilhados, que envolvem crenças ontológicas, teorias de fundo, metodologias de investigação, etc. Segundo Longino, por exemplo, sem pressupostos de fundo, um estado de coisas observado por si mesmo não diz para qual teoria ou hipótese este é evidência: “um estado de coisas irá apenas ser tomado como evidência que algo é o caso na luz de alguma crença de fundo ou suposição que afirma uma conexão entre os dois” (LONGINO, 1990, pp.44). Se isto estiver correto, uma vantagem da teoria da justificação dialética é que, para esta teoria, as pressuposições de fundo têm um papel nas avaliações de justificação das proposições aceitas que regem as pesquisas científicas.

O mesmo pode ser dito quanto à noção de práticas epistêmicas e procedimentos coletivamente adotados para a formação de visões coletivas. Como vimos anteriormente, grupos devem adotar algum procedimento a fim de evitar visões coletivas inconsistentes. Tais práticas epistêmicas podem ser consideradas parte dos pressupostos de fundo, uma vez que estas governam as práticas epistêmicas em que os membros do grupo estão envolvidos. Como são parte dos pressupostos de fundo, as normas epistêmicas do grupo são justificadas por padrão, embora ainda possam ser desafiadas por um desafio legítimo. Isso sugere em qual sentido um membro de grupo tem o dever de aceitar a visão do grupo. Se a visão é formada com base nas práticas epistêmicas, coletivamente aceitas, seria preciso levantar um desafio real às práticas para questionar a visão. Do contrário, os membros do grupo teriam o dever de aceitá-la.

Contudo, a articulação precisa de uma teoria da justificação coletiva, numa abordagem dialética, será assunto para a última seção deste capítulo. Na seção seguinte, eu considero uma série de objeções comuns à teoria da justificação dialética e tento responder a essas objeções. Não pretendo oferecer uma defesa completa, o que exigiria um trabalho próprio voltado apenas a este tema. Minha intenção é bem mais modesta: oferecer uma ideia de como um proponente da justificação dialética poderia responder às objeções comuns contra esta, mostrando, com isso, que esta é uma teoria, pelo menos, tão defensável quanto outras encontradas na literatura. As respostas às objeções também devem ajudar a entender alguns aspectos ainda não muito claros da justificação dialética que são necessários para articular uma versão coletiva da teoria.

### 4.3 – OBJEÇÕES À TEORIA DA JUSTIFICAÇÃO DIALÉTICA

Nesta seção, apresento algumas objeções comuns à teoria da justificação dialética e ofereço respostas a essas objeções. Tomo como base o trabalho de Hakli (2010) quanto às críticas feitas à concepção dialética de justificação. No entanto, muito das respostas de Hakli a essas críticas dependem da distinção entre crenças e aceitações. Hakli é um rejeicionista acerca da natureza da crença coletiva (cf. HAKLI, 2007), ou seja, para Hakli crenças coletivas são aceitações coletivas. A despeito disso, Hakli defende que há conhecimento coletivo com base na tese de Cohem (1992) de que conhecimento pode ser aceitação verdadeira justificada. Para Hakli, a característica que distingue crenças de aceitações é a voluntariedade, aceitações são voluntárias e crenças não. Algumas objeções à teoria da justificação dialética, encontradas na literatura, funcionam apenas se estivermos falando de justificação de atitudes doxásticas involuntárias, como crenças individuais. Por exemplo, Michael Rescorla (2009) argumenta que não precisamos dar razões para justificar crenças perceptivas comuns a fim de estarmos justificados em crer nelas. Hakli responde a essa objeção argumentando que crenças perceptivas comuns, como a crença de que há uma xícara de café sobre minha mesa agora, são involuntárias e, para atitudes involuntárias, não devemos tomar a justificação no sentido dialético<sup>35</sup>. A objeção das crenças perceptivas de Rescorla não funciona, contra a justificação dialética coletiva, segundo Hakli, porque crenças coletivas são aceitações voluntárias e a objeção das crenças perceptuais tem como alvo crenças involuntárias<sup>36</sup>. Porém, como rejeito a distinção entre

---

<sup>35</sup> A justificação de atitudes epistêmicas involuntárias, segundo Hakli, deve ser determinada por algum critério externalista. Por exemplo, a crença perceptiva de que há uma xícara de café na minha mesma é justificada em virtude de alguma relação causal entre a crença e o fato de haver uma xícara de café na mesa ou em virtude da confiabilidade da visão em condições normais.

<sup>36</sup> A objeção também não funcionaria, segundo Hakli, contra aceitações individuais, pois estas também seriam voluntárias. De fato, Hakli defende que o debate internalismo-externalismo é motivado porque cada posição pressupõe um tipo de atitude doxástica diferente quando argumentam em favor de sua visão particular. Assim, externalistas estão pensando em crenças involuntárias quando defendem que a justificação depende de elementos externos e internalistas estão pensando em aceitações voluntárias quando defendem que a

crenças e aceitações, feita por rejeicionistas (ver capítulo 2), eu não posso apelar para essa linha argumentativa de Hakli a fim de defender a teoria da justificação dialética. Portanto, apesar de me orientar pelo trabalho de Hakli, minhas respostas serão em grande parte adaptadas para servir à minha própria abordagem.

### **4.3.1 – Crenças perceptuais, conhecimento animal e sujeitos epistêmicos infantis**

Em geral, os ataques contra a teoria da justificação dialética caem em duas categorias: ou o critério de justificação da concepção dialética é considerado muito forte ou é considerado muito fraco. No primeiro caso a exigência de capacidade para prover razões que defendam a crença a fim de que esta esteja justificada é demasiado forte, no sentido de tornar crenças que intuitivamente nós consideraríamos justificadas em crenças injustificadas. No segundo caso, a ideia de que a justificação depende de contextos de normas epistêmicas de uma comunidade, torna o critério de justificação demasiado fraco, porque nos forçaria a aceitar que crenças, intuitivamente injustificadas, são crenças justificadas. O problema da justificação de crenças perceptuais, do conhecimento animal e de sujeitos epistêmicos infantis cai sob a primeira categoria.

Começando com o caso de crenças perceptivas, Rescorla (2009) argumenta que crenças perceptuais simples ou pressupostos de fundo de conversações do cotidiano, podem ser justificadas mesmo que alguém não consiga oferecer suporte a elas. Desta forma, exigir que alguém seja capaz de defender uma crença, oferecendo razões que a suportem, parece ser demasiado forte, pois, faria com que essas crenças cotidianas fossem consideradas injustificadas. Considere uma situação cotidiana de conversação em um café. Nessa situação, temos várias crenças perceptivas acerca do ambiente. Por exemplo, a crença de que há uma mesa e uma cadeira onde estamos sentados, a crença de que há xícaras sobre a mesa, a crença de que há pessoas sentadas em outras mesas e no balcão. Além disso temos crenças em alguns pressupostos de fundo que governam a conversação: acreditamos que a outra pessoa a nossa frente tem estados mentais como os nossos; que, se chamarmos o garçom, ele entenderá o que dizemos e atenderá ao pedido, etc. Mesmo que não sejamos capazes de oferecer razões para defender essas crenças, parece

---

justificação depende de elementos internos, como a posse da evidência ou posse de razões (cf. HAKLI, 2011, p. 128–133)

intuitivo pensar que estamos justificados em tê-las. Desta forma, para Rescorla, as exigências da justificação dialética são muito fortes, porque nos levaria a concluir que não temos justificativa em acreditar nessas experiências perceptivas básicas e pressupostos que governam situações do cotidiano.

Não penso que essa objeção seja problemática por duas razões. Primeiro, a teoria da justificação dialética é também uma teoria contextualista de justificação. Pressuposições de fundo e princípios que governam as práticas da comunidade são consideradas justificadas por padrão. É verdade que esses pressupostos podem ser desafiados, mas o desafio tem de ser um desafio real naquele contexto. Alguns pressupostos, como vimos, parecem ser *prima facie* imunes a desafios em contextos reais. Os pressupostos de fundo básicos (como crenças perceptivas simples, regras simples de inferência, princípios lógicos, como o princípio da não-contradição) podem ser tratados como pressupostos partilhados por todos os agentes em diversos contextos epistêmicos. Sendo assim, alguém não precisa oferecer razões para defendê-los a fim de estar justificado em acreditar neles.

Em segundo lugar, não me parece óbvio que crenças perceptivas simples e outros pressupostos não podem ser racionalmente defendidos por agentes epistêmicos em contextos cotidianos. Na suposição de que alguém ofereça um desafio real à crença perceptiva simples, digamos, de que há uma xícara de café na minha mesa agora, eu poderia argumentar que em condições de iluminação normal eu não me enganaria acerca deste fato, que eu costumo deixar a xícara sobre a mesa enquanto escrevo, que em me lembro de ter colocado a xícara na mesa, etc. Todas essas razões são válidas para defender uma crença num contexto de conversação normal. Além disso, o desafio a uma crença, num contexto cotidiano, também deve ser plausível do ponto de vista das normas que regem situações cotidianas. Como sugerido por Willaschek (2007), o desafio deve ser também embasado por evidências e, apenas mencionar a possibilidade cética de que, digamos, eu posso ser a única pessoa no mundo e todas outras pessoas podem ser ilusões criadas por minha mente, não conta como um desafio legítimo em uma situação comum. Do mesmo modo que alguém não pode oferecer um desafio real a uma crença perceptiva comum, apelando para um complexo cenário cético sem boas razões, alguém também não precisa articular uma teoria epistemológica da percepção a fim de justificar uma crença perceptiva em um contexto de senso comum.

O caso do conhecimento animal e o de sujeitos epistêmicos infantis parecem mais desafiadores à teoria da justificação dialética. Audi (1993) e Rescorla (2009) argumentam que crianças e animais têm conhecimento (e, portanto, têm crenças justificadas), a despeito de não serem capazes de oferecer razões para defender suas crenças de desafios feitos a elas. Há duas formas de responder a essa objeção. Primeiro, podemos considerar que não precisamos admitir a justificação dialética para o caso da justificação individual. Crenças individuais podem ser justificadas com algum critério externalista, como a relação causal entre a crença e o fato ou a confiabilidade do processo de formação de crença. Mas para usar essa alternativa eu teria de me comprometer com a ideia de que o conceito de justificação coletiva não tem o mesmo significado do conceito de justificação individual. Como mencionei, minha intenção é me manter neutro quanto a questão de saber se o conceito de justificação tem de ser o mesmo tanto no caso individual quando no caso coletivo. Uma segunda maneira de contornar a essa objeção é apelando para a distinção entre conhecimento animal e conhecimento reflexivo (SOSA, 1991). O conhecimento animal, segundo Sosa, é tratado como uma crença apta, que permite o exercício bem-sucedido de uma competência: a crença de um gato que há ração no pote pode ser considerada como conhecimento porque ela orienta de forma bem-sucedida as reações e comportamento do gato ao procurar por comida. Com esse tipo de conhecimento em consideração, pode-se argumentar que animais e crianças pequenas têm conhecimento no sentido de crenças aptas. Este, no entanto, não é o caso do conhecimento coletivo, que exige articulação de razões por parte dos membros do grupo. Conhecimento coletivo seria, na terminologia de Sosa, conhecimento reflexivo. Desta forma, a objeção erra o alvo por basear-se num tipo diferente de conhecimento do que aquele atribuído a grupos.

#### **4.3.2 – O problema da evidência esquecida**

Goldman (1994) e Rescorla (2009) argumentam que há casos de crença justificada onde o sujeito não se lembra da evidência original que deu suporte inicial a crença e, portanto, não estaria em posição de defendê-la contra desafios legítimos. Considere o seguinte exemplo: em algum momento de minha vida, aprendi que o alho tem propriedades antibióticas. Suponha que eu tenha lido isso em alguma revista científica confiável, então minha crença de que o alho tem propriedades antibióticas é justificada. No entanto, eu me esqueci que eu aprendi isso

em uma revista científica, apesar de ainda acreditar nas propriedades antibióticas do alho. Parece ser intuitivo pensar que eu ainda estou justificado em acreditar nisso, em particular porque, para muitas de nossas crenças armazenadas na memória, nós nos esquecemos da evidência inicial que conferiu a justificação a elas. Então, parece que estou justificado em acreditar que o alho tem propriedades antibióticas mesmo que eu não possa oferecer razões para defender essa crença, uma vez que me esqueci dessas razões. Desta forma, a capacidade de defender uma crença contra desafios parece ser um requerimento muito forte, pois, revogaria a justificação de crenças armazenadas na memória cuja a evidência foi esquecida.

Para responder a esta objeção, eu argumento que (1) há casos onde evidências esquecidas intuitivamente revogam a justificação de um sujeito, tal como a teoria da justificação dialética sustenta e, (2) em casos onde intuitivamente a justificação se mantêm, apesar da evidência esquecida, a justificação dialética também fornece uma boa explicação do porquê, nesses casos, as crenças estão justificadas. Minha sugestão é a de que a relevância da evidência esquecida para a justificação depende do contexto em que asserimos a crença. Assim, em contextos de baixo risco epistêmico, eu não preciso da evidência original a fim de estar justificado, mas, em contextos de alto risco epistêmico, essa evidência ou outra de igual força seria necessária à justificação. Isto ficará claro com o caso descrito a seguir.

Suponha que eu esteja na rua e me lembro que tenho um boleto para pagar no banco. No entanto, eu não estou com o boleto comigo, mas acredito que o deixei na gaveta do criado em meu apartamento. Apesar de acreditar que o boleto está no meu apartamento eu não me lembro de quando o deixei lá, eu apenas acredito que o boleto está no apartamento. Suponha agora que alguém apresente um desafio legítimo à minha crença: por que você pensa que o boleto está na gaveta do criado em seu apartamento e não na mesa do escritório?

Como eu não me lembro de quando deixei o boleto no apartamento, ou seja, a evidência que daria suporte a minha crença foi esquecida, eu não posso usar a lembrança do momento em que guardei o boleto como razão para defender minha crença. Mas o que conta como razão para sustentar uma crença, na concepção dialética de justificação, depende do contexto em que a crença é desafiada. Não é preciso que eu apresente a exata recordação de quando guardei o boleto em alguns contextos. Eu poderia, por exemplo, apelar para uma razão mais geral, como a de que geralmente guardo as contas na gaveta do criado. Por

outro lado, noutros contextos, isso pode não contar como uma boa razão. Neste caso, a evidência esquecida pode implicar, de fato, em perda de justificação. Para tornar isso claro, considere dois cenários com contextos epistêmicos diferentes. No primeiro cenário, eu tenho tempo disponível para ir em meu apartamento, ir no escritório (caso não encontre o boleto no apartamento) e ir ao banco pagar o boleto. Podemos acrescentar ainda que a conta não está vencendo hoje, que o banco abre normalmente amanhã, etc. Parece que nesse caso, a despeito de não me lembrar de quando guardei o boleto, a razão geral apresentada, isto é, minha crença de que geralmente guardo os boletos no criado, parece ser suficiente para eu estar justificado em crer nisso. Podemos dizer que nesse contexto o risco epistêmico (ver capítulo 1) é baixo: assumir como verdade uma falsidade não teria consequências muito ruins. Por isso, as normas epistêmicas para a justificação não seriam exigentes.

Já num segundo cenário, o boleto vence hoje e o tempo disponível não é suficiente para ir no apartamento e no escritório antes que o banco feche. Intuitivamente eu não pareço estar justificado em acreditar que o boleto está no apartamento, apenas com base na crença de que eu geralmente guardo as contas no criado. Eu precisaria de me recordar de quando guardei o boleto ou ter uma outra boa razão, por exemplo, ligar para alguém no escritório e me certificar que o boleto não está lá. Isto porque, neste cenário, o risco epistêmico seria maior, pois assumir como verdade uma falsidade teria consequências mais sérias. Com efeito, as normas epistêmicas seriam igualmente exigentes, eu precisaria de razões mais fortes para acreditar que o boleto está no apartamento. Neste caso, a evidência esquecida parece implicar em perda de justificação, tal como sustenta a teoria dialética: eu não consigo defender minha crença de um desafio legítimo contra ela<sup>37</sup>

Portanto, eu estou de acordo com Goldman e Rescorla de que há casos de evidência esquecida onde a crença intuitivamente é justificada. Mas neste caso, o sujeito não precisa apelar para a evidência em questão como uma razão para sustentar a crença. Em contextos de baixo risco

---

<sup>37</sup> Esse caso é adaptado de Fantil e Mcgrath (2002) que defendem que considerações pragmáticas interferem na justificação. No entanto, diferente de Fantil e Mcgrath eu considero as exigências na força de justificação como uma questão de risco epistêmico e não como uma questão pragmática, embora a noção de risco epistêmico como visto no capítulo 1 pode ser determinada indiretamente por questões pragmáticas.

epistêmico, o sujeito poderia usar razões mais gerais e outras razões indiretas como suporte e isso contaria como uma defesa adequada para a crença cuja a evidência foi esquecida. Por outro lado, em contextos onde a evidência esquecida parece ser relevante para a justificação, também parece que, intuitivamente, o sujeito não pode estar justificado em acreditar na proposição a menos que se recorde da evidência ou apresente uma razão de igual força para defender a crença.

### 4.3.3 – O problema da audiência cética

Outra razão, para pensar que a exigência da justificação dialética é muito forte, é a de que um sujeito poderia ser incapaz de defender sua crença contra desafios impostos por uma audiência cética. Evidentemente, como notado na discussão anterior, alguém não poderia apresentar uma possibilidade cética, digamos, a hipótese do cérebro numa cuba, para atacar uma crença do cotidiano. Para a justificação dialética, como vimos, esse tipo de desafio não seria considerado um desafio legítimo. No entanto, há situações comuns onde alguém poderia ter razões legítimas para se manter cético (em algum sentido) contra uma crença em particular. Isso pode ser ilustrado com o seguinte caso de Goldman (1999, p. 29–30) acerca de Heather, uma mulher que mente compulsivamente sobre sua saúde.

Porque mente persistentemente acerca de sua saúde, Heather não consegue mais convencer outras pessoas de que sente dores de cabeça. Mas, supondo que Heather, em uma situação particular, esteja realmente com dores de cabeça, parece intuitivo dizer que, nessa situação, Heather está justificada em acreditar que tem dores de cabeça. Mas devido a seus falsos relatos sobre sua saúde, ninguém acredita quando ela diz que está com dores de cabeça. Uma vez que ela não consegue *convencer* sua audiência sobre seu estado de saúde, parece seguir-se que ela é incapaz de defender sua crença de que está com dores de cabeça. Para a justificação dialética, portanto, parece, em princípio, que Heather não tem justificação para acreditar que tem dores de cabeça, o que seria um resultado altamente contra intuitivo. Mais uma vez, as exigências da justificação dialética parecem ser fortes demais para serem atendidas em algumas situações.

Essa objeção, no entanto, oferece um sério problema para visões *consensuais* acerca da justificação. Uma visão consensual seria aquela que diz que a fim de S estar justificado em acreditar que *p*, deve haver consenso na comunidade de S que é o caso que *p* (cf. HAKLI, p. 143).



Mas o requerimento da teoria dialética da justificação é bem mais fraco do que a exigência de consenso: a fim de estar justificado em acreditar que  $p$ ,  $S$  tem de ser bem-sucedido em defender  $p$  contra desafios legítimos e “defender  $p$ ” aqui significa fornecer razões aceitas pela comunidade e não *convencer* a comunidade. No caso anterior, Heather poderia oferecer, como razão para defender sua crença, o fato de que apenas ela tem acesso a seus estados mentais de dor e que evidência indutiva (i.e., suas repetidas mentiras no passado) não são suficientes para demonstrar que ela não está sentindo dores agora. Uma razão comumente aceita seria o fato óbvio de que alguém que mentiu no passado pode não estar mentindo agora. Evidentemente, Heather pode não ser bem-sucedida em *convencer* outras pessoas, mas essa consequência *psicológica* de seu comportamento passado não diz nada a respeito sobre o status *epistêmico* de sua crença atual. Portanto, a objeção da audiência cética não funciona contra a teoria dialética da justificação.

#### 4.3.4 – O problema da comunidade epistemicamente viciosa

As objeções anteriores têm em comum a tese de que a exigência da justificação dialética é muito forte: crenças que intuitivamente tomaríamos como justificadas, não estariam justificadas segundo o requerimento da justificação dialética. Agora vamos considerar um tipo diferente de objeção, a saber, uma objeção que afirma que a teoria da justificação dialética exige muito pouco e que, portanto, em alguns casos crenças que intuitivamente tomaríamos como injustificadas seriam, segundo a teoria dialética, justificadas.

Imagine uma comunidade onde as práticas epistêmicas se restringem a leituras de mapas astrológicos. Alguém poderia, ao consultar mapas astrológicos, vir a acreditar que está num excelente mês para investir em ações. Intuitivamente essa crença não estaria justificada. Mas, como a comunidade em consideração tem astrologia como um método aceito por suas normas epistêmicas, a crença em questão estaria justificada. Mesmo um desafio a essa crença também poderia ser respondido com base na astrologia sob as normas desta comunidade. Desta forma, a exigência da teoria da justificação dialética para a justificação parece ser, em alguns casos, muito fraca.

Segundo Hakli (2010, p. 144), há duas estratégias para responder a essa objeção. Primeiro, poderíamos considerar que as normas epistêmicas de uma comunidade não podem ser *totalmente* decididas

pela própria comunidade. Embora os princípios e normas aceitos são decididos pela comunidade, isso não implica que a comunidade pode escolher qualquer princípio e norma que lhe ocorrerem. Uma razão disso é que, em partes, as normas são influenciadas pelo contexto nas quais as práticas são desenvolvidas, mas algumas normas parecem ser tão básicas que se aplicam a todos os contextos. Princípios como o da não-contradição parecem bons candidatos para princípios que se aplicam em todos os contextos. No entanto, essa estratégia não me parece ser muito promissora, pois, poderíamos tornar alguns princípios inflexíveis e isso iria contra o compromisso contextualista da justificação dialética (há claro uma maneira de dizer que alguns princípios devem ser aceitos por todas comunidades, incluindo um critério externo às comunidades para avaliar a adequação dos princípios. Algo neste sentido será feito no próximo item quando considerarmos a objeção sobre relativismo epistêmico). Além disso, se alguns princípios devem ser aceitos em todos os contextos, isso implicaria que esses não poderiam ser legitimamente desafiados. Isso nos comprometeria com um tipo de fundacionismo e, conseqüentemente, teríamos de explicar porque certos princípios têm status epistêmico privilegiado sobre os outros. Para a teoria da justificação dialética qualquer crença pode ser desafiada, mesmo crenças sobre as normas que regem a prática epistêmica da comunidade. O que difere as normas e princípios de outras crenças é que estas têm uma ampla aceitação, embora geralmente uma aceitação tácita, por parte da comunidade. Principalmente por garantirem as diversas práticas de uma comunidade. Mas isto não significa que estes princípios não possam ser legitimamente desafiados. Essa característica, segundo Rollin (2008, pp. 119-120), tem a vantagem de evitar que a justificação dialética implique num relativismo epistêmico forte, mas isso será melhor discutido quando tratarmos da objeção sobre relativismo no próximo item.

A segunda estratégia, seria dizer que a justificação é, de fato, *relativa* ao contexto normativo da comunidade. Desta forma, a objeção sobre comunidades epistêmicas viciosas perde o sentido. A objeção só tem força se consideramos que em comunidades *viciosas* parece-nos que o sujeito não está *intuitivamente* justificado, pois *normalmente* não trataríamos crenças com base em cartas astrológicas justificadas. Mas o próprio uso de termos e expressões como “intuitivamente”, “normalmente”, ou “epistemicamente vicioso” implica que estamos pressupondo um *padrão epistêmico*, o *nosso* padrão epistêmico, para fazer a avaliação do caso. Mas se a justificação é relativa às normas da

comunidade, segue-se que não podemos usar os nossos padrões para avaliar comunidades com padrões distintos. Assim, a objeção não funciona. A crença estaria justificada segundo os padrões *daquela* comunidade apenas. Evidentemente, ao usar essa estratégia, estou indo direto ao encontro do relativismo epistêmico e esse seria um resultado muito ruim para o projeto geral deste trabalho. Pois, meu compromisso aqui é o de oferecer uma análise do conhecimento coletivo compatível com os pressupostos da epistemologia tradicional. Segundo Goldman (2010) uma característica essencial da epistemologia tradicional é que o conhecimento e as normas epistêmicas de justificação são *objetivos*. Se eu tratar a justificação como relativa, estaria negando a objetividade da justificação e, na terminologia de Goldman, propondo um tipo de revisionismo epistêmico. Ou seja, eu estaria negando a epistemologia tradicional e, com isso, violando o compromisso que assumi no início deste trabalho.

Portanto, embora a segunda alternativa de resposta ao problema das comunidades epistemicamente viciosas seja bem-sucedida, sem abrir mão do compromisso contextualista da justificação dialética, ela nos conduz a um outro problema ainda mais sério: o relativismo epistêmico. Desta forma, minha resposta até aqui ainda não resolveu o problema. Pois ainda parece que as exigências da teoria dialética da justificação são fracas, pois permitem o relativismo epistêmico. No item seguinte, eu considero e tento responder a esse problema

#### **4.3.5 – Relativismo epistêmico**

No item anterior, a fim de responder ao problema das comunidades epistemicamente viciosas, defendi que a justificação é relativa ao contexto normativo. Isso, abriu espaço para outra objeção mais séria à justificação dialética, a saber, a objeção de que a justificação dialética nos conduz ao relativismo epistêmico. Os proponentes da teoria da justificação dialética, no entanto, têm argumentado que esta não implica em relativismo epistêmico num sentido *forte* (ANNIS 1978; WILLIAMS 2007). Para compreendermos a resposta de Annis e Williams, no entanto, precisamos antes compreender os sentidos “forte” e “fraco” de relativismo.

Segundo Hakli (2010), o relativismo epistêmico pode tomar dois sentidos. Num sentido fraco, o relativismo é entendido como a tese de que a justificação é relativa a um contexto, ou a um conjunto de normas ou a uma comunidade. Em um sentido forte, o relativismo é a tese que a

justificação entre contextos, conjunto de normas ou comunidades, não pode ser comparada porque não há base racional ou critério avaliativo neutro, independente de contextos, que permita a comparação entre as normas de um grupo ou contexto com outro. Dessa forma, não há um conjunto de práticas epistêmicas superior a outro, pois não se pode dizer que as práticas empregadas por uma comunidade A são superiores às práticas empregadas pela comunidade B. Em geral, quando se fala em relativismo epistêmico, como um problema para a epistemologia, estamos pressupondo o segundo sentido de relativismo, ou seja, estamos pressupondo o relativismo forte. Esse sentido forte que deve ser evitado se quisermos manter a objetividade da epistemologia.

De fato, a teoria da justificação dialética implica no sentido fraco de relativismo epistêmico, mas isso não pode ser considerado um problema para essa teoria. Isto porque outras teorias da justificação da epistemologia tradicional admitem que, em algum nível, a justificação dependa de alguma maneira do contexto. Isso é verdade não apenas para teorias contextualistas da justificação de um modo geral, mas também para teorias que não se configuram como contextualistas. É frequente, por exemplo, o uso de “condições normais” ou “ausência de razões contrárias” nas definições de justificação de teorias externalistas. Em algum sentido fraco, a justificação para essas teorias depende do contexto em que a crença é formada, isto é, se a crença é formada em condições normais para certo processo de formação de crenças, ou se não há razões contrárias no contexto em que a crença foi formada. Teorias contextualistas apenas dão maior peso ao contexto no status epistêmico de uma crença. Por exemplo, teorias de contextualismo semântico afirmam que o significado do conceito de justificação ou conhecimento varia de acordo com o contexto. Então, se a teoria dialética da justificação se compromete com relativismo no sentido fraco aqui exposto, isto não implica em negar algum pressuposto da epistemologia tradicional. A questão, portanto, é saber se a teoria da justificação dialética implica num relativismo forte.

Um objetor da teoria da justificação dialética poderia argumentar que esta implica no relativismo forte porque, uma vez que as normas de justificação são determinadas pela comunidade, então não existem normas independentes para avaliar e comparar duas comunidades distintas. De fato, a teoria da justificação dialética teria essa implicação se as normas de uma comunidade não pudessem ser elas mesmas desafiadas: se as normas determinam os padrões para justificação e estas normas não podem ser desafiadas, o que conta como justificado para

uma comunidade não poderia ser contestado sobre outro ponto de vista, com base em outras normas (cf. ROLIN, 2008, pp. 119-120). Mas para a justificação dialética, mesmo as normas que governam as práticas epistêmicas de uma comunidade podem ser desafiadas. Isso pode ser feito tanto internamente, quando algum membro da comunidade indica que as normas não estão garantindo os resultados corretos ou – no caso que mais nos interessa aqui – *externamente*, por membro de fora da comunidade. Se as normas podem ser desafiadas de fora da comunidade, isso implica que deve haver algum critério externo, isto é, independente das práticas e normas das comunidades, que permitam avaliá-las. Para Annis (1979) há um critério que deve ser universalmente aceito por todas as comunidades que é a adequação ao objetivo epistêmico de acertar a verdade e evitar a falsidade. O ponto chave aqui é que estamos falando de normas e práticas que não servem a qualquer objetivo da comunidade, mas aquelas que servem a objetivos *epistêmicos*. Assim, comunidades diferentes podem ter práticas e normas diferentes, mas o critério segundo o qual essas normas e práticas são avaliadas é universal.

Kusch (2002) argumenta, contra Annis, que apelar para um critério externo de obtenção de verdades e a eliminação de falsidades é uma manobra *ad hoc*. Para Kusch, tanto as normas e práticas quando os critérios de avaliação dessas normas são inteiramente determinados pelas comunidades. Mas a objeção de Kusch não funciona se considerarmos que uma característica essencial para uma prática ser considerada como epistêmica é ter a verdade como objetivo (HAKLI, 2010, 148). O critério externo, desta forma, não é adicionado sem qualquer outra razão que não seja salvar a justificação dialética da objeção de relativismo, mas porque a própria noção de norma epistêmica envolve a noção de meta epistêmica de alcançar a verdade e evitar a falsidade<sup>38</sup>. Assim, comunidades com normas epistêmicas distintas ainda podem ser avaliadas e comparadas conforme suas práticas sejam consideradas melhores ou piores com relação à meta

---

<sup>38</sup> Pode-se argumentar, no entanto, que a verdade não é a única meta epistêmica que existe. Por exemplo, Fallis (2007) argumenta que grupos podem ter objetivos epistêmicos que não crenças verdadeiras, mas também crenças justificadas ou crenças racionais. Porém, ainda assim, uma prática epistêmica só pode ser considerada como tal por adequação a um objetivo epistêmico particular, e este objetivo particular poderia ser usado para desafiar uma prática caso ela não fosse adequada para atender a esse objetivo.

epistêmica. Por outro lado, se uma comunidade tem práticas e normas que não estão preocupadas com a verdade ou a falsidade das proposições alcançadas, então essas normas e práticas não seriam sequer consideradas epistêmicas. Portanto, a teoria da justificação dialética não implica em relativismo epistêmico forte. A justificação é relativa ao contexto e as normas que regem o contexto, mas isso não implica que normas epistêmicas diferentes não possam ser comparadas, pois mesmo as normas estão sujeitas a um critério externo que é implicado pela própria definição de norma epistêmica.

#### 4.4 – A JUSTIFICAÇÃO COLETIVA NA ABORDAGEM DIALÉTICA DE JUSTIFICAÇÃO

As considerações feitas na seção anterior, para defender a teoria da justificação dialética de objeções comuns, nos possibilitam ter uma melhor compreensão de como seria uma teoria da justificação dialética *coletiva*. A noção justificação dialética também ajuda a responder à objeção de Mathiesen (2006), que vimos no início deste capítulo, a saber, a de que visões coletivas não podem ser epistemicamente justificadas em virtude das obrigações que estas impõem sobre os membros de grupo. Consideremos, primeiro, como a teoria da justificação dialética pode ser entendida quando falamos de justificação coletiva:

Um grupo  $G$  está justificado em acreditar que  $p$  se, e somente se,  $G$  pode ser bem-sucedido em defender legitimamente  $p$  de desafios legítimos contra  $p$ .

Ao se tornar membro de um grupo, um indivíduo aceita, ainda que tacitamente, as normas que regem este grupo. Isto é verdade para qualquer tipo de grupo, por exemplo, uma universidade possui regimentos internos que governam as diversas atividades desenvolvidas pela instituição. Ao se tornar membro da universidade, um indivíduo aceita as normas que regem suas atividades. Não apenas as normas explícitas dos regimentos, mas o conjunto de normais implícitas que governam uma série de atividades acadêmicas. Em casos de grupos epistêmicos, as normas relevantes são aquelas que governam as práticas epistêmicas deste grupo. As diversas leis sobre que tipos de evidência podem ser usadas num

contexto legal, por exemplo, podem ser regras deste tipo. Como vimos no capítulo 1, algumas dessas regras visam proteger o direito dos indivíduos, mas outras são regras puramente epistêmicas, isto é, servem para maximizar a verdade dos julgamentos. A ciência também é um excelente exemplo de grupo com normas epistêmicas que regem as atividades de pesquisa. Para fazer parte da comunidade científica, um pesquisador deve conformar sua pesquisa às regras da comunidade, sob pena de não ser publicado ou ser tachado de pseudocientista. Assim, o compromisso conjunto que os membros formam ao entrar ou formar um grupo deve ser entendido como um compromisso com as normas que regem as práticas daquele grupo.

Quando um grupo forma uma visão coletiva, todos os membros *devem* aceitar essa visão em virtude de seu compromisso com essas normas. E isto, não implica, como Mathiesen acredita, que as visões coletivas – por imporem deveres sobre os membros do grupo – sejam irracionais. Porque, tendo a justificação dialética em consideração, uma visão formada, conforme as normas epistêmicas do grupo, está *prima facie* justificada. Para rejeitar a visão coletiva, um membro do grupo teria o ônus da prova de demonstrar que ela está errada. Se a visão está bem embasada pelas normas coletivamente aceitas, a única alternativa seria desafiar as próprias normas. Como vimos, isto pode ser feito em situações especiais, onde fosse demonstrado que os pressupostos de fundo não estão garantindo os resultados esperados. Desta forma, podemos entender porque um membro tem o dever de aceitar as visões coletivas, adotadas pelo grupo, sem que isso comprometa a racionalidade da visão adotada: porque a visão é justificada até que um desafio legítimo contra a visão seja feito. Também podemos entender, como um membro poderia desafiar as normas que regem um grupo, sem que isso trivialize a noção de compromisso conjunto: uma vez que as normas fazem parte dos pressupostos de fundo que regem as atividades do grupo, elas são mais difíceis de serem desafiadas, mas ainda podem ser desafiadas.

Aquilo que conta como desafio legítimo é determinado pelas próprias normas do grupo. Mas disso não se segue que desafios legítimos não possam ser feitos por membros externos ao grupo. Isto porque, como vimos na discussão sobre comunidades epistemicamente viciosas e relativismo epistêmico, as normas, apesar de serem determinadas pela comunidade, devem, em última instância, serem adequadas a objetivos epistêmicos. Situações de

conflito entre comunidades com pressupostos de fundo muito discrepantes podem ser difíceis de resolver. Conflitos como aqueles que ocorrem entre proponentes de diferentes paradigmas em situações de crise na ciência (cf. KUHN, 1963), por exemplo, podem ser usados para ilustrar conflitos entre comunidades epistêmicas com normas e pressupostos de fundo diferentes. Mas apesar de serem conflitos de difícil solução, tais conflitos parecem ser resolvidos em algum momento, como a História da Ciência sugere.

Quanto aos deveres que concepção dialética de justificação gera sobre sujeito epistêmico, devemos notar que, como vimos, é requerido que razões sejam apresentadas quando uma crença é legitimamente desafiada, ou seja, a justificação requer um *dever* de apresentar razões que suportem a crença quando um desafio é colocado. Em grupos, por outro lado, esse dever não é um dever que cada um dos membros tem de cumprir individualmente. O dever de defender uma crença coletiva em um grupo é um *dever coletivo* (cf. ROLIN, 2008, pp. 121-122). De maneira similar a ações coletivas (ver capítulo 2), dizer que o grupo G tem o dever de defender *p*, não quer dizer que cada membro do grupo tenha de fazê-lo individualmente, mas que cada um faça sua parte a fim de fazê-lo. Por exemplo, “a capacidade de um cientista individual para defender um pressuposto [de fundo] ou argumentar contra ele pode ser limitado em virtude do pressuposto [de fundo] estar além do escopo de sua especialidade” (ROLIN, 2008, p. 121). Um arqueólogo, argumenta Rolin, pode apenas confiar na datação por carbono ou outros métodos físicos para datar artigos arqueológicos, sem estar apto a defender os pressupostos de fundo relevantes que sustentam a confiabilidade desses métodos. Mas o arqueólogo faz parte de uma comunidade que dispõe de membros, com especialidades diversas, que podem apresentar uma defesa adequada no caso desses pressupostos serem desafiados. Desta forma, se o grupo dispõe de membros que podem oferecer uma defesa de suas visões coletivamente aceitas, as visões deste grupo estão justificadas mesmo para aqueles membros que não possam defender tais visões individualmente<sup>39</sup>. Assim, a justificação coletiva não é redutível à

---

<sup>39</sup> Uma possível implicação dessa noção de justificação coletiva é o chamado “comunitarismo epistêmico”, tese segundo a qual o conhecimento é primariamente uma propriedade da comunidade e não de indivíduos (ver



justificação individual. Neste sentido, mesmo sobre a definição da teoria da justificação dialética, a justificação coletiva deve ser entendida num sentido não-somatório.

---

(KUSCH, 2002). Uma versão mais fraca de comunitarismo epistêmico, no entanto, diria que alguns casos de conhecimento individual só são possíveis se o indivíduo pertencer a uma comunidade que conhece. Como a justificação é uma condição necessária para o conhecimento e, pressupondo a teoria da justificação dialética coletiva, em casos onde um indivíduo *S* sabe que *p* mas é incapaz de fornecer sozinho razões pra defender *p* de desafios legítimos, como no caso do arqueólogo descrito, poder-se-ia dizer que *S* sabe que *p* apenas em virtude de *S* pertencer a uma comunidade que sabe que *p*. Essa possível implicação comunitarista da tese de conhecimento coletivo que aqui defendo, no entanto, será objeto de pesquisas futuras.

## CONCLUSÃO

Meu objetivo neste trabalho foi fornecer uma análise do conceito de “conhecimento coletivo” consistente com uma série de pressupostos já bem estabelecidos na epistemologia tradicional. Como vimos, na Introdução, as atribuições de conhecimento a grupos pareciam ser inconsistentes com as noções envolvidas no conceito de conhecimento tal como analisado pela epistemologia individual. Essa inconsistência pode ser explicitada pelo que é chamado na literatura de “problema de Hakli” (HAKLI, 2007), expresso através do seguinte paradoxo:

- (1) – conhecimento implica crença;
- (2) – grupos não podem ter crença;
- (3) – grupos têm conhecimento,

As afirmações (1)-(3) são *prima facie* plausíveis, porém não pode ser o caso que as três sejam verdadeiras. Logo, pelo menos uma das afirmações tem de ser falsa. Há duas estratégias para solucionar problemas que surgem com afirmações plausíveis, porém, inconsistentes. A mais comum delas é apontar qual das afirmações é falsa. Essa é a estratégia principal explorada na literatura que estudamos ao longo deste trabalho. Epistemólogos coletivos, como vimos, a fim de defender que grupos têm conhecimento, tentam demonstrar que (1) ou (2) são falsas. Rejeicionistas admitem (2), mas negam (1), afirmando que conhecimento pode implicar aceitação. Como grupos, para rejeicionistas, podem ter aceitações, segue-se (3) que grupos podem ter conhecimento. Crentes, por outro lado, negam (2), argumentando que grupos podem ter crenças e, consequentemente, (3) grupos podem ter conhecimento.

Uma segunda estratégia, no entanto, é demonstrar que, no final das contas, a inconsistência entre as afirmações é apenas *aparente*, apontando para algum pressuposto errado nas afirmações que geram a inconsistência. Foi essa estratégia que eu segui neste trabalho. Minha defesa de que grupos podem ser sujeitos de conhecimento é compatível com as afirmações (1)-(3) ao mudar alguns pressupostos que tomamos quando consideramos essas afirmações. No capítulo 1, vimos que grupos podem ter *um tipo* de atitude doxástica que é irreduzível à mera soma das atitudes doxásticas individuais. Essa tese da irreduzibilidade das atitudes

doxásticas coletivas é compatível com (2) pois é demasiada fraca para afirmar que grupos têm crenças em sentido estrito. No capítulo 2, vimos que essas atitudes compartilham, pelo menos, um elemento com crenças genuínas, essencial na análise tradicional de conhecimento: assim como crenças, as atitudes doxásticas coletivas podem ter a propriedade de objetivar a verdade. Essa defesa é compatível com (1), pois não nega que conhecimento implica crença, mas apenas enfraquece a interpretação dessa afirmação, destacando que o elemento essencial da crença para o conhecimento é a propriedade de objetivar a verdade. Por fim, nos capítulos 3-4, vimos quais tipos de coletividades podem formar grupos epistêmicos e como estes grupos podem justificar suas atitudes doxásticas para que estas – se verdadeiras – possam ser consideradas conhecimento, sustentando, assim a verdade da afirmação (3). Na minha defesa, portanto, a inconsistência entre as afirmações (1)-(3) é apenas uma inconsistência aparente. Assim, se minha argumentação estiver correta, eu consegui oferecer uma análise de atribuições de conhecimento a grupos, em frases do tipo “o grupo G sabe que *p*” que é compatível com os pressupostos da epistemologia tradicional de orientação analítica.

## BIBLIOGRAFIA

- ANNIS, David B. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. **American Philosophical Quarterly**, v. 15, n. 3, p. 213–219, 1978.
- BIRD, Alexander. What is Scientific Progress? **Noûs**, v. 41, n. 1, p. 64–89, 2007.
- BIRD, Alexander. When Is There a Group that Knows? LACKEY, J. (Org.), **Essays in Collective Epistemology**. Oxford University Press, 2014. p. 42–63.
- BISHOP, Michael A. e TROUT, J. D. **Epistemology and the Psychology of Human Judgment**. New York: Oxford University Press, 2004.
- BRATMAN, Michael E. Practical Reasoning and Acceptance in a Context. **Mind**, v. 101, n. 401, p. 1–16, 1992.
- BRATMAN, Michael E. Shared Intention. **Ethics**, v. 104, n. 1, p. 97–113, 1993.
- COHEN, L. Jonathan. **An Essay on Belief and Acceptance**. New York: Clarendon Press, 1992.
- COHEN, L. Jonathan. Belief and Acceptance. **Mind**, v. 98, n. 391, p. 367–389, 1989.
- CORLETT, J. Angelo. Analyzing Social Knowledge. **Social Epistemology**, v. 21, n. 3, p. 231–247, 2007.
- DEVITT, Michael. Meanings Just Ain't in the Head. BOOLOS, G. S. (Org.). **Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam**. Cambridge University Press, 1990. p. 79–104.
- DURKHEIM, Emile e COSER, Lewis A. **The Division of Labor in Society**. Reprint edition ed. New York: Free Press, 1997.
- ENGEL, Pascal. Believing, Holding True, and Accepting. **Philosophical Explorations**, v. 1, n. 2, p. 140–151, 1998.
- FALLIS, Don. Collective Epistemic Goals. **Social Epistemology**, v. 21, n. 3, p. 267–280, 2007.
- FANTL, Jeremy e MCGRATH, Matthew. Evidence, Pragmatics, and Justification. **Philosophical Review**, v. 111, n. 1, p. 67–94, 2002.

FRAASSEN, Bas C. Van. **The Scientific Image**. Oxford University Press, 1980.

GIERE, Ronald N. Distributed Cognition in Epistemic Cultures. **Philosophy of Science**, v. 69, n. 4, p. 637–644, 2002.

GIERE, Ronald N. e MOFFATT, B. Distributed Cognition: Where the Cognitive and the Social Merge. **Social Studies of Science**, v. 33, n. 2, p. 301–310, 2003.

GILBERT, Margaret. Belief and Acceptance as Features of Groups. **Protosociology**, v. 16, p. 35–69, 2002.

\_\_\_\_\_. **Living Together**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_. Modelling Collective Belief. **Synthese**, v. 73, n. 1, p. 185–204, 1987.

\_\_\_\_\_. **On Social Facts**. Routledge, 1989. (, 3).

\_\_\_\_\_. **Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory**. Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

\_\_\_\_\_. Collective Epistemology. **Episteme**, v. 1, n. 2, p. 95–107, 2004.

\_\_\_\_\_. Remarks on Collective Belief. In SCHMITT, F. F. (Org.). **Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge**. Rowman and Littlefield, 1994. p. 235–56.

GOLDBERG, Sanford C. **Anti-Individualism: Mind and Language, Knowledge and Justification**. 1 edition ed. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2008.

GOLDMAN, Alvin. Social Epistemology. In ZALTA, E. N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2006 ed. [S.l.: s.n.], 2006 . Disponível em:

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/epistemology-social/>. Acesso em: 9 nov 2013.

\_\_\_\_\_. Why Social Epistemology is Real Epistemology. In HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Org.). **Social Epistemology**. Oxford University Press, Usa, 2010. p. 1–29.

\_\_\_\_\_. Argumentation and Social Epistemology. **Journal of Philosophy**, v. 91, n. 1, p. 27–49, 1994.

\_\_\_\_\_. **Knowledge in a Social World**. Oxford University Press, 1999.

HACKING, Ian. The disunified sciences, *In* ELVEE, Richard Q. **The End of Science?: Attack and Defense**. Upa, 1991.

HAKLI, Raul. On Dialectical Justification of Group Beliefs. In SCHMID, H. B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (Org.). **Collective Epistemology**. Ontos, 2011. p. 119–153.

\_\_\_\_\_. On the Possibility of Group Knowledge Without Belief. **Social Epistemology**, v. 21, n. 3, p. 249–266, 2007.

HARDWIG, John. Epistemic Dependence. **Journal of Philosophy**, v. 82, n. 7, p. 335–349, 1985.

HUTCHINS, E. How a Cockpit Remembers its Speeds. **Cognitive Science**, v. 19, n. 3, p. 265–288, 1995.

\_\_\_\_\_. **Cognition in the Wild**. MIT Press, 1995. v. 7. (, 3).

KNORR-CETINA, K. **Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge**. Harvard University Press, 1999.

KUHN, Thomas S. **The Structure of Scientific Revolutions**. University of Chicago Press, 1963.

KUSCH, Martin. **Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology**. Oxford University Press, 2002.

LACKEY, Jennifer (Org.). A Deflationary Account of Group Testimony. In LACKEY, Jennifer. (Org.), **Essays in Collective Epistemology** Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. What Is Justified Group Belief? **Philosophical Review**, v. 125, n. 3, p. 341–396, 1 Jul 2016.

LAKATOS, Imre. **The Methodology of Scientific Research Programmes**. Cambridge University Press, 1978.

LAU, Joe e DEUTSCH, Max. Externalism About Mental Content. In ZALTA, E. N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** 2014. Disponível em:

<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/content-externalism/>>. Acesso em: 3 out 2016.

LAUDAN, L. **Progress and its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth**. University of California Press, 1977.

LEVI, Isaac. On the Seriousness of Mistakes. **Philosophy of Science**, v. 29, n. 1, p. 47–65, 1962.

LEWIS, David. **Convention: A Philosophical Study**. Harvard University Press, 1969.

LIST, Christian. Group Knowledge and Group Rationality: A Judgment Aggregation Perspective. **Episteme**, v. 2, n. 1, p. 25–38, 2005.

LONGINO, Helen E. **Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry**. Princeton University Press, 1990.

MATHIESEN, Kay. Can Groups Be Epistemic Agents? Rochester, NY: **Social Science Research Network**, 10 Jan 2009. Disponível em: <<http://papers.ssrn.com/abstract=2081183>>. Acesso em: 31 maio 2016.

\_\_\_\_\_. Can Groups Be Epistemic Agents? SCHMID, H. B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (Org.). . **Collective Epistemology**. [S.l.]: Ontos, 2011. p. 20–23.

\_\_\_\_\_. The Epistemic Features of Group Belief. **Episteme**, v. 2, n. 3, p. 161–175, 2006.

MCMAHON, Christopher. Two Modes of Collective Belief. **Protosociology**, v. 18, 2003.

MEIJERS, Anthonie. Collective Agents and Cognitive Attitudes. **Protosociology**, v. 16, 2002.

\_\_\_\_\_. Why Accept Collective Beliefs? **Protosociology**, v. 18, 2003.

MOREIRA, Delvair. **O Testemunho como fonte de justificação – Um estudo sobre a Epistemologia do Testemunho**, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis – SC. 2013.

MULLER, F. M. Conhecimento de Grupo. In: MULLER, F.M; RODRIGUES, T.V. (Org.). **Epistemologia Social: Dimensão Social do Conhecimento**. 1ed.Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, v. 1, p. 118-136.

NAGEL, Thomas. Physicalism. **Philosophical Review**, v. 74, n. July, p. 339–56, 1965.

PALERMOS, Spyrión Orestis e PRITCHARD, Duncan. Extended Knowledge and Social Epistemology. **Social Epistemology Review and Reply Collective**, n. 8, p. 105–120, 2013.

PETTIT, Philip. Groups with Minds of Their Own. **Social Epistemology: Essential Readings**. Oxford University Press, 2010.

POPPER, Karl R. **Objective Knowledge**. Oxford, Clarendon Press, 1972.

PRITCHARD, Duncan. Cognitive ability and the extended cognition thesis. **Synthese**, v. 175, n. 1, p. 133–151, 12 Mar 2010.

QUINTON, Anthony. Social Objects. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 76, p. 1–27, 1976.

RIGGS, Wayne D. Epistemic Risk and Relativism. **Acta Analytica**, v. 23, n. 1, p. 1–8, 2008.

ROLIN, Kristina. Group Justification in Science. **Episteme**, v. 7, n. 3, p. 215–231, 2010.

\_\_\_\_\_. Science as collective knowledge. **Cognitive Systems Research, Perspectives on Social Cognition**. v. 9, n. 1–2, p. 115–124, Mar 2008.

SCHMITT, Frederick F. **Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge**. Rowman and Littlefield, 1994.

SCHWEIKARD, David P. e SCHMID, Hans Bernhard. Collective Intentionality. ZALTA, E. N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2013 ed. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>>. Acesso em: 29 set 2016.

SCHWITZGEBEL, Eric. Belief. In ZALTA, E. N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2015 ed. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>>. Acesso em: 3 out 2016.

SEARLE, John. **Making the Social World: The Structure of Human Civilization**. 7.2.2011 edition ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **The Construction of Social Reality**. New York: Free Press, 1997.



TOLLEFSEN, Deborah. Challenging Epistemic Individualism. **Protosociology**, v. 16, 2002.

\_\_\_\_\_. Rejecting Rejectionism. **Protosociology**, v. 18, 2003.

\_\_\_\_\_. Collective intentionality. In: **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 2004. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/coll-int/>>. Acesso em: 20 jul 2016

TUOMELA, Raimo. An Account of Group Knowledge. In SCHMID, H. B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (Org.). **Collective Epistemology**. Ontos, 2011. p. 20–75.

\_\_\_\_\_. Group Beliefs. **Synthese**, v. 91, n. 3, p. 285–318, 1992.

\_\_\_\_\_. Group Knowledge Analyzed. **Episteme**, v. 1, n. 2, p. 109–127, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions**. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1995.

VELLEMAN, David. On the Aim of Belief. In VELLEMAN, D. **The Possibility of Practical Reason**. Oxford University Press, 2000. p. 244–81.

WILLASCHEK, Marcus. Contextualism About Knowledge and Justification by Default. **Grazer Philosophische Studien**, v. 74, n. 1, p. 251–272, 2007.

WILLIAMS, Michael. **Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology**. Oxford University Press, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Wiley-Blackwell, 1953.

WRAY, K. Brad. Collective Belief and Acceptance. **Synthese**, v. 129, n. 3, p. 319–33, 2001.

\_\_\_\_\_. Who has Scientific Knowledge? **Social Epistemology**, v. 21, n. 3, p. 337–347, 2007.

ZAGZEBSKI, Linda. A Defense of Epistemic Authority. **Res Philosophica**, v. 90, n. 2, p. 293–306, 2013.

\_\_\_\_\_. **Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief.** Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.